شرح المنار وحواشيه من علم الاصول

للعالم العلامة والبحر الفهامة وحيد دهره وفريد عصره عز الدين عبد اللطيف ابن عبد العزيز بن الملك على متن المنار فى اصول الفقه للشيخ الامام ابى البركات عبد الله بن احمد المعروف بحافظ الدين النسفى المتوفى سنة (٧١٠) تغمدهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان

ولاجل تمام النفع وضعنا معه حاشية العالم العامل والاوذعى الفاضل الهمام الذى لم تزل تحقيقاته على علو مزاياه تطرى وتثنى الاستاذ العلامة الشيخ يحيى الرهاوى المصرى طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

وقد زين هامشه بالحاشيتين * الاول حاشية الامام العلامة العمدة الفهامة الشيخ مصطفى بن پير على بن محمد المعروف بعزمى زاده المتوفى سنة (١٠٤٠) الثانى انوار الحلك على شرح المنار لابن ملك تأليف العالم العلامة شيخ الاسلام والمسلمين رضى الدين محمد بن ابرهيم الشهير بابن الحلبى المتوفى سنة (٩٧١) تغمده الله الجميع بالرحمة والرضوان واسكنهم فسيح الجنان آمين

تنبيه

يقول مصححه وضعت ابن ملك بأعلى الصحيفة وحاشية الرهاوى بأسفل الصحيفة مفصولا بينهما بجدول وكذلك وضعت حاشية عزمى زاده باعلى الهامش وانوار الحلك بأسفل الهامش مفصولا بينهما بجدول

معارف عموميه نظارت جليله‌سنك ٧٠٥ و ٧٠٦ نومرولى وفى ٤ رمضان سنه ١٣١٣ و ٦ شباط سنه ١٣١١ تاريخلى رخصتنامه‌لرينى حائزدر

درسعادت

١٣١٥

شرح المنار وحواشيه من علم الاصول

للعالم العلامة والبحر الفهامة وحيد دهره وفريد عصره عزالدين عبداللطيف ابن عبدالعزيز بن الملك على متن المنار فى اصول الفقه للشيخ الامام ابى البركات عبدالله بن احمد المعروف بحافظ الدين النسفى المتوفى سنة (٧١٠) تغمدهما الله بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان

ولاجل تمام النفع وضعنا معه حاشية العالم العامل والاوذعى الفاضل الهمام الذى لم تزل تحقيقاته على علو مزاياه تطرى وتثنى الاستاذ العلامة الشيخ يحيي الرهاوى المصرى طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

وقد زين هامشه بالحاشيتين * الاول حاشية الامام العلامة العمدة الفهامة الشيخ مصطفى بن پير على بن محمد المعروف بعزمى زاده المتوفى سنة (١٠٤٠) الثانى انوار الحلك على شرح المنار لابن ملك تأليف العالم العلامة شيخ الاسلام والمسلمين رضى الدين محمد بن ابراهيم الشهير بابن الحلبى المتوفى سنة (٩٧١) تغمدهم الله الجميع بالرحمة والرضوان واسكنهم فسيح الجنان آمين

تنبيه

يقول مصححه وضعت ابن ملك بأعلى الصحيفة وحاشية الرهاوى بأسفل الصحيفة مفصولا بينهما بجدول وكذلك وضعت حاشية عزمى زاده باعلى الهامش وانوار الحلك بأسفل الهامش مفصولا بينهما بجدول

معارف عموميه نظارت جليله‌سنك ٧٠٥ و ٧٠٦ نومرولى وفى ٤ رمضان سنه ١٣١٢ و ٦ شباط سنه ١٣١١ تاريخلى رخصتنامه‌لرينى حائزدر

درسعادت

١٣١٥

يامعين

بسم الله الرحمن الرحيم

لله الحي الاحد * حمد لايحتويه الحد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اعلى معالم دين الاسلام * و بين قوانين الشرع والاحكام * والصلاة والسلام على الرسول سيدنا محمد سيد الانام * ومصباح الظلام * وعلى آله وصحبه البررة الكرام ﴿امابعد﴾ فهذه حاشية وضعتها على شرح المنار فى اصول الفقه للشيخ الامام العالم العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله تفتح منه مقفله * وتبين مجمله * وتبرز ما اهمله * مع بيان مايرد عليه والجواب عنه ان امكن وقد اتعرض فيها لكلام المصنف رحمه الله لايضاح اوغيره راجيا جزيل الثواب * من الكريم الوهاب * وماتوفيقى الابالله عليه توكلت واليه انيب (قوله لله الحى الاحد حمد لايحتويه الحد) قدم الاسم الكريم لافادة الاختصاص والاهتمام وان كان المقام يقتضى مزيد اهتمام بتقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشاف فى تقديم الفعل فى قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) الا ان ذكر اسم الله تعالى اهم فى نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب الكشاف صرح بان فى تقديم الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد به فتأمل وانما ذكر صفة الحياة لانها شرط لثبوت غيرها من الصفات كالعلة لاستحالة ثبوت شىء من الصفات بدونها خلافا للبعض * والاحد شىء لايشاركه شىء فى ذاته والواحد شىء لايشاركه شىء فى صفاته يقال احد فى ذاته وواحد فى صفاته واختار فى شرح العقائد المتوحد لانه الكامل فى الاحدية لان التوحد المبالغة فى الوحدة فمعنى التوحد هو الذات التى لايشاركه شىء فى ذاته وصفاته اذ لايقبل الكثرة لاباعتبار

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لمن جعل حكمه المشروع * كشجرة اصلها ثابت وفرعها مرفوع * الذى خفى لطفه وظهر احسانه * ولايقاس بسلطان احد سلطانه * والصلاة على

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذى جعل اصول الشريعة ذريعة الى فروعها * وهيأ لمن شاء من المجتهدين لما شاء من استنباط فروع هذا الدين من مأخذها وينبوعها * والصلاة والسلام على من ارشد هذه الامة الى معقول الادلة ومسموعها * وشنف اسماع الائمة بموقوف الاحاديث ومرفوعها * وعلى آله واصحابه نجوم الهداية وشموعها * وسيوف الحماية ودروعها (امابعد) فيقول الفقير الواهى * والحقير اللاهى * ذو القصور المنجلى * محمد بن الحنبلى * الحلبى مولدا * الرابى محتدا *

(الذات)

الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات ولاباعتبار المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار الشارح ذكر الاحد دون المتوحد لرعاية السجع ولان اطلاق تلك الصيغة انما يتأتى على مذهب من يقول ان اسماء الله تعالى اصطلاحية بمعنى انه اذا صح اتصافه بمعنى اللفظ ولم يوهم نقصا صح اطلاقه عليه * والحد النهاية والمعنى انه وصف الحمد بالكثرة بحيث انه لانهاية له وهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي لاتنتهي لانه لايقدر على حمده الا بتوفيق منه وهو نعمة تستدعى حمداً وهلم جرا الى ما لانهاية له فحمده لايحتويه نهاية اى لايجمعه يقال حواه يحويه حيا اى جمعه والتنوين في حمد للتعظيم اى حمد عظيم ولاجل هذا الغرض ترك الالف واللام * فان قلت الحمد انشاء والاسمية خبر فلاتكون حمدا لانها انما تفيد الاخبار بان الحمد ثابت لله تعالى ولايلزم من ذلك كون المخبر حامداً بخلاف الفعلية فانها تفيد التجدد والحدوث من قائلها والمناسب لمقام الحمد على نعم الله تعالى المتجددة علينا يوماً فيوماً ان يقال احمد الله تعالى ليفيد تجدد صدور الحمد منا وتعلقه بالله تعالى على استغراق الازمنة بمعونة المقام على ان فيه اتعاب النفس دون الثبوت لانها اذا اعتادت الشيء الفته ولاشك ان افضل العبادات اشقها * قلت الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وايضا الجملة الاسمية خبر لفظا وهو ظاهر ثم تارة يحكى الخارج فيشير الى متعلق لمعناها ثابت فيه يطابقه ذلك المعنى اولايطابقه فتكون خبرية معنى ايضا وتارة ترد على ما في النفس ويراد به الاعلام لاغير فلا يثبت لها ذلك المتعلق فتكون معناها الانشاء وهي حمد على هذا التقدير دون الاول لتسمية قائلها حامدا على ان الاسمية وان دلت على الدوام الا ان التي خبرها ظرف غير ظاهرة الدلالة عليه وقد نص الشيخ سعد الدين التفتازاني على ان زيدا في الدار يحتمل الثبوت والتجدد بحسب تقدير حاصل اوحصل والتحقيق ان المحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب ان يختار الاسمية كما في صورة الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات فلهذا اختير الاسمية والا فالفعلية * والله علم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد لان وجوب الوجود يستتبع سائر صفات الكمال وليس مشتقا على الاصح لاستلزام ان يكون الذات بلا موصوف لانه اذا كان مشتقا كان صفة وقيل مشتق من اله تحير اومن اله اومن وله اومن لاه ولما كان استحقاقه تعالى للحمد ذاتيا اورد اسم الذات تنبيها على ان استحقاق الذات الحمد من حيث هي من غير ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للخالق اوالرازق ونحوها مما يوهم اختصاص الحمد بالوصف دون الذات ومايوهم اختصاص الاستحقاق بوصف دون

من انزل عليه الكتاب * فبينه بقوله الصدق وفعله الصواب * وعلى آله الذين هم اصحاب الهدى والسداد * والباذلون جهدهم في الوصول الى مسالك الرشاد

الحنفي مذهبا * القادري مشربا * وفق لصحيح الاعمال الدنيوية * ووفق على صريح حسن الآمال الاخروية * قد وضعت هذه الحواشي مرفوعة عنها الغواشي مجلوة عليك * ولك في الديجور والحلك * شائحة المنار لمن سلك في شرح كتاب المنار لابن الملك * رفعت عن وجهها نقاب الاشكال ليظهر الجمال * وسلكت فيها طريق التفصيل والاجمال * بحسب مقتضى الحال * مشتملة على فوائد صحيحة نقلتها * وزوائد متين سقيمة قد عقلتها * مكتملة بما فيها من نقول اشهى من النقول * وواردات وردت على المنقول * موسومة بانوار الحلك * على شرح المنار لابن الملك * ولو لاما كان من هجوم الهموم عن فرط همه وعموم خصوص الغموم المظلمة المدلهمة لم آل جهدا في تحريرها وتصحيحها * ولم اطو كشحا عن تهذيبها وتنقيحها * والله الموفق

على ما اولانا علم الفروع * وجنى من ورد روضة الروع

وصف والحاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم الذات لما كان مستجمعا لجميع الصفات لم يكن تعلق الحمد به خلواً عن الدلالة على الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ايضا لان استحقاق الذات الحمد يستلزم استحقاق الصفات * فان قلت فاذا كان كذلك فلم تعرض لذكر الصفة بقوله على ما اولانا اذ لا حاجة الى ذلك لاندراج الاستحقاق الوصفي في الاستحقاق الذاتي * فالجواب ان ذلك كالتصريح بانه ادى الواجب لما تقرر عندهم واشتهر من ان شكر المنعم واجب عقلا اوشرعا واشارة الى النعمة الخاصة التي هو بصددها من تصنيف هذا الكتاب في اصول المشروعات التي بها نجاة الانسان من الظلمات على ان الاستحقاق بجميع الاوصاف لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفي وتنبيه على ان كل صفة من صفاته تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق هذا وذكر في التلويح وغيره ان حمد الله تعالى ليس مما يؤلف من الحروف المخصوصة بل مايشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال انتهى وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ماخلق لاجله مطلقا لعموم النعم الواصلة الى الحامد وغيرها وخصوص الشكر بما يصل الى الشاكر ومساو للشكر اللغوي واما على قولهم بين الحمد والشكر عموم من وجه فمرادهم ثمة اللغويان والمراد منها الاصطلاحيان فلا منافاة * لا يقال فلا يكون الاتيان بالصيغة المخصوصة في اوائل الكتب حمداً لان لفظ الحمد ليس بصفة كمال حتى يكون اتيانه له حمداً بل انما يحصل الحمد ان لو قال الله الخالق او العالم ونحو ذلك لانا نقول انما ذكر من افراد مفهوم الحمد وقد جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة افراده واثباتها له تعالى وهذا ابلغ من الاتيان بالافراد بخصوصها اذ لا يمكن الاتيان بالجميع والاتيان بالبعض يفوت الاتيان بالباقي بخلاف الاتيان بالصيغة المخصوصة فانه اتيان بالجميع فتأمل (**قوله** على ما اولانا) اى اعطانا وما مصدرية اى ايلائه ايانا قيل على للتعليل كاللام عند الكوفيين وليست للاستعلاء لانه مخل بالفصاحة لان الغالب ان النعمة اذا ذكرت مع الحمد لم يقترن بعلى وانما تقترن بها النعمة كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم عند رؤية مكروه «الحمد لله على كل حال» وقيل على متعلق بمتعلق الحمد وهو مستقر لا بالحمد لئلا يلزم الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر متعلقه * والفروع هي الفقه والاضافة للبيان اى علما هو الفروع (**قوله** وجنى من ورد روضة الروع) يقال جنى الثمرة تناولها

وبعد فهذه تعليقات جمعتها من هوامش شرح المنار لابن فرشته سقى الله برحمته قبراحواه وجعل الجنة منقلبه وقد كتبتها في اثناء المذاكرة وتضاعيف الدروس وكان ذلك بالحاح جمع ممن وفقه الله تعالى لاستدعاء الخير شرح الله بالهم وكثر في الخافقين امثالهم

(واجنيها)

واستنبطها العلماء بايراء الآراء من اصول المشروع * وارووا بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع * آواهم الله الى الجنان والربوع * وقراهم

واجتنيها له وجناه اياه * والروع بالضم القلب وهو فاعل جنى وفيه استعارة بالكناية تتبعها التخييلية شبه علم الفروع بالبقعة ذات البهجة والنضارة المشتملة على الاشجار المثمرة والورد الزهر وغير ذلك لاشتراكهما فى نيل الفوائد بسبب كل منهما ثم استعار له اسمها استعارة بالكناية فلم يصرح بالمستعار بل رمز اليه بذكر رديفه ولازمه الدال عليه وهو الروضة واثبت ذلك الرديف للمستعار له على سبيل التخييل ثم رشح الاستعارة بذكر مايلائم المستعار منه وهو الورد (قوله واستنبطها) الاستنباط لغة استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج ثم استعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعانى وفى العدول عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى الكلفة والمشقة فى استخراج المعنى من النص الذى به عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم واشارة الى ان حياة الروح والدين بالعلم كما ان حياة الجسد والارض بالماء واليه وقعت الاشارة النبوية حيث قال «الناس كلهم موتى الا العالمون» الحديث والضمير عائد الى الفروع ويجوز عوده الى العلم والتأنيث باعتبار المضاف اليه اولان الاضافة بيانية * والايراء بكسر الهمزة الايقاد استعارة لشدة الآراء استعارة تصريحية حيث شبه حدة الرأى بايقاد النار بجامع الحرارة وصرح بالمشبه به (قوله وارووا) من الرى وهو ضد العطش (قوله بزلال سجالهم) الزلال الماء الصافى الرائق يقال ماء زلال اى عذب * والسجال بكسر السين وتخفيف الجيم جمع سجل بفتح السين المهملة وسكون الجيم المعجمه الدلو واراد بذلك كتب العلم التى صنفها العلماء ففيه استعارة تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء التى فيها الماء الزلال بجامع الانتفاع بما فيهما وصرح بالمستعار منه ورشح الاستعارة بذكر ما يلائمه وهو الارواء (قوله غلال) بضم الغين المعجمة جمع غلة وهى حرارة العطش وهو منصوب على المفعولية واراد بالجموع الناس غير العلماء يعنى ان العلماء ارووا حرارة عطش بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجمهم العلوم ففيه استعارة تصريحية مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش بجامع الاحتياج الى المزيل وصرح بالمستعار منه (قوله آواهم الله) اى اسكنهم * والربوع القصور وقراهم اى اضافهم * والصروع بضم الصاد المهملة والعين المهملة الفنون * والرتوع بضم الراء المهملة والتاء المثناة الفوقية والعين المهملة التنعم والتلهى يقال رتعت الماشية رتوعا اى تنعمت وتلهيت وقيل الاكل والشرب رغداً وقيل الاكل ماشياً فى خصب وسعة

بصروع الاطعمة والرتوع * والصلوة والسلام على ذى اللواء المرفوع * محمد المبعوث من انصع رفاع الينوع * وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع * ماآل غروب وطلوع * وهال غروب وضروع * وبعد * فيقول عبد اللطيف بن فرشته * اوصلهما الله الى جنته برشده * ان ارباب البطانة * واصحاب الفطانة * من خاص احبابى * و مختلس مآبى * قدقالوا ان كتاب المنار * للامام الخبير سيد الاحرار * والهمام النحرير سند الاخيار * بديع الفضل فى الاعصار * مارأت مثله الابصار * مولانا حافظ الدين النسفى * الفائز بالنول الوفى * اسكنه الله فى جنته مفتحة الازهار * واركنه فى كنة تجرى من تحتها الانهار *

واصل الرتعة الخصب والسعة وفى الكشاف ترتع تتبع فى اكل الفواكه وغيرها وبين الربوع والرتوع الجناس المصحف (قوله على ذى اللواء) اى صاحب اللواء من انصع اى اخلص * والرفاع بالفتح والكسر فى الراء المهملة وبالعين المهملة الاصول اى من اخلص اصول الينوع ينع الثمر واينع اذا ادرك وبلغ ونضج (قوله ماآل) اى رجع * وغروب بضم الغين المعجمة وضم الراء المهملة اى غروب الشمس وطلوعها * وهال اى سال * غروب بفتح الغين المعجمة وضم الراء المهملة جمع غرب وهو الدلو العظيم * وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة جمع ضرع وهو وعاء اللبن من الحيوان (قوله برشده) الرشد الهدى والاستقامة * والبطانة بالكسر السريرة ووسط اللوزة والصاحب الوليجة فان اريد المعنى الاول فالمعنى اصحاب سريرته وان اريد الثانى ففى ثبوت ارباب نظر (قوله الفطانة) بفتح الفاء الحذاقة * وخلص جمع خالص وهو الذى لايشاركه فيه احد وهو المصطفى * ومختلس مآبى اى مختفى مرجعى الذين يرجع اليهم خفية * والهمام العظيم * والنحرير بكسر النون الذى له نظر دقيق فى تقرير الكلام * والسند العمدة يقال فلان سند اى عمدة * والاخيار جمع خير وهو الذى يزين الكلام بتقريره وتحريره ومنه سمى علماء التوراة المحققون اخياراً وبين الاخيار والاحرار الجناس اللاحق وكذا بين الاعصار والابصار (قوله بديع الفضل) البديع المخترع لاعلى مثال وهو كما قال بديع والاضافة بمعنى فى (قوله الفائز بالنول الوفى) النول العطاء * والوفى ان كان بفتح الواو وكسر الفاء فهو اسم فاعل من الوفاء فلا يصح المعنى الا على نوع من المجاز وهو ان يجعل صفة للنول وان كان بضم الواو فالمراد التمام والكثرة وهو معنى صحيح يقال الشئ وفى بضم الواو وكسر الفاء وفتح التحتانية كصلى تم وكثر (قوله واركنه) اى جعله * والكنة بضم الكاف وتشديد الموحدة الفوقية سقف فوق باب الدار استعير للمكان المرتفع فى الجنة استعارة

باهر المنقبة والمنار * طائر في الاقطار كالامطار * سائر مسيرة انضار الانظار * صابر اهالي الامصار انار * لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار * قد آرى في افئدة الرائدين نار * وكان له شروح رفال طوال * ينال من طالعها ملال كلال * نسألك ان تشرحه شرحا على طريقة الحل * مختصرا مقاصد المتن حل * حاويا على عوائدها البريعة

تصريحية وذكر اجراء الانهار تجريد للاستعارة اى جعله فى مكان مرتفع فى الجنة وبين الازهار والانهار الجناس اللاحق (**قوله** باهر) اى ظاهر وهو خبر ان وهو شروع فى مدح المصنف بعد الفراغ من وصف المؤلف * والمنقبة الفضيلة و بين المنار والمنار الجناس التام والمنار الاول علم والثانى صفة اى المقدار (**قوله** طائر فى الاقطار) اى مستعمل فى البلاد * والاقطار جمع قطر وهو الناحية والجانب شبه استعماله وتداوله فى البلدان بين الناس بالطيران فى عموم الوصول والنفع ثم استعار لكثرة الاستعمال لفظ الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار الصفة وهى طائر فتكون تصريحية اصلية فى المصدر وتبعية فى الصفة ثم شبه كثرة استعماله بالمطر مبالغة (**قوله** مسيرة انضار الانظار) اى سيراً مثل مسيرة فحذف المصدر وصفته واقيم المضاف اليه مقامه * والانضار جمع نضير وهو الحسن والبهجة * والانظار جمع ناظر وبين طائر وسائر الجناس اللاحق وكذا بين الامطار والاقطار (**قوله** صابر اهالى الامصار) اى غالبهم فى الصبر على شدائد التأليف والترصيف (**قوله** انار) اى اضاء وهو آخر الفقرة والمعنى انه لما وصفه بالظهور والطيران والسير مسيرة الانظار والمبالغة فى الصبر لاهل الامصار كان المناسب لذلك اضاء اى صار نيراً ضوياً (**قوله** لكن كشف اسراره الخ) لما فرغ من وصف المصنف شرع فى بيان سبب اقدامه على التأليف وهو استدراك بحسب المعنى يعنى وان كان موصوفا بهذه الصفات المشعرة باضاءته ووضوحه لطالبيه لكن كشف اسراره وهى المعانى الخفية * والتعمق اى التفحص * والاغوار جمع غور وهو البعد والمراد المعانى البعيدة الدقيقة قد ارى فى افئدة الرائدين اى اوقد فى قلوب الطالبين ناراً (**قوله** رفال) بكسر الراء المهملة وفتح الفاء اى واسعة ينال من طالعها اى يصيبه * والملال هو ترك العمل والزهد فيه والرغبة وقيل السآمة بحيث تجاوز عن الحد * والكلال التعب (**قوله** على طريق الحل) اى حل الالفاظ * وقوله مقاصد المتن حل اى فقط و بين الحل وحل الجناس التام المستوفى * حاويا اى جامعا على عوائدها المقام مقام اللام لا على ويمكن ان يقال ضمن حاويا معنى مشتملا فعداه بصلته * والعوائد جمع عائدة وهى المنفعة يقال هذا الشيء اعود عليك من كذا اى انفع (**قوله** والبريعة) بالراء المهملة الفائقة * خاويا اى خاليا وبين حاويا وخاويا

خاويا عن زوائدها البشيعة * وعلى لطائف فوائد جيدة جديدة * وشرائف فرائد سيدة سديدة * فقلت لهم انى * وهن العظم منى * ووهنت الطبيعة والقوى * وفاحت القطيعة والجوى * ولحبت ولازبنى عدة العلل * ووجبت وقاربنى علدة الاجل * مع انكدار اوانى بفقد مال وخول * وانتشار جنانى من نائبات وحول * والعلم حال حاله الى القحول وبطل * والجهل جال جاهه الى الفحول ونطل * فاين الصفاء هيهات أيفاع الامل *

الجناس المصحف * والبشيعة الكريهة وبين البريعة والبشيعة الطباق والضمير فى عوائدها وزوائدها راجع الى الشروح (قوله وعلى لطائف) معطوف على عوائدها واعاد حرف الجر لدفع الايهام وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ذكر رعاية للجناس * والفرائد جمع فريدة وهى الدرة النفيسة * وجيدة بتشديد الياء مقابل للردية جديدة مقابل للعتيقة المستعملة * وفوائد جمع فائدة من الفيد لا من الفود * وسيدة من السيادة وسديدة موافقة للصواب والمعنى انه مشتمل على درر نفيسة لطيفة وفوائد شريفة عظيمة فالاضافة فيهما نظرا الى المعنى من اضافة الصفة الى الموصوف ويجوز ان يكون من اضافة العام الى الخاص وفيه استعارة بالكناية حيث شبه المسائل الدقيقة بالدرر النفيسة فى اللطف والدقة ثم استعار اسمها لها استعارة بالكناية وبين جديدة وسديدة الجناس اللاحق (قوله وهن العظم منى) اى ضعف * ووهنت الطبيعة اى ضعفت والطبيعة والطباع والطبع بمعنى السجية التى جبل عليها الانسان * والقوى جمع قوة * وفاحت اى ظهرت * والقطيعة الهجران * والجوى الرائحة * ولحبت بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وضم التاء المثناة الفوقية وسكون الموحدة اى انحلنى الكبر * ولازبنى بالزاء وفتح الموحدة بعدها نون مكسورة اى لازمنى واللازب افصح من اللازم * وعدة العلل اى كثرتها * ووجبت اى اضطربت يقال وجب القلب وجيبا اذا اضطرب * وقاربنى علدة بفتح العين المهملة وسكون اللام وفتح الدال المهملة صلابة مع انكدار اى تغير * وخول بفتح الخاء المعجمة وفتح الواو اى حشم * وانتشار جنانى بفتح الجيم اى قلبى * ونائبات اى مصيبات * وحول بكسر الحاء المهملة وفتح الواو اى انتقال وبين خول وحول الجناس المشوش (قوله والعلم حال) اى تحول استعمله بمعنى صار وبطل من البطلان * وجال من الجولان وهو الدوران استعمله بمعنى حال وبين حال وجال الجناس المصحف * والقحول بضم القاف يبس الجلد * ونطل بفتح النون والطاء المهملة عظم وكثر وبين بطل ونطل الجناس المصحف * والصفاء بالمد خلاف الكدر * وهيهات بمعنى بعد * وايفاع بفتح الهمزة وسكون الياء التحتية وبفتح الفاء بعدها عين مهملة غلمان يعنى اذا كان الامر كذلك فالصفاء

* فاعادوا الالحاح على ثانيا * وعنان الاقتراح الى ثانيا * فنظرت لو كرر الاعتذار والالتماس * لوصل الى ضرب اخماس باسداس * فلاح لى ان ليس فيه فلاح * سوى اسعاف حاجتهم والانجاح * فاتبعت كلامهم * وشرعت مرامهم * متوكلا على ربى الوهاب * انه ملهم الصواب * نعم المرجع والمآب *

بعد يا غلمان الامل (قوله الالحاح) اى ملازمة السؤال ثانيا يعنى اعادوا السؤال ثانيا مرة بعد هذا الاعتذار الذى ذكرته لهم (قوله وعنان الاقتراح) عطف على الالحاح اى اعادوا عنان الاقتراح * والعنان بكسر العين المهملة السيران اللذان فى اللجام يمسكهما الشخص بيده * والاقتراح الطلب من غير روية على سبيل الارتجال * ثانيا اى صارفا وهو حال من فاعل اعادوا افردت للضرورة جعل الاقتراح كالفرس واثبت له لجاما وجعلهم يلوونه ففيه استعارة بالكناية تتبعها التخييلية حيث شبه الاقتراح بالفرس الجموح فى الشدة والقوة ثم استعارله اسمها ولم يصرح باللفظ المستعار بل رمز اليه بذكر لازمه الدال عليه وهو العنان واثبته للمستعارله تخييلا وبين ثانيا وثانيا الجناس التام (قوله لوصل الى ضرب اخماس باسداس) اى المكر والخدعة يقال فلان يضرب اخماسا لاسداس اى يسعى فى المكر والخدعة (قوله فلاح) اى بدا بمعنى ظهر فيه اى فى هذا الالحاح وملازمة السؤال وفلاح الثانى هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح هو الجناس المركب المتشابه (قوله اسعاف حاجتهم) اى قضاؤها من قولهم اسعفت الرجل بحاجته اى قضيتها والانجاح الظفر بقضاء حاجتهم (قوله فاتبعت) بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح القاف وسكون الهاء اى اطعت كلامهم (قوله وشرعت مرامهم) شرع انما يتعدى بحرف الجر فلو قال شرعت فى مرامهم لكان اولى اللهم الا ان يقال ضمن شرع معنى بين فصح تعديته بنفسه وهو بعيد والمعنى لا يساعد عليه وعلى هذا التقدير يفوته مراعاة السجع * والمرام مصدر ميمى من رام يروم روما وهو ههنا بمعنى المفعول اى مطلوبهم * والالهام القاء معنى فى القلب بطريق الفيض وقولنا بطريق الفيض احتراز عن الفكر فان حصول صورة النظر فى القلب بطريق الانتقال والحركة وزاد بعضهم قيدا آخر وهو من الخير بعد فى القلب احتراز عن الوسوسة وقد يقال لا حاجة الى هذا القيد لاخراج الوسوسة لان الفيض فعل فاعل يفعل دائما لا لغرض ولا لعوض وهذا يشعر بالاعطاء بطريق الفيض والاحسان فتخرج الوسوسة * والصواب ما طابق الواقع وقيل ما طابقه الواقع فرقا بينه وبين الصدق اعنى ان المطابقة فى الصدق يعتبر من جانب الحكم وفى الصواب من جانب الواقع فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع ومعنى صوابه مطابقة الواقع اياه

(قوله اى دلنا) موصلة كانت اولا فيوافق ماسيجئ من تفسير الرازى كما ان التفسير الثانى يوافق تفسير الكشاف (قوله وقيل معناه خلق الهداية فينا) اى الاهتداء كما سيجئ من تعريف المتقدمين من مشايخ اهل السنة ويدل عليه قوله فينا والا ﴿ ١٠ ﴾ لم يبق الفرق بينه وبين التفسير الاول فان دلالة الله تعالى

(الحمد لله الذى هدانا) اى دلنا وقيل معناه خلق الهداية فينا

(**قوله** الحمد لله) لم يتعرض الشارح لبحث الحمد كما فعل فى الشرح الفرعى وقال اما بحث الحمد فقد تركته بالعمد لاشتهاره فى اوائل الشروح بحيث يفضى بحثه الى بلاء البلوح * واعلم ان الالف واللام فى الحمد للجنس كما هو الاصل فيها فتفيد مع لام الجر تفرده سبحانه باستحقاق جميع المحامد افادة التزامية ولا يراد ان العباد يستحقون الحمد على كسبهم الجميل من افعالهم وان لم تكن مخلوقة لهم لان هدايتهم الى الكسب واقدارهم عليه من خلق الله تعالى فهو المستحق فى الحقيقة عليه دونهم ويجوز ان يكون للاستغراق بمعونة المقام وهو مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق * واعلم ان قولهم التقدير الحمد ثابت لله ليس معناه انه قائم به لانه حادث قائم بالحامد بل معناه مستحق له ويلزم من اختصاص الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به والحق فى تفسير الحمد لله المحمودية ثابت لله فهو من اطلاق المصدر وارادة المفعول والمحمودية قديمة (**قوله** اى دلنا) فيه شئ لان هدى يتعدى الى المفعول الثانى بنفسه وباللام والى يقال هداه الطريق اذا ادخله فى الطريق وسار معه حتى بلغ المقصود وهداه الى الطريق اذا اعلمه ان الطريق فى ناحية كذا وهى وظيفة الرسل وهداه للطريق اذا ذهب به الى رأس الطريق كذا قالوا * ودل انما يتعدى الى الثانى بعلى وشرط المفسر ان يكون مطابقا للمفسر * والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفياله على انه يجوز تفسير اللازم بالمتعدى وعكسه كما صرح به شارح الفية ابن مالك (**قوله** وقيل معناه خلق الهداية) قد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولما كان افعال العباد غير مخلوقة لهم عند مشايخنا جعلوا الفعل المسند اليه تعالى عبارة عن خلق الهداية والمعتزلة لما اعتقدوا

(قوله اى دلنا) ان كان مجموع قوله هدانا الى الصراط المستقيم بمعنى دلنا دلالة موصولة اليه او بمعنى دلنا دلالة على ما يوصل اليه كما فى قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم ففيه على كلا التقديرين مزيد تلويح الى براعة الاستهلال باعتبار اشعاره بان المصنف رحمه الله تعالى قد دل باصول الشرع عليه دلالة موصلة اليه او دلالة على ما يوصل اليه هذا ولكن الهداية ههنا معداة بالى وهى اذا تعدت بالباء وكذا باللام فانها يكون بمعنى الدلالة على ما يوصله بخلاف ما اذا تعدت بنفسها فانها تكون بمعنى الدلالة الموصلة كما نبه على ذلك غير واحد ثم فى مجرد قول الصراط المستقيم تلويح ما اليها الا انه بصريحه اوفق بما يكون من كتب (ان) الفقه والاوفق جدا ببراعة الاستهلال هنا مجموع السجعات الثلاث لاشتمالها ايضا على الخلق العظيم المفسر فى قول بالقرآن الذى هو احد اصول الشرع وعلى نصرة الدين القويم المتين الى انتصار آله صلى الله عليه وسلم لهذا الدين برواية السنة التى هى الاصل الآخر من اصوله (قوله وقيل معناه خلق الهداية فينا) الهداية فى هذه العبارة لازمة لا متعدية فهى بمعنى الاهتداء الذى هو اما سلوك طريق يوصل الى المطلوب او وجدان ما يوصل اليه ثم ان هذا القول المومى الى ضعفه بكلمة قيل مبنى على ما سيذكره الشارح من تعريف المتقدمين وكأنه اعتبر نسخ تعريفهم بتعريف المتأخرين بالدلالة المخصوصة دون الخلق المخصوص فضعف ما بنى عليه لذلك

لاتكون الا بالخلق (قوله وهى الدلالة الموصلة) ابتداء كلام لاتعلق له بالتفسير الثانى والضمير للهداية مطلقا لا للمذكور فى قوله خلق

الهداية على مايتبادر الى الوهم فانها لازمة على ماتبهناك عليه

وهى الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازى فى التفسير الكبير الهداية هى الدلالة على مايوصل الى المطلوب اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة فى كلا المعنيين كما فى قوله تعالى (انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء) وقوله تعالى (واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) لكن الاستعمال فى معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء

ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الهداية من افعالهم اولوها بالدلالة الموصلة وجعلوا اسناد الفعل اليه تعالى مجازا بناء على اصلهم الفاسد نعم قد تضاف الهداية عندنا الى غير الله تعالى كقوله عز وجل (وانك لتهدى الى صراط مستقيم * وان هذا القرآن يهدى) وهو مجاز عقلى من اسناد الفعل الى غير ماهوله لكونه سببا فى حصوله (**قوله** وهى الدلالة الموصلة الى المطلوب الخ) ماذكره صاحب الكشاف تفسير للهداية عند المعتزلة وماذكره الرازى تفسير لها عند اهل السنة وهذا هو المشهور فى كل من التفسيرين فى كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشرع والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوى والعرفى وذكر الاصفهانى فى شرح الطوالع ان الهداية وجدان مايوصل الى المطلوب وهو غير مرضى لان ذلك الوجدان هو الاهتداء لا الهداية لان من وجد المطالب ولم يدل عليها غيره يقال هو مهتد لاهاد اللهم الا ان يقال هذا تعريف للهداية بمعنى الاهتداء (**قوله** فانها) اى الهداية مستعملة فى كلا المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة على مايوصل (**قوله** انك لاتهدى من احببت الآية) هذا مثال استعمال الهداية فى الدلالة الموصلة ومعنى الآية انك لاتقدر ان تدخل فى الاسلام كل من احببت ان تدخله فيه ولكن الله يدخل فى الاسلام من يشاء (**قوله** واما ثمود فهديناهم الآية) هذا مثال استعمالها فى الدلالة على مايوصل والمعنى نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل ودعوناهم فاستحبوا العمى على الهدى اى مادعوا اليه من الهداية وهذه الآية ترد على التفسير المشهور للمعتزلة على ما لايخفى (**قوله** ولهذا عرفها المتقدمون الخ) وجه التأييد بهذا انه يلزم من خلق الاهتداء فى العبد ان يصل الى المطلوب وهذا معنى قوله تعالى (ولكن الله يهدى من يشاء) اى يوصله الى المطلوب بخلق الاهتداء فيه * فان قلت يرد على تعريف المتقدمين مثل هذا فلم يهتد * قلت هذا مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء بالنسبة الى اصل الوضع وان صار

والمفسر بالدلالة الموصلة هو المتعدية ولان هذا التعريف قد ذكر فى الكشاف مستأنفا (قوله كما فى قوله تعالى انك لاتهدى من احببت) مثال لاستعمالها فى الدلالة الموصلة (قوله وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم) اى نصبنا لهم الدلائل الفارقة بين الحق والباطل فاستحبوا العمى على الهدى فهو مثال لاستعمالها فى الدلالة على مايوصل (قوله ولهذا عرفها المتقدمون) لا لانها لاتستعمل فى غير الدلالة الموصلة اصلا وبه تبين انهم لم يتوافقوا بالمعتزلة فى تفسيرها ولايلزمهم مثل قوله تعالى فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى كما يلزم اهل الاعتزال لكن يرد عليه مثل قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم مسندا الى النبى عليه السلام وقوله يهدى الى الرشد مسندا الى القرآن اذلا معنى لاسناد الخلق الى

غيره تعالى الا ان يحمل ما ذكر على المجاز اويقال مرادهم تعريف ماهو كثير الاستعمال بحسب المحل والمسند اليه لابالاول فقط ولايخفى ان اكثر اسناد الهداية اليه سبحانه كما ان اكثر استعمالها

استدل الزمخشري في الكشاف على ماقاله بوجوه ثلاثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى (الى الصراط المستقيم) وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها (والصلاة

حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال (**قوله** وبعضهم دفع دفعها) فبقي اعتراضات صاحب الكشاف (**قوله** جدوى) اى نفعاً وفائدة وقيل لامنافاة بين التعريف الرازي والزمخشري لان ماقاله الزمخشري محمول على الهداية الكاملة وما قاله الرازي محمول على مطلق الهداية فتأمل (**قوله** الى صراط مستقيم) اصله الطريق الواضح الذي لاعوج فيه وقيل هو كل قول وفعل يرضاه الله تعالى والمراد به هنا الشريعة النبوية والملة الحنفية اى المائلة الى دين الاسلام والشريعة والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي صلى الله عليه وسلم غير انها ان اخذت من حيث املاء الشارع يسمى ملة وان اخذت من حيث الاذعان يسمى دينا وان اخذت من حيث انه جعل سبيلا مسلوكا وطريقا واضحا يسمى شرعا وشريعة وهو في الاصل الطريق الظاهر ومورد الماء نقلت الى ماشرعه الله تعالى لعباده من الاحكام (**قوله** وهذا) يعني قوله الصراط المستقيم تلويح اى اشارة الى براعة الاستهلال وهي لفظ مركب من برع واستهل فبرع بمعنى فاق واستهل بمعنى صرح صوت الصبي حين خروجه من الفرج ثم نقل وسمي به كل مايشعر بالمقصود من ذلك العلم وحاصلها ان يكون في ابتداء الكلام مايشعر اجمالا بما سبق له الكلام ليكون الابتداء دالا على الانتهاء وهذا هو المطلع المذكور في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح الخطبة دالا على غرض المتكلم (**قوله** لان الشريعة) علة لكون ذلك تلويحا الى ماذكر وبيانه ان الصراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما اقتصر الشارح على الاولين لكونهما اصلا للاخيرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استفادة الشريعة من الكتاب والسنة فيكون فيه تلويح الى براعة الاستهلال وكان هذا من المصنف رعاية للمناسبة بين التحميد والتصنيف على ماقيل ذكر التحميد متضمنا مضمون التأليف من شرط صحة التصنيف (**قوله** والصلاة) وهي من الله تعالى الرحمة على محمد صلى الله عليه وسلم ومعنى الرحمة تعظيم شريعته وابقاؤها الى يوم القيامة وفي الآخرة

الوصول الى المطلوب معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في مفهوم الهدى ليصح التقابل الثاني ان الانسان يمدح بكونه مهديا كما يمدح بكونه مهتديا ومعلوم ان من دل على المطلوب لم يستحق المدح مالم يصل بل لو لم يصل لربما استحق الذم الثالث ان اهتدى مطاوع هدى والمطاوعة حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله فالمطاوع لا يخالف الاصل الا في انه تأثر والاصل تأثير والوصول معتبر في الاهتداء فكذا في الهدى (قوله لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة) اقتصر على ذكرهما مع ان الشريعة تستفاد من الاجماع والقياس ايضا نظرا الى ان الاجماع لايكون الا بسند من الكتاب والسنة والقياس مظهر للحكم لامثبت والمثبت هو النص الوارد في الاصل فاستغنى بذكر الكتاب والسنة عن ذكرهما

على من اختص بالخلق ﴾ وهو ملكة

تشفيعه فى امته ومن الملائكة الاستغفار له وهو من باب قوله صلى الله عليه وسلم «انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى كل يوم مائة مرة » على احد الوجوه وهو مانقل عن الجنيد قدس سره ان العبد قد ينتقل من حالة الى حالة اخرى ارفع منها وقد بقى عليه من التى نقل عنها بقية اشرف عليها من الحالة الثانية وهى كالسيئة ان كان من المقربين فيطلع الله تعالى الملائكة على ذلك اذا وقع للنبى فيستغفر له الملائكة تعظيما له ومن المؤمنين دعاء له بيعثه المقام المحمود واولى مايراد بها ههنا ماامرنا به صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله « سلوا لى الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة » ولاستلزام الدعاء القبول فضلا ووقوع المطلوب على من طلب له وايصاله كانت الصلة على * والرسول بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وامره بتبليغه * والنبى بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وقد ترك المصنف السلام وقد صرحوا بانه يكره ترك الصلاة والسلام والاقتصار على احدهما وقيل المراد بالكراهة خلاف الاولى وليست على بابها فان الاتيان بهما فيه اجر وتركهما اواحدهما مخل بذلك الاجر وتارك للاولى * واعلم ان للفضلاء فى ابتداء التأليف سبع طرق ثلاثة منها واجبة وهى البسملة والتعقيب بالحمد لله والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم واربعة جائزة احدها ذكر باعث التأليف والثانى تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذى فيه التأليف والرابع ذكر كيفية المؤلف اجمالا وهو المسمى ببراعة الاستهلال ﴿ **قوله** من اختص ﴾ بضم التاء وفتحها لان الاختصاص يجئ لازما ومتعديا قال الله تعالى ﴿ يختص برحمته من يشاء ﴾ والمتعدى افصح لانه لغة القرآن * واعلم ان المصنف ادخل الباء على المقصور مشيا على الشائع فى الاستعمال لان الاستعمال فى الاصطلاح العربى ان يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اى ذكرته دون غيره وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى ﴿ يختص برحمته من يشاء ﴾ وقد يدخل الباء على المقصور عليه فى العرف على خلاف القياس تقريبا على الافهام كقول بعض الفقهاء يختص القسم بالزوجات ﴿ **قوله** ملكة ﴾ وهى كيفية راسخة فى النفس والكيف عرض لايتوقف تعقله على تعقل الغير ولايقتضى القسمة واللا قسمة فى محل اقتضاء اوليا فخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية وهى الاين والمتى والاضافة والوضع والملكة والفعل والانفعال وبالثانى الكميات كالطول والعرض والعمق وبالثالث النقطة والوحدة عند من قال انهما من الاعراض

(قوله من غير سبق روية) اى تفكر وتأمل (قوله واشارة الى ان المختص به) لما كانت الآية المذكورة فى حقه عليه السلام ثم ان الاولى ترك قوله به اذا الضمير اما لمجرد

الخلق ففيه انه لايختص به عليه السلام

تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية (العظيم) وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى (وانك لعلى خلق عظيم) واشارة الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضى الله عنها كان خلق النبى عليه السلام القرآن يعنى تأدب بآداب القرآن قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اى احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى فى معروفه (ولا تبسطها كل البسط) وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوى وهو عليه الصلوة والسلام كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام «صل من قطعك واعف عمن ظلمك وأحسن الى من اساء اليك» وما امر النبى عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها (وعلى آله

وبالرابع الكيفيات المقتضية للقسمة واللا قسمة بواسطة اقتضاء محالها ذلك كالعلم المنقسم بانقسام محله (**قوله** تحصل بها) اى بسببها (**قوله** من غير سبق روية) اى تفكر وتأمل ونظر يقال رويت فى الامر اذا اتيت النظر فيه وريأت اى فكرت (**قوله** ولذا) اى ولكون المختص به هو محمد صلى الله عليه وسلم لم يذكر المصنف اسمه للاستغناء عنه بذكر الصفة الخاصة به (**قوله** يعنى تأدب بآداب القرآن) الادب ملكة تعصم من قامت به عما يشينه وقيل هو اسم يقع على كل رياضة محمودة ينال بها الانسان فى فضيلة من الفضائل وقيل الادب فى الاصل الدعاء ومنه الاديب لدعاء الناس الى المحامد ثم غلب استعماله على علم اللغة والاعراب (**قوله** بذل المعروف) البذل بالذال المعجمة الاعطاء من غير مقابلة (**قوله** كان موصوفا بهما) اى بالبذل وكف الاذى (**قوله** الا بعد تخلقه بها) اى بهذه الخصال الثلاثة وهى الصلة والعفو والاحسان لانه اكمل البشر والاكملية انما تكون اذا تخلق بما امر به ضرورة (**قوله** وعلى آله) آل اصله اهل عند البصريين قلبت الهاء همزة والهمزة الفا وقيل اصله اول قلبت الواو الفا وآله من جهة النسب اولاد على وجعفر وعقيل والعباس والحارث بن المطلب ومن جهة الدين ماروى عنه صلى الله عليه وسلم حين سئل عن آله من آلك قال «آلى كل مؤمن» او «كل مؤمن تقى» على اختلاف الروايتين والظاهر انه اراد به من جهة الدين والنصرة هذا على ما فى بعض النسخ من عدم ذكر الصحب اما على ما فى البعض الآخر من ذكره فالظاهر انه اراد به من جهة النسب لعطف صحب عليه الا ان يكون من عطف الخاص على العام * ثم الآل فى الاصل وان كان بمعنى الاهل الا انه قد خص استعماله فى الاشراف من ذوى العقول ولا يقال آل الحائك وآل الحجام بخلاف الاهل وانما قيل آل فرعون لتصوره بتصور

بل قد يوجد فى افراد الناس وانما المختص به هو الخلق العظيم والوصف المذكور لايجدى فى ذلك نفعا واما الى الخلق الموصوف بالعظم فمصادرة ثم انه يمكن ان يعلل وصف الخلق بالعظم بوجه آخر غير ما ذكره الشارح وهو ان اختصاصه عليه السلام انما هو بالخلق الموصوف به لا بمجرد الخلق فانه قد يوجد فى افراد الناس ولعله اقرب (قوله وكف الاذى) اى احتماله اى تحمله ووجه هذا التفسير غير ظاهر والظاهر انه سهو من قلمه الشريف والصواب واحتماله بالواو وقد وجدت فى بعض الكتب نقلا عن بعض المشايخ ان حسن الخلق هو كف الاذى عن الناس واحتماله عنهم بلا حقد ولا مكافاة (قوله وما امر عليه السلام غيره بها) اى بهذه الخصال

(قوله قالت عائشة) يغلب على ظنى ان اسم كان فى قولها مؤخر فيما ذكره البرهان الحلبى فى تعليقه على الشفاء (قوله وكف الاذى) كونه صلى الله عليه وسلم ذى كف للاذى وهو قادر عليه اكمل فى حقه من ان يكون مجبولا على عدم الاذى وعدم القدرة

(الاشراف)

وصحبه الذين قاموا بنصرة الدين القويم) اى المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق قال الله تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام دينا) فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظى وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوى بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية وماشانه ذلك لايكون متواطئا

الاشراف ﴿ قوله وصحبه ﴾ على مافى بعض النسخ هو اسم جمع لصاحب وقيل جمع صاحب والصحابى منسوب الى صحابة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وهو من لقى بالرسول صلى الله عليه وسلم وهو مؤمن ومات كذلك وان تخللت ردة طالت الصحبة اولا وهم عند وفاته صلى الله عليه وسلم مائة الف واربعة عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه ﴿ قوله الذين قاموا بنصرة الدين القويم ﴾ وهى اعلاء الكلمة واظهار الملة * واعلم ان المصنف صدر الكتاب بثلاثة فقرات فى كل منها اشارة الى براعة الاستهلال اما الاولى فقوله هدانا الى الصراط المستقيم فاشعر بانه من العلوم الدينية واما الثانية ففى الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال من اختص بالخلق العظيم فاشعر بانه من العلوم المتعلقة بالقرآن واما الثالثة ففى اتباعه حيث قال الذين قاموا بنصرة الدين القويم فاشعر بتصريح ذكر الدين فيها انها من العلوم الدينية ﴿ قوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا ﴾ وقال الله تعالى (ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله) وقال تعالى (لكم دينكم ولى دين) ودينهم فى الحقيقة مخالف للدين الحق لقوله تعالى مالم يأذن به الله ومالم يأذن به الله مخالف لما اذن به بالضرورة ﴿ قوله فالدين مقول عليهما ﴾ اى على دين الحق ودين غير الحق بالاشتراك اللفظى والاشتراك اللفظى هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منهما بوضع على حدة كالعين فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة على السواء فلفظ العين مشترك بين هذه المعانى اشتراكا لفظيا والاشتراك المعنوى هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلى تحته افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق وتحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر وغيرهم ثم لايخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى فى افراده الذهنية والخارجية على السواء اولا فان تساوت فى صدقه عليها يسمى متواطئا من التواطىء وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقه على افراده بالسوية والا يسمى مشككا وهو ثلاثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك بالشدة والضعف بان يكون حصوله فى بعض الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتأخر ﴿ قوله لان بعض الاديان اشد من البعض كيفية وكمية ﴾ المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو اذعان وقبول لنسبة الصدق الى المخبر

(قوله لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية) التشكيك قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود فان حصوله فى الواجب قبل حصوله فى الممكن وقد يكون بالاولوية و عدمها كالوجود ايضا فانه فى الواجب اتم واثبت واقوى منه فى الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج ولا يذهب عليك ان التشكيك ان ثبت بين الاديان الحقة فالظاهر انه من القسم الثانى لاالثالث (قوله الدين وضع) اى الدين الحق (قوله المختصة بالاحيان) كالذهاب الى المرعى عند الصباح والرجوع

الدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الآلهية الغير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوى العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لابالاختيار

او الخبر وهو معنى التصديق وبالكمية الفروع والاحكام ولاشك ان ديننا اشد من بقية الاديان امامن جهة الكيفية فلافضلية الرسول وكون اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات سائر الانبياء التى قبلنا فان اكثرها كانت نظرية والبديهى اثبت واوقع فى النفس من النظرى لاستواء العامة فى القبول والاذعان اليه لعدم توقفه على نظر واستدلال واما من جهة الكمية فلان فروع ديننا واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والشرائع الماضية كانت احكامهم قواعد كلية كالامور الخمسة وقد استعمل الشدة فى الكميات مجازا عن الكثرة والحاصل ان بعض الاديان يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور المعجزات وافضلية الرسول وكثرة الاحكام والنظر فى الادلة ووضوحها ولذا قالوا ان الايمان التفصيلى وهو الايمان بكل فرد فرد بدليله اقوى واكمل من الاجمالى واماقولهم ان الايمان الاجمالى لاينحط عن درجة التفصيلى فانما هو بالاتصاف باصل الايمان فاعلم ذلك (**قوله** الدين وضع آلهى سائق لذوى العقول) والمراد من الوضع التخصيص وهو كالجنس يشمل التخصيصات الآلهية وغيرها وباقى قيودها كالفصل (**قوله** المحمود) بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجر (**قوله** الى الخير) قال ابو عبيدة الخير الكرم ويستعمل بمعنى المصدر ويرادفه الخير بالتشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد وامرأة خيرة وخيرة قال ابو اسحق فى قوله تعالى (فيهن خيرات حسان) اى خيرات الاخلاق وحسانها قال وقد قرىء بالتشديد قال ابو الليث رجل خير بالتشديد وامرأة خيرة ففرق بين الخير والخيرة واحتج بالآية قال الازهرى لافرق بينهما عند المعرفة باللغة وتستعمل بمعنى افعل التفضيل تقول فلان خير الناس ولاتقول اخير فلا يؤنث ولايثنى ولا يجمع لانه فى معنى افعل التفضيل (**قوله** عن الاوضاع الصناعية) الحاصلة بصنع صانع كالتشكلات التى للسرير فانها اوضاع صناعية وكالحرف من الخياطة والحياكة وغيرها مما كان يشرع للكفار والمنافقين شياطينهم (**قوله** الغير السائقة) اى الغير الحاصلة والداعية كتخصيصاته تعالى انبات الاراضى والاشجار فى بعض الاماكن وبالاحيان المعينة له (**قوله** لذوى العقول الخ) قيل الاصوب ان يجعل سائق لذوى العقول قيدا واحدا احترازا عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاختيار

عليه (قوله كانبات الارض) اراد انباتها النبات قال تعالى مما تنبت الارض لانبات الله نباتها كما قال تعالى والله انبتكم من الارض نباتا لان انباته تعالى ليس بوضع لان المراد بالوضع ههنا الموضوع بقرينة ما يأتى ثم الحق ان انباتها سابق الى الاذعان بوجوده وقدرته وفى كل شئ له آية * تدل على انه الواحد * وذلك خبرى خبر وان الاحتراز عنه انما هو بقوله بالذات على معناه

كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر *وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق لانه ماوضع الا لذلك والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير ﴿ اعلم ان اصول الشرع ﴾ ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده

(قوله كالوجدانيات) اي كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة (قوله المحمود عن الكفر) يمكن ان يكون المحمود صفة مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب الصحيح ويجوز ان يكون احترازا عن الكفر كما ذكره الشارح فانه وضع الهي عند من يقول بخلق افعال العباد فارادة غير الحسن سائق لذوي العقول باختيارهم المذموم (قوله وقوله بالذات الخ) يفهم من كلام الشارح ان هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم احترزبه عما بالعرض والظاهر ماقاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه ان ذلك الخير وهو ماوعده الكريم من الكرامات بذاته خير (قوله فان ذلك الحاصل المناسب) كالعلوم والادراكات والكتابة والضحك المناسب للانسان وكالمشي المناسب لجميع الحيوانات واحترزبه عن غير المناسب كالنهيق والصهيل بالنسبة الى الانسان (قوله من القوة الى الفعل) القوة كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن والفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كائن وقيل القوة امكان حصول الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقيين كما يقولون ان الانسان كاتب بالقوة اي يمكن حصوله مع عدمه والانسان كاتب بالفعل اي حال كونه يكتب (قوله كمال) الكمال مايكمل به النوع في ذاته او في صفاته والاول هو الكمال الاول لتقدمه على النوع كالهيولى والصور النوعية فان الصورة الجسمية مع الهيولى طبيعة جنسية ناقصة غير متحصلة وانما يتحصل ويتكمل نوعا بانضمام الصورة النوعية اليها وكذا الجنس طبيعية ناقصة غير متحصلة وانما تحصل بانضمام الفصل اليه والثاني مايتبع النوع من العوارض كالعلوم وسائر الفضائل وهو الكمال الثاني لتاخره عن النوع (قوله ذكر اعلم تنبيها الخ) اعلم يذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان مايلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغي اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا المقام كما حسن موقعه في قوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) والمراد الخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه وهذا لاينافي ان اعلم موضوع لخطاب الواحد المذكر

عند العشاء (قوله كالوجدانيات) من الجوع والعطش والخوف والغضب (قوله وبقوله المحمود عن الكفر) ولم يخرج بالوضع الالهي فانه مخلوق لامحالة ثم الاظهر ان يسند الاحتراز عن الكفر الى قوله الى الخير فانه مسوق للاحتراز عن الاديان الباطلة (قوله ومن حيث انه مؤثر) اي مختار من آثرت كذا على كذا

الآتي بيانه (قوله عن الكفر) لاحاجة الى ذكر المحمود للاحتراز عنه اذ يكفي في الاحتراز عنه قوله الى الخير (قوله ومن حيث انه مؤثر) اي مختار من اثرت كذا على كذا

مما يجب الاصغاء اليه كما فى قوله تعالى (فاعلم انه لااله الاالله) كل مفهوم مركب لابد من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل مايبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى

لان دلالته على الخطاب العام لاينافى وضعه للواحد اذليس الغرض مخاطبا معينا (**قوله** كل مفهوم مركب الخ) اى لابد للشارع فى علم ان يتصوره بوجه ما امابحده او برسمه او بلازم من لوازمه ليمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع ذلك العلم لكان طالبا للمجهول المطلق وهو محال لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطلق وان يعرف موضوعه وهو مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليتميز ذلك العلم المطلوب عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعتبار ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية فلو لم يعرف الشارع فى العلم ان موضوعه اىّ شئ هو لم يتميز العلم المطلوب عنده مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة فى طلبه وان يعرف غايته بان يصدق بفائدة من فوائده معتدا بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم ليزداد سعيه فى تحصيله اذ لو لم يعرف غايته والغرض منه لكان شروعه فيه وطلبه له يعد عبثا وان يعرف استمداده لجواز توقفه على علم آخر كتوقف علم التفسير مثلا على اللغة والنحو والمعانى والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده كما ينبغى اذا تقرر ذلك فاصول الفقه مركب اضافى كل واحد من جزئيه وضع لغة لمعنى ثم نقل عن مفهومه الاضافى وجعل علما لهذا العلم ومفهومه الاضافى غير صادق على مفهومه العلمى فان مفهومه الاضافى ادلة الفقه ومفهومه العلمى العلم للعلم الخاص ولاشك انه غير صادق عليه ولان الثانى مفرد لاالتفات فيه الى حال الاجزاء من دلالتها على ماوضعت له وانما الالتفات فيه الى مانقل اليه والاول بالعكس كعبدالله علما ومضافاً فله بكل اعتبار من المفهومين حد واشدهما تعلقا بهذا المقام المفهوم العلمى والشارح رحمه الله انما بين المفهوم الاضافى وكان الاولى بيان العلمى لانه المقصود وانما لم يبين المفهوم العلمى لان المصنف ليس مراده الا الاضافى بقرينة قوله ثالثة والرابع القياس فاما حده مضافا فيتوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء الاضافية التى لاتتصور الا بالقياس الى شئ آخر يكون فرعا له والفرع ايضا لايتصور الا بالقياس الى شئ آخر يكون اصلا له فيكون تصور كل منهما مع تصور الآخر لابالآخر فان الاول لايقتضى دورا محالا بخلاف الثانى * والاصل فى اللغة مايبتنى عليه الشئ من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما

(يحذف)

(قوله الاصل مايبتنى عليه غيره) والمراد به ههنا الدليل فان الحكم يبتنى عليه ولا حاجة الى دعوى النقل كما اختاره البعض لان الابتناء بمعناه اللغوى يشمل الابتناء العقلى كما يشمل الحسى

(قوله كما فى قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله) فان فى ذكر اعلم فيه تنبيها على وجوب الاصغاء الى مابعده من انه لا اله الا الله وان كان فيه ضمير شان فى ذكره التنبيه ايضا على وجوب الاصغاء الى مابعده من الجملة المفسرة له بخلاف لفظ المصنف

يحذف لشهرته ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح و لقاعدة الكلية والدليل وكلها تناسب المعنى اللغوى فان المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية والمدلول بالقياس الى القاعدة والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل وذهب بعضهم الى ان النقل خلاف الاصل ولاضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدار يشمل العقلى ايضا كابتناء الحكم على الدليل فيحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه يعلم ان المراد الابتناء العقلى فيكون اصول الفقه ماينتى هو عليها ويستند اليها ولا معنى لمستند الشئ ومبتناه الادلة * ولقائل ان يقول الابتناء العقلى يشمل ابتناء الاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على العلل والافعال على المصادر ونحو ذلك فلا يتخصص ابتناء الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة الى جعل الاصل بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره لان المعنى العرفى وهو الدليل مراد قطعا * والفقه في اللغة الفهم ومنه قوله تعالى (مانفقه كثيرا مما نقول) اى مانفهم قال ابن عطية في تفسيره يقال فقه الرجل بحركات القاف الثلاث فالفتح اذا سبق غيره الى الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية وفي الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ويطلق على الاعتقاد الراجح الذى هو القدر المشترك بين اليقين والظن وهذا اولى هنا * قيل يخرج بقيد الاستدلال ماعلم كونه من الدين بالضرورة كاركان الاسلام فانه ليس من الفقه لانه ليس باستدلالى * واجيب بالمنع وكون الدليل على الحكم قطعيا لايخرج عن كونه استدلاليا فان الاستدلالى اعم من القطعى والظنى والحق ان الفقه بعضه قطعى ثابت بالكتاب والسنة المتواترة وبعضه ظنى ثابت بخبر الواحد والقياس كذا في شرح البديع والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين لان العلم عندهم مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقى قيوده كالفصل * واما حده علما فهو العلم بالقواعد التى تتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية توصلا قريبا فاستنباط الاحكام فصل مخرج لاستنباط الصنائع والماهيات والصفات والشرعية للعقلية والفرعية للاصولية والتفصيلية للاجمالية والتوصل القريب مخرج للعلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادى اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقدر على معرفة استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة المأخذ عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول

مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب فالحج واجب فضم القضية الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه * واعلم ان القاعدة والقضية والاصل والضابط والقانون بمعنى واحد وهو امر كلى منطبق على جزئياته ليعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة كلية يصدق على اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة بان يقال هذا امر وكل امر للوجوب وهذا للوجوب * وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية الكلية من حيث يستنبط منها الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام غاية ما فى الباب ان مباحث الادلة اكثروا هم لكنه لا يقتضى الاصالة والاستقلال * وغاية اصول الفقه وفائدته قوة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من شخصيات الادلة والغاية والفائدة معناها واحد والفرق اعتبارى فكل مصلحة تترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هى العلة الحاصلة على طلب الشئ واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف افادة الادلة لاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم فى غير علم الكلام واما العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والصريح والكناية وغير ذلك واما الاحكام فلان الادلة تتوقف على تصور الاحكام بحقائقها ليقصد ويتمكن من ايضاح المسائل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور لان العلم بثبوت الاحكام متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة للزم الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب والحرمة والندب والصحة والكراهة والفساد والاداء والقضاء ليتمكن من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب مثلا بدون تصور الوجوب وكذا الباقى هذا * واعلم ان المصنف وصاحب المنتخب خالفا مصطلح عامة الاصوليين فى التعبير باصول الشرع لما ذكر الشارح من الفائدة التى قصدها * ونحن قد تكلمنا على العبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية * وموضوعه ذات الله تعالى او الموجود من حيث هو او المعلوم موجودا كان او لا * وفائدته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية هذا والغرض من تعريف سائر العلوم انما هو امتياز المعرف عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا اعطاء الحقيقة لانها مسائله وهى لا تعلم الا بالوقوف عليها

﴿ قوله ﴾

(قوله وهذا القيد لابد منه) مذكورا او محذوفا معتبرا فلا يرد عليه ماقيل ظاهر كلامه يدل على وجوب ذكره وان عدم ذكره مخل وهو ممنوع لان قيد الحيثية مراعى فى الامور التى تختلف باختلاف الاضافات وان لم يصرح به انتهى قال العلامة التفتازانى فى التلويح وقيد الحيثية لابد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره (قوله وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد) ولا ينافيه ماسيجيء من ان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا لاختلاف الجهتين الاول من حيث حجية الاصول فانها متوقفة على معرفة الله تعالى وصدق المبلغ وغير ذلك والثانى من حيث ان عامة العقائد الدينية تؤخذ من هذه الاصول (قوله والفرع مايبتنى على غيره) لابد فيه ايضا من اعتبار قيد الحيثية كما فى تعريف الاصل لكن الشارح رحمه الله ترك التنبيه عليه هنا اكتفاء بما ذكره فى تعريف الاصل (قوله اوالمفعول الخ) رجحه السراج الهندى فى شرح المغنى بان المتبادر من اضافة الاصول الى الشيء ان يكون ذلك الشيء فرعه وقد جزم به المص فى الشرح

وهذا القيد لابد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع مايبتنى على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا) اى بين واظهر * قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اى الشارع وهو الله تعالى اوالرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف اوالمفعول

(**قوله** وهذا القيد) يعنى قيد الحيثية (لابد منه الخ) ظاهر كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد فى تعريف الاصل وعدم ذكره مخل وهو ممنوع لان قيد الحيثية مراعى فى الامور التى تختلف باختلاف العبارات والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا مايحذفون هذا القيد اعتمادا على شهرته وانسياق الذهن اليه * والحاصل ان الدلالة على الحيثية اما صريحة واما التزامية * ولا يقال الحدود لاتتم بدلالة التزام * لانا نقول ذلك قول البعض وعليه لامانع اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة الى الذهن كما هنا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار (**قوله** فان هذه الاصول فرع له) بين ان هذه الاصول فرع بالنسبة الى علم التوحيد لابتنائها عليه واصل بالنسبة الى الفقه فلو لم يذكر قيد الحيثية لانتقض تعريف الاصل بتعريف الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لايحتاج الى ذكره صريحا (**قوله** قال الشراح) المراد شراح هذا الكتاب وغيره (**قوله** بالمصدر) اى الشرع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى الادلة التى نصبها الشارع وهو من اضافة المسبب الى السبب لان الشارع سبب والاصول مسبب عنه (**قوله** وهو الله تعالى اوالرسول) فالله تعالى هو الشارع فى الحقيقة والرسول شارع بحسب الظاهر لانه الذى اوصل الشرائع الينا وهو سبب قريب (**قوله** لكونه) اى الشارع معروفا بيان لكون اللام للعهد (**قوله** تعظيم المضاف) كقولك بيت الله وناقة الله وعبد الخليفة (**قوله** اوالمفعول) اى يجوز ان يراد بالمصدر المفعول اى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التى تثبت المشروعات بها ثم المشروعات تتناول الاسباب والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لامدخل له فى اثبات ماسوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التى تثبت بها المشروعات

(قوله وهذا القيد لابد منه) وان حذفه بعضهم فكثيرا مايحذف قيد الحيثية فى الحدود مع اعتباره فى المعنى ولذا اقتصر على قوله والفرع مايبتنى على

(قوله واضافته) اى اضافة لفظ الاصول ثم ان الانسب بالمقام هو ان تجعل الاضافة على هذا الاحتمال ايضا لتعظيم المضاف فانها مشعرة بكون هذه الاصول مبنى الشرع الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد (قوله اذا لم يمكن حمل المصدر الخ) اذ يريد به امكان الحمل على معناه بلا اعتبار امر آخر فلا يرد عليه ان المثال المذكور مما يمكن فيه حمل المصدر على معناه بطريق الاسناد المجازى قصدا الى المبالغة ولا حاجة حينئذ الى جعله مثالا للمنفى لا للنفى كما قيل (قوله وفى صحاح الجوهرى الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين) بعد ما نبه على ترادف الشرع والشريعة استدل بذلك على كون الشرع ايضا اسما للدين بقى ان الشارح جعله اسما لهذا الدين والمفهوم من كلام الجوهرى ليس ذلك بل الاطلاق كما يشهد له الاستعمال ايضا يقولون شرائع من قبلنا وكان فى شرع موسى عليه السلام

غيره (قوله فيكون اللام فيه للجنس) ويجوز ان يكون للعهد ايضا والمراد مشروعه تعالى او مشروع محمد صلى الله عليه وسلم ورب شئ اضيف الى امرين باعتبارين كما يقول فى القرآن انه قول الله وقول رسوله قال تعالى انه لقول رسول كريم (قوله كما فى قوله رجل عدل) ان كان قيد للمنفى فمسلم اذ يجوز وصف الرجل بالعدل على معناه المصدرى مبالغة على التجوز العقلى وان كان قيد النفى فلا (قوله وههنا كذلك) اى لا يمكن حمل المصدر على معناه ومايأتى من الامر الاظهر فهو لا ينافيه لجواز ان يكون الامر الظاهر كونه مصدرا ولكن من غير حمل على معناه هذا ولكن يجوز ان يكون اصول الشرع بتقدير اصول الفقه الشرع على التجوز العقلى لكنه خلاف الظاهر كما لا يخفى (قوله ليست اصولا لنفس البيان) اى على وجه يكون فرعا لها والا فهى اصول البيان على معنى انها اصول يكون بها البيان لما انها تبين الاحكام لا سيما القياس الذى قد قيل

ويكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما فى قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد صلى الله عليه والسلم كما يقال شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وفى صحاح الجوهرى الشريعة ما شرع الله

كهذا من غير نظر الى ان كل واحد تثبت الجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غيره وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام (**قوله** ويكون اللام فيه) اى فى المصدر للجنس اى جنس المشروعات والاضافة اضافة السبب الى الحكم والدليل الى المدلول * فان قلت لم لا يكون اللام للاستغراق * قلت لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا مدخل له فى اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان يخصص المشروعات بالاحكام وهو الظاهر فيصح جعلها للاستغراق لكن الاصل فيها الجنس (**قوله** وفيه اشارة) اى فى كون الاضافة لتعظيم المضاف اليه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول (**قوله** واضافته) اى المصدر والاولى ان يقال والاضافة كما تقدم (**قوله** لتعظيم المضاف اليه) كقولك استاذى فلان وقولنا الله الهنا ومحمد نبينا (**قوله** وهذا التوجيه) يعنى الذى قاله الشراح الخ (**قوله** وههنا كذلك) اى لم يمكن حمل المصدر على معناه وهو البيان والاظهار لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذى هو معنى الشرع وهو ظاهر ولهذا كان المراد اصول الشارع او المشروع لعدم استقامة حمل المصدر على معناه (**قوله** والاظهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين) اى الاظهر ان يحمل الشرع هنا على انه اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما لانه حقيقة عرفية بخلاف حمله على الشارع او المشروع فانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى (**قوله** يقال شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الى آخره) هذا تأييد لكون الشرع اسما لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بين الشرع والشريعة لانه يقال شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما يقال شريعة محمد اى دين محمد ثم استدل على ان الشريعة هى الدين بما ذكر فى الصحاح فيكون المراد بالشرع

كذا (قوله ولو قيل اصول الفقه لافاد الاضافة الاختصاص) فيه تسامح اذ الاضافة ان افادت الاختصاص تفيدها على جميع التقادير والاوضح ان يقال لتوهم اختصاص الاصول بالفقه لما كانت الاضافة تفيد الاختصاص (قوله فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه) فيه ايضا تسامح ﴿٢٣﴾ لان الاضافة اذا افادت الاختصاص استفيد اختصاص الاصول بالفقه

تعالى لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافاد الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا * ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعانى الفقهية

هو الدين (**قوله** لان الاصول اصول لعلم الكلام) وفيه نظر لانا لا نسلم ان هذه الادلة اصول ايضا بالنسبة الى اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا تكون اصلا له وذلك لان كونها حجة متوقف على معرفة الله تعالى وصفاته من حيث انه اله واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء مرسل للرسل منزل للوحى اليهم مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول نبيا صادقا فيما جاء به من عند ربه وغير ذلك مما لا يعلم الا فى اصول الدين فلو توقف اصول الدين عليها للزم الدور كذا قيل * واجيب باختلاف جهة التوقف فان الكلام يتوقف عليها من حيث الاعتداد به وتوقفها عليه بحسب الذات وتوضيحه ان العقائد الدينية وان اشتغل بها العقل لا يعتد بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول متوقفة على الكلام لتوقف حجتها على وجود البارى وصفاته فالعقائد من حيث الاعتقاد متوقف على الكتاب والسنة المتوقفين عليها بحسب الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف * واجيب ايضا بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب الايمان كما هو مذهب البعض من انه لا وجوب الا بالسمع والشرع متوقف على نفس الايمان فلا دور (**قوله** ولقائل ان يمنع الافادة) اى لا نسلم انه لو قال اصول الفقه افاد التخصيص بالفقه ولئن سلم انه يفيد التخصيص فلا نسلم الافادة مطلقا بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه لا تجاوز منه الى غيره بان لا يكون اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة استنباط المعانى اى الاحكام الفقهية بدلالة المادة اى مادة لفظ الفقه وذا لا ينفى اصالتها لغيره والجواب ان الاضافة الحقيقية تقتضى تخصيص المضاف بالمضاف اليه دون غيره كغلام زيد اذ التخصيص هو التفرد بالشئ دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر ونخصك بالعبادة لا نعبد غيرك ولو كانت الاصول اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة فتامله

ولم تك تلك الاضافة موهمة له (قوله ولقائل ان يمنع الاضافة الخ) قال فى المرآة المراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات لا ثبوت حتى يرد ان الاعتقاديات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لا تترتب على صريح اللام وهى لا تدل الا على الاول كما تحقق فى موضعه انتهى ثم ان ما ذكره من المتمين غير قادح فى اصل المدعى من كون اصول الشرع اعم فائدة فان غاية الامر فيما ذكره هو انه لو قيل اصول الفقه لا يلزم منه فساد وانما تقدح فى قول القائل ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص (قوله بل من جهة استنباط المعانى الفقهية) لو سلم صحة ذلك

انه مظهر لا مثبت (قوله اصول لعلم الكلام ايضا) لا شك فى ان الكتاب والسنة والاجماع اصول لعلم الكلام المسمى بعلم التوحيد والصفات المعرف بالعلم بالعقائد الدينية عن ادلة اليقينية من حيث اثباتها بها وقول الشارح آنفا انها مبنية على علم التوحيد اى علم الكلام لا علم التصوف فان اطلق عليه علم التوحيد اراد به انها من حيث حجيتها مبنية عليه فلا تدافع بين كلاميه (قوله فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه) اذا افادت

بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لايصلح ان يكون اصلا بالاعتبار

(قوله فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع الخ) قال بعض الشراح وهذا الوجه اى كون الشرع بمعنى المشروع هو الراجح اذ احد المتضائفين يضاف الى الآخر من حيث هو متضائف لاالى غيره فيقال اب الابن فاذا اضيف الاصول الى شيء يتبادر الى الذهن ان ذلك الشيء فرع له (قوله والمراد به) اى بالمشروع مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية العملية بخلاف المشروع الذى قاله الشراح اولا فانه يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية (قوله فهو مرادف للفقه) فى كلام صاحب التبيين مايدل على انه ليس مرادفا للفقه فانه قال انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لان المراد من الشرع الاحكام الشرعية بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقه الوقوف على الاحكام المشروعة ولاشك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لاللوقوف عليها فلهذا اختار الشرع دون الفقه انتهى ولاشك ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام الشرعية فكيف يكون مرادفا له (قوله لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة) اى وهى الفقه قلت لاضرورة فى حمل الشرع على الفقه الذى هو مجازه مع امكان حمله على الحقيقة العرفية واستلزامه الفائدة الزائدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصالتها للفقه والحاصل ان العامة باضافة الاصول الى الفقه اثبتوا اصالتها واختصاص فرعيته بها وسكتوا عن اصالتها لغيره لانهم نفوها عن غيره والمصنف بين باضافتها الى الشرع اصالتها له ولغيره الذى سكتوا عنه فمقصد الكل فيما ذهبوا اليه صحيح فان العامة اقتصروا على مااحتاجوا اليه فى هذا المقام وهو بيان ماهو اصول الفقه والمصنف نظر الى عموم اصالتها فاضافها الى الشرع (قوله لايصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور) وهو قولهم انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة الخ واذا كانت اصولا لعلم الكلام فيلزمهم ان يصدقوا نافى هذه القضية وهو قوله والاصل الرابع اذا التقدير واصله الرابع مع انه اصل بعضه على ماقالوا من ان القياس يختص بالفقه دون الكلام فلم يتم الاعتبار الذى ذكره الشراح لعدم صحته فى قوله والاصل الرابع هذا تقدير الكلام ولايخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع مرادفا للفقه واضاف الاصول الى الفقه ايضا اذ المراد بالفقه او الشرع المرادف له الاحكام المشروعة والقياس ليس باصل لجميعها لانه انما يثبت به مالم يوجد فيه نص واجماع بشرائط عرفت فى بابه فكان القياس اصلا

ان يقال الشرع بمعنى المشروع) اى ابين واظهر لماسبق منه ثم انه لايلائم قوله سابقا والاظهر ان الشرع ههنا ليس بمصدر على ان الشرع بمعنى المشروع ايضا يعم الاحكام الفرعية وغيرها بحسب اللغة وتخصيصه فى الاستعمال بالاحكام الفرعية لايحصل الترادف كما لايخفى فانه عبارة عن الاتحاد فى المفهوم الا ان يحمل على التمحل (قوله لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة) وهو افادة كونها ادلة الفقه (قوله لان قوله والاصل الرابع لايصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور) يعنى ان القياس لايكون حجة فى غير الاحكام الفرعية وفيه بحث فان مؤدى هذه العبارة هو كون مجموع اصالة الفروع والاصول هى هذه الاربعة ولايلزم منه صلاحية كل من الاربعة لان يكون دليلا فى كل هذه الاضافة الاختصاص وان هذه الاصول ليست الا للفقه استفيد اختصاصها به ولم تكن تلك الاضافة موهمة له (قوله من وجه آخر) اى سوى الوجه الذى يلزم منه الفساد فى نظر البلغاء وهو الزيادة على قدر الحاجة المستلزمة لترك رعاية مقتضى المقام

منها وهذا ظاهر (قوله فلابد من التنبيه عليه) قال الشارح رحمه الله فيما سيجيء افرد القياس بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط انتهى ولا يذهب عليك ان افراد المذكور تنبيه جلي عليه ومن لا يغنيه المصباح لا يغنيه الاصباح ثم الاظهر ان تعليل افراد القياس بذلك فيما سيجيء مبناه على تعميم لفظ الشرع فلاحق كلامه لا يلائم سابقه (قوله وانما قال اصول الشرع) جواب عن سؤال مقدر هو انه اذا تقرر ترادف الشرع والفقه ولم اوثر ذكر لفظ الشرع على الفقه ثم ان ما ادعاه من وقوع الاصطلاح عليه دون لفظ الفقه ممنوع كيف وقد قال صاحب التحقيق وانما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعامة الاصوليين اذ الاقرب ان يقال ان اصول الفقه له معنى لقبي ومعنى اضافي وهو في اللقبي اشهر ومتى ذكر ذهب نفس السامع اليه من اول الامر ولما لم يكن في اصول الشرع ذلك اوثر في الذكر عليه (قوله واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب) الاعقاب يدل على امرين احدهما التأخير والآخر الذكر عقيبه والتعليل المذكور انما يدل على الاول دون الثاني فان الاجماع والقياس ايضا حجيتهما ثابتة بالكتاب الا ان يقال لم يتعرض لبيان الامر الثاني ههنا لانفهامه من قوله واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما فانه اذا تقرر تأخير الاجماع عنهما تعين ذكر السنة عقيب الكتاب ثم ان الشارح رحمه الله لم يتعرض ههنا لوجه تأخير القياس عن الثلاثة او عن الاجماع فقط لما لم يسبق له ذكر قبل بخلاف الثلاثة قال في التحقيق ولما كانت الثلاثة مع تفاوت درجاتها حججا موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شيء قدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده

المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلابد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح (ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة) قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما (والاصل الرابع القياس) انما اطلقه اختصارا

لبعض الاحكام لا لجميعها فيلزم منه تصديق ما في هذه القضية كما يلزم تصديق مثبتها اذ هي من القضايا التي تجتمع فيها النفي والاثبات بجهتين فمن اثبت اصالته نظر الى البعض الذي يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذي لا يثبت به (**قوله** ولا ان يكون) هو معطوف على ان يكون اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اي الفقه غير مذكور * ولقائل ان يقول يلتزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه ولا يضرنا كونه غير مذكور لان المقام مخصص (**قوله** وانما قال اصول الشرع الخ) جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا قلتم ان الشرع مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح على انه تعيين الطريق وهو غير لازم * (قول الماتن اصول الشرع ثلاثة) * قيل هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لابد له من مستند وذلك اما الكتاب او السنة او القياس فحينئذ دخل في الاقسام الثلاثة فلا فائدة في ذكره * واجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعي بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وفيه نظر سنذكر وجهه قريبا على ان فوائد انعقاده عن السبب لا يخفى لسقوط البحث عن ذلك الدليل كيفية اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله بالاتفاق (**قوله** لانه حجة من كل وجه) لتوقف حجية غيره عليه لثبوتها به قال الله تعالى (وما آتيكم الرسول فخذوه) وقال تعالى (كنتم خير امة) وقال تعالى (فاعتبروا يا اولي الابصار) * ولا يقال حجية الكتاب متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم * لانا نقول الحجية انما تكون بعد ثبوت اصل الايمان وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شيء بخلاف غيره فافهم (**قوله** لتوقف حجيته عليهما) اما توقفه على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فقد قال صلى الله عليه وسلم «ما رآه المسلمون حسنا

(قوله لانه غير مذكور) حيث لم يقل والاصل الرابع للفقه القياس واما انه في حكم المذكور بقرينة ان الكتاب في اصول الفقه وانه افرد القياس بالذكر بعد جعل الثلاثة اصولا للشرع باعتبار المعنى الاعم فبخلاف

بالذكر (قوله اى الاستخراج من النص) الظاهر من الكتاب ليظهر التقابل بالسنة (قوله بعلة الاذى) قال الله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء والاذى النجاسة كذا فى التبيين للاتقانى (قوله قسنا عليها) اى على الهرة فى عدم نجاسة السؤر (قوله قياسا على الوطء الحلال) فانه يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع وحرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوئة على اصول الواطء وان علوا وحرمتها على اولاده وان سفلوا وحرمة امها على الواطء وان علون وحرمة بناتها عليه وان سفلن كذا فى غاية البيان (قوله اوللاشارة الى انحطاط رتبته) الظاهر ان الانحطاط للرتبة متحققة فى جميع الوجوه المذكورة فتخصيصه بذلك ليس كما ينبغى ثم ان الاولى فى ذكر هذه الوجوه هو تبديل او بالواو اذ لاضير فى ان يجعل الداعى الى افراد القياس بالذكر هو مجموع هذه الامور على ماينفهم من كلام المصنف فى الشرح

الظاهر (قوله من النص) اى نص الكتاب بقرينة المقابلة بالسنة (قوله قلنا افرده الخ) حاصل الجواب اختيار انه ليس باصل للشرع يقال ان اصول الشرع اربعة وانما هو اصل للفقه فقط وانت تعلم ان هذا الجواب انما يتم على القول بان الشرع اعم من الفقه وهو قول من عرفه فى بعض الحواشى بانه وضع (كذلك) الهى لما يتعرف العباد منه احكام عقائدهم واقوالهم وافعالهم ممايترتب عليه صلاحهم فى دارى المعاش والمعاد لكن اختيار هذا القول مصادم لما ذكره من ان الاولى مرادفة الشرع للفقه ومناف لما يفهم من ظاهر قوله والاصل الرابع القياس من اصالته لما كانت اخواته اصولا له

وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلى مثال الاستنباط اى الاستخراج من النص قوله تعالى (ولاتقربوهن حتى يطهرن) فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود فى اللواطة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام «الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم» فاذا عرفنا علية الطواف قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا فى الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال لان العلة هى الجزئية وهى موجودة فى الزنا * فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس * قلنا افرده بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط اوللاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه وفرع

فهو عندالله حسن . ولاتجتمع امتى على الضلالة» (**قوله** احترازا عن القياس العقلى) المراد من القياس العقلى القياس المنطقى المركب من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالمراد هنا هو القياس الشرعى وهو تقدير الفرع بالاصل فى الحكم والعلة وقيل هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة كما سيأتى فى محله (**قوله** وهو موجود فى اللواطة فتحرم) بالطريق الاولى اذ الاذى فى المنصوص مجاور يزول ساعة فساعة وفى غيره مستدام لايزول فاذا ترتب الحرمة على الاذى العارضى فعلى الاذى اللازم اولى (**قوله** عليه السلام الهرة ليست بنجسة) الحديث رواه الاربعة من حديث مالك وصححه الترمذى واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة غيران ابن منذر قال لم يثبت (**قوله** قسنا عليها سواكن البيوت) اى قسنا على سؤر الهرة سؤر سواكن البيوت فى عدم النجاسة بجامع علة الطواف وكذا جريان حرمة الربوا فى غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها بعلة القدر مع الجنس (**قوله** قياسا على الوطء الحلال) يعنى ان الوطء الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزناء قياسا عليه بجامع الجزئية الثابتة بالوطء وكذا سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة عدم الاحراز قياسا على سقوط تقوم منافع ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة (**قوله** اوللاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه وفرع بالنسبة الى الثلاثة) لتوقفه عليها فى كل حادثة * قيل فيه نظر لان السنة والاجماع ايضا

بالنسبة الى الثلاثة اولانه ليس بقطعى بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها * فان قلت الآية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعى والقياس بعلة منصوصة قطعى * قلنا الاصل فى الثلاثة الاول القطع

كذلك لتوقف ثبوت حجيتهما على الكتاب كما ذكرت بل الثلاثة فرع بالنسبة الى الكلام كما مر *واجيب بان المراد بفرعيته انه يحتاج الى اثبات الحكم فى الفرع الى الاصل المقيس عليه اذ لم يمكن اثبات الحكم فى الفرع بدون الاصل واذا توقف القياس عليه لم يكن مستندا فى اثبات الحكم فى الفرع فلم يكن اصلاً مطلقاً بل كان اصلاً من وجه دون وجه بخلاف الاصول الثلاثة فانها مستندة فى اثبات الحكم فكانت اصولا مطلقة فانحطت بهذه الفرعية درجته عنها حتى كان مؤخرا عن كل واحد منها فكان فى افراده زيادة فائدة وهى بيان اشتراك الكل فى نفس الاصالة حيث سماه اصلا واشارة الى امتيازه عنها فى الفرعية وانحطاط درجته عنها فى الاصالة ولو قيل الاصول الاربعة نظرا الى نفس الاصالة لجاز لكن لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذى ذكرناه فكان افراده اولى وماقيل فى وجه اثبات فرعية القياس انه لو ذكر مجتمعا للزم اتفاق ماهية القياس بسائر ماهيات الاصول الثلاثة ولم يقل احد بالتساوى ممنوع اذ لا نسلم التساوى ان لو ذكر مجتمعا فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مقولا بالتشكيك بان يقال على كل فرد فرد من الاصول الاربعة ويكون فى بعضها اشد واولى من البعض الآخر فلا يلزم التساوى قال بعض الشراح والاصوب ان يقال انما افرده بالذكر لان جهة الاصالة فيه ضعيفة فان المشروع يتناول الاحكام والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل له فيما سوى الاحكام فانضم هذا الى حجة فرعيته المذكورة وضعف كونه اصلا فافرده بالذكر فتأمل ولا يخفى ان الجواب الاول الذى ذكره الشارح فيه اشارة الى الانحطاط ايضا فلم خص الثانى بذلك فافهم (**قوله** فان قلت) مورد هذا السؤال قوله اولانه ليس بقطعى بخلاف الثلاثة (**قوله** الآية المؤولة) اى كقوله تعالى (ثلثة قروء) وقوله تعالى (اولامستم النساء) والعام المخصوص كـ(اقتلوا المشركين) والاجماع المنقول الينا بطريق الآحاد كقول عبيدة بن السلمان مااجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ كاجماعهم على الاربع قبل الظهر (**قوله** والقياس بعلة منصوصة) كطهارة سؤر سواكن البيوت قياسا على سؤر الهرة فان العلة منصوص عليها فى الاصل وهى الطواف وكقياس حرمة اللواطة على حرمة وطء الحائض فان العلة منصوص عليها فى الاصل وهو الاذى وانما كان القياس بعلة منصوصة قطعيا لعدم الاحتمال بخلاف القياس بعلة غير منصوصة فانه ظنى لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التى استنبطها المجتهد ومع وجود

(قوله وفرع بالنسبة الى الثلاثة)لانه يستنبط منها (قوله اولانه ليس بقطعى) يجوز ان يكون معطوفا على قوله او للاشارة الى انحطاط رتبته وعلى قوله لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فيكون على الاول وجها مستقلا للافراد بالذكر وعلى الثانى وجها آخر لانحطاط رتبته وكلام المصنف فى الشرح صريح فى الاول (قوله فان قلت الآية المؤولة) كان الاولى ذكر خبر الواحد ايضا ههنا ليكون فى الكلام اشارة الى ظنى كل واحد من الثلاثة كما فعله المصنف فى الشرح وكأنه اكتفى بعموم العام المخصوص للسنة ايضا

(قوله والعام المخصوص) اى من الحديث فهو عام مخصوص وانت تعلم قرينة

وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس * فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها * قلنا ذاك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة

الاحتمال تزول القطعية (قوله فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز) هذا السؤال نشأ من قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) وفيه نظر فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لانحطاط درجته عنه لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ كما سيأتي في باب النسخ فكيف تقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وهي نسخ معنى لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تعالى فاطلاق الشارح جواز النسخ به بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفهم من اللفظ وانما ظاهره النسخ المحض * فان قلت ما فائدة قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك * قلت كأنه يقول السنة تتناول هذه الاقسام الثلاثة وقسمان منهما في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلا نسلم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز (قوله اولان الثلاثة الخ) هذا جواب راجع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة والبطلان والجواز والفساد والوجوب ونحوها والمراد بالوصف الخصوص والعموم والتقييد والاطلاق والحقيقة والمجاز والاشتراك ونحو ذلك من القطع والظن (قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم) وذلك لا يمكن الا بتقدير الحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلة الى النص كان الحكم في التقدير ثابتا بالنص كانه بعمومه يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس مظهرا لا مثبتا بخلاف الاصول الثلاثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثباته (قوله كما في الاشياء الستة) وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح فان الربوا كان اولا خاصا بها بتفسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم عمم

(قوله فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب) الظاهر ان منشأ السؤال هو قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فقوله فينبغي ان يفرد ذكرها ليس كما ينبغي لان القول المذكور ليس بمسوق وجها للافراد بالذكر كما لا يخفى (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) ﴿ ٢٨ ﴾ لا كلام فيه عند تحقق التعارض والعلم بالتاريخ وانما الكلام في المصير الى السنة عند امكان العمل بالكتاب فصورة النسخ خارجة عن المبحث لان امكان العمل بالكتاب فيهما ممنوع (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) يريد بالنسخ اعم مما هو المشهور ومن الزيادة على الكتاب فانها نسخ ايضا عندنا وقد جوز ائمتنا الزيادة على الكتاب بالمشهور فلا يرد عليه ان المشهور لا يجوز به النسخ ثم ان تقديم الخبر الواحد على ما ذكره الشارح رحمه الله يكون استطرادا (قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم) قيل فيه تسامح اذ القياس لا يغير الحكم ولكن يظهر انه عام كذا في بعض حواشي التلويح (قوله كما في الاشياء الستة) المذكورة في حديث الربوا وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح فان الربوا كان خاصا بها بتفسيره عليه السلام ثم عمم في كل مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر والجنس كما (في

الخصوص فتأمل (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) فاذا يجوز العمل بهما بالنظر الى غالبها وهو هذان القسمان من غير عجز عن الكتاب لوجوده وان ثبت العجز عنه لكونها ناسخة له

* فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لايجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله * قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطاردة حتى يرد عليها السؤال * فان قلت قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ

في كل مكيل وموزون قياسا عليهما بعلة القدر والجنس (قوله فان قلت الخ) هذا السؤال نشأ من قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم (قوله وهو القطع) اى وصف الحكم الذى يثبته الاجماع هو قطعية الحكم بانه من عند الله تعالى او الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فتكون كالقياس في ان كلا منهما يثبت وصف الحكم لا اصله (قوله وفيه نظر) وجهه انه لو صح ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لانه كان يقول عن وحي ظاهر او خفي او استنباط من النصوص وهو باطل على ان عدالتهم تمنعهم عن الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا لا عن دليل واما الاجماع فيما ذكروا فواقع عن دليل قد استغنى بالاجماع عن نقله وحينئذ فالسؤال باق * واجاب عنه بعض الفضلاء بان اشتراط السنة في الاجماع ممنوع ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان الاجماع في اثبات الحكم يفتقر الى المستند بل يثبت الحكم بنفسه من غير نظر الى المستند كما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو شرع حكما بالاجتهاد والرأى كان ذلك الحكم ثابتا بالسنة التي هي وحي لا بالرأى فكان في اثبات الحكم اصلا مستندا بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم من المستند الى الفرع وهو مفتقر في اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به صفة زائدة للحكم بل يزيل عنه القطعية لا الظنية * واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال بان العلم الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه بخلاف القياس فانه لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل (قوله فالاولى ان يقال الخ) قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاولى لما اجاب به بعض الشراح لكن الشارح لما اجاب بجواب لم يتم قال فالاولى الخ (قوله هذه علة صدرت) وهي قوله اولان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم (قوله لتوجيه كلام واقع) وهو قول المصنف الاصل الرابع القياس (قوله لا علة مطردة) بان يدور الحكم معها وجودا وعدما (قوله حتى يرد عليه السؤال)

اثبات الاصل والوصف والافراد هو عدم اثبات الاصل وماقيل منشأ السؤال قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم ليس بوجه كما لايخفى وجهه (قوله وفيه نظر) وجه النظر ماسيذكره في بحث الاجماع حيث قال بعد ما نقل القول المذكور ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا وماذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار انتهى كلام الشارح رحمه الله هنالك

(قوله فيكون الاجماع مثبتا الخ) انما يتمشى على قول من يقول انه لا ينعقد الا عن خبر الواحد او القياس اذ هو حينئذ يكون مثبتا للقطع بعد حصول الظن بهما لا على قول من يقول انه لا ينعقد الا عن دليل قطعي وظاهر كلام الشارح فيما يأتي يقتضي انه قد ينعقد عن ظني وقد ينعقد عن قطعي (قوله وفيه نظر الخ)

والجواب الحق عن اصل السؤال على مافي بعض الشروح هو ان الاجماع وان احتاج في تحققه الى سند الا انه لايحتاج في الاستدلال به الى ذلك السند بل يثبت به الحكم من غير نظر اليه وتفتيش عنه بخلاف القياس فانه لايمكن الاستدلال به الا بملاحظة هذه الاصول واجاب ابن الهمام عنه بان المحتاج الى المستند

بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة؟ قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلاثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة لقوله عليه السلام «اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم» وجه الحصر على الاربعة ان ماهو الحجة في حقنا ان كان من الله تعالى فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء (اما الكتاب) اللام فيه للعهد وهو ماسبق ذكره

وهو قوله فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر (**قوله** وبآثار الصحابة) او التابعين الذين زاحموا الصحابة في فتواهم ونحو ذلك كالاستصحاب اوقاعدة كلية اواصل باب (**قوله** قصها) اي اخبرها بانها شريعة من قبلنا من غير انكار ونسخ فيلزمنا على انها شريعة لرسولنا فيكون داخلة في الكتاب والسنة (**قوله** والتعامل ملحق بالاجماع) فيكون داخلا فيه والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في الاصول الثلاثة فان القطعي يقدم على الظني كالمتواتر يقدم على الآية المؤولة والاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة وقطعي الكتاب اقوى من ظنيتهما فيكون داخلا في اخذها والعمل بالتحري عمل بالسنة فيكون داخلا فيها والعمل بالآثار راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب راجع الى القياس (**قوله** وجه الحصر الخ) قيل والاحسن في وجه الحصر ان الادلة الشرعية لايخلو اما ان يكون قول الشارع او قول غيره والاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله تعالى هو الكتاب وقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم هو السنة والثاني لايخلو اما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع والثاني هو القياس وفيه شيء لان الاجماع ليس كله قطعيا والقياس ليس كله ظنيا (**قوله** وان كان من غيره الخ) لايقال السنة ايضا من الله تعالى فلا يدل على الحصر لانا نقول المراد عبارة الدليل الذي هو حجة في حقنا وعبارة السنة ليست من الله تعالى بخلاف الكتاب فثبت الحصر (**قوله** والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء) واعلم ان الحصر عبارة عن ايراد الشيء على عدد معين

قول كل واحد وليس قول كل واحد اجماعا بل الاجماع هو مجموع الاقوال المتوقف على كل واحد ولايحتاج المجموع الى مستند (قوله فقد صارت شريعة لنا) في شرح المصنف شرائع من قبلنا انما تلزمنا اذا قص الله تعالى او رسوله بلا انكار وكانت ملحقة بالكتاب او السنة والاقتصار على الثاني كما فعله الشارح قصور لايخفى (قوله عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلاثة) كتقديم القطعي منها على الظني وفي جامع الاسرار للكاكي عمل بالاقوى من الدلائل الاربعة (قوله لانها وردت في جوازه عند الحاجة) كان الاولى طرح لفظ الجواز من البين اذ الكلام ليس فيه ثم ان الامة اجمعت على شرعية العمل بالتحري عند الحاجة فالعمل به عمل بالاجماع ايضا كذا في بعض الشروح (قوله والعمل بالآثار عمل بالسنة لقوله عليه السلام الخ) وفي شرح المصنف وقول الصحابي ملحق بالسنة لاحتمال (وهو)

لان بعضا منع اشتراط المستند الشرعي في مطلق الاجماع انما هو عند بعض* العلماء وفي حق بعض الاحكام فلايكون منعا نافعا الا عند البعض

وهو فى اللغة اسم للمكتوب الا انه غلب فى عرف الشرع على كتاب الله المكتوب فى المصاحف كما غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه (فالقرآن) وهو فى اللغة

وهو اما عقلى مردد بين النفى والاثبات بجزم العقل بملاحظة مفهومه بالانحصار كحصر المتصور فى الواجب والممتنع والممكن واما استقرائى اى مستند الى التتبع والاستقراء سواء كان فى الجزئيات كانحصار اسباب العلم فى الثلاثة واصول الفقه فى الاربعة المذكورة والدلالة اللفظية فى الثلاث والحيوان فى انواعه او فى الاجزاء كانحصار الجسم المركب فى اجزائه من العناصر الاربعة عند القائل بتركبه منها واما جعلى كحصر المصنف مسائل الفن الذى صنف فيه فى عدة ابواب تقتضيه المناسبة التى وقعت فى خاطره وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقى المقابل للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلى بل اللغوى اذ المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها هذا وانما كان الاولى فى هذا المقام الاستدلال على الحصر بالاستقراء لان الدلائل الدالة على الاصالة لم تقسم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة لان المنع يرد على القسم الاخير فى الحصر العقلى بخلاف الاستقرائى * واعلم ان الاستقراء على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال بجميع جزئيات الكلى عليه وهو يفيد اليقين والثانى ان يكون الاستدلال ببعض الجزئيات وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذى لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذى استقرئ ويسمى ناقصا والاول يسمى تاما كاملا (**قوله** وفى اللغة اسم للمكتوب) ان قيل فينبغى ان يكون صفة كالمكتوب قلنا فى العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة كالاله والامام لا من الصفات كالمكتوب ونحوه (**قوله** غلب فى الشرع على كتاب الله تعالى الخ) المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ان يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع مابين الدفتين ولا يدفعه مجرد كون التمثيل بكتاب سيبويه فى مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع فيما سيأتى (**قوله** فالقرآن وهو فى اللغة مصدر بمعنى القراءة) فان قيل كما ان القرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب فى اللغة بمعنى الجمع سمى به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو فى اللغة اسم للمكتوب * قلت هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس بنى للمفعول وهو المنقوش ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب

مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقرو على ألسنة العباد وهو فى هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعله تفسيرا له وباقى الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود فى الحد ولان

ذكره البيضاوى والشارح اختار الثانى لعلة النقل فيه (قوله غلب فى العرف العام على المجموع الخ) المفهوم من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما سياتى لانه مجموع مشخص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع مابين الدفتين وانما قال فى العرف العام لانه غلب فى عرف اهل الشرع على مقدار ثلاث آيات على ماذهب اليه الامامان (قوله وهو فى هذا المعنى اشهر الخ) يعنى لفظ القرآن فى المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر منه فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لايستعمل فى العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقرو اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقرو ولان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقرو اقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للمنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاشهرية والاظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقى * والفرق بين التعريف والتفسير ان التفسير تعريف لفظى بان يفسر الشئ بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر جميع الذاتيات فهو حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات فقط فهو رسم تام والا فناقص (قوله لان المجموع تعريف الكتاب) اى مع كون القرآن بمعنى الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال القرآن بمنزلة الجنس وباقى الكلام قيوده كالفصل ولازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير الدال على الاتحاد وقيل لامدخل لحرف التفسير فى ازالة الوهم المذكور بل الحق انه لو اسند الازالة الى لفظ هو لكان اقرب فتامله (قوله حتى يلزم ذكر المحدود فى الحد) بيان ذلك ان ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لانهما اسمان لشئ واحد فتعريف احدهما تعريف للآخر فاذا جعل المجموع تعريفات للكتاب يلزم منه تعريف القرآن فيكون معرفا وقد جعلته من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القرآن او المكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب فى الحد وهو مجموع فالقرآن الخ وذكر المحدود فى الحد محال لانه يلزم منه تعريف الشئ بنفسه وهو لايجوز لان معرف الشئ يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق

السماع (قوله ولهذا جعله تفسيرا له) قال فيما يجئ قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى فبين كلاميه تدافع ظاهر (قوله لا ان المجموع تعريف للكتاب) اى مع كون القرآن بمعنى كتاب الله تعالى ليظهر اللزوم المذكور (قوله على ماتوهمه البعض) يريد به صاحب الكشف ومن تبعه (قوله وان لم يكن معهودا فى الخارج) الظاهر وان لم يتقدم له ذكر كما لايخفى

(قوله لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف) الاول بالكسر والثانى بالفتح مصححه

على المسبب واذا كان كذلك فلايجوز تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه * فان قلت كل تعريف يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له بنفسه وهو محال * قلت الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فدلالة الحد على اجزاء الماهية بطريق التفصيل ودلالة المحدود عليها بطريق الاجمال وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجهين * احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود * وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال التعريف بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه وهو ظاهر وبيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء هذا * واعلم ان الحد ونعني به المعرف للشيء حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ عن ماهية الشيء وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود كقولك في حد الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولك العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار والغضنفر وشرط الاول والثاني الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ماصدق عليه الحد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع رعاية الكيفية وهذا يسمى عند المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وهذا معنى قولهم كلما صدق المحدود صدق الحد فانه عكس لقولهم كلما صدق الحد صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ماليس بحد وحاصل المعنيين واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفسهما فرق بالعكس في الحد تحقق مساواة الحد للمحدود ثم ماذكره المصنف ليس بحد حقيقي لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو نفسها معنى ذاتي للكتاب على ماهو مقرر في محله

القرآن مصدر بمعنى المقرو على ماتوهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى اللغة كذا فى التلويح ﴿ المنزل على الرسول ﴾ صفة كاشفة للقرآن اى على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عليه السلام

وذكر فيه النقل والكتابة وهما من العوارض فالقران تعريف رسمى للكتاب لانه مرادف له والمنزل تعريف رسمى للقرآن * فان قلت اذا كان القرآن علما مرادفا للكتاب فهو اشهر فى مسماه منه فكيف صح تعريفه بما يعده تعريفا رسميا * قلت لايبعد ان يكون لشئ واحد مفهومان متنافيان يعامل كل بما يليق به والقرآن كذلك فان له مفهومين جزئى وقدمر وانه واقع فى التعريف الرسمى وكلى يتناول الكل والجزء الاستدلالى وهو غرض الاصوليين وانه وقع التعريف الرسمى * واعلم ان تعريف القرآن بما ذكره بالنظر الى مابعد عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والى كونه دليل الحكم واما تعريفه مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز ﴿ **قوله** مصدر بمعنى المقرو ﴾ فيكون جنسا يشمل كل مقرو وباقى الكلام فصلا ﴿ **قوله** كما توهمه البعض ﴾ اراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم ﴿ **قوله** لانه مخالف للعرف ﴾ اى كون القرآن بمعنى المقرو مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله تعالى بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفى بواسطة العرف وقيل لانه مجاز واستعمال المجاز فى التعريف غير سائغ ويجاب بانه تعريف رسمى واستعمال المجاز فيه جائز فالاولى ماذكره الشارح فى تعليل عدم كون القرآن مصدرا بمعنى المقرو ﴿ **قوله** كذا فى التلويح ﴾ فيه ايضا والمشايخ وان كانوا لايناقشون فى ذلك الا انه لاوجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل انتهى ولك ان تقول لانسلم ان كون القرآن بمعنى المقرو خلاف الوجه الصحيح لان ذلك مشهور فى الكلام شائع فى اللغة ظاهر عند قرينة تدل عليه ولو خفى على البعض فذلك لايمنع لان الظهور ليس بشرط عند الكل وفائدة العزو الى التلويح التقوى والاعتماد لان العزو اما ان يكون للتبرى من المعزو اليه او التقوى ﴿ **قوله** صفة كاشفة ﴾ اعلم ان الاصل فى الصفة التخصيص فى النكرات والتوضيح فى المعارف ثم يتفرع على ذلك وجوه وهى البيان والكشف عن حقيقة الموصوف او مجرد الثناء والتعظيم اومايضاهى ذلك من الذم والتحقير والتأكيد ثم الوصف ان كان مبينا ماهية الشئ بان يكون وصفا لازما مختصا به يسمى صفة كاشفة وان كان وصفا مفارقا يسمى صفة مخصصة والاول انما يكون لتمييز الشئ من بين الماهيات المختلفة والثانى

(قوله وبه خرج) اى بمجموع قوله المنزل على الرسول بعضه بقوله المنزل و بعضه بقوله

معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا فى الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن (المكتوب فى المصاحف) جمع مصحف بفتح الميم

من متفقتها فالاول كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله ولا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء كاشف عن ماهية الجسم فانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة والوصف بالمنزل من هذا القبيل فانه كاشف لماهية القرآن ومثال الثانى زيد التاجر عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفته به رفعت الاحتمال (**قوله** وان لم يكن معهودا فى الخارج) اى وان لم يتقدم ذكره فى الخارج يعنى قد يستغنى عن تقدم ذكر المعهود لعلم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الامير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب (**قوله** وبه خرج سائر الكتب السماوية) فيه بحث فانه اذا جعل القرآن هو المحدود ومابعده حده على مانقله عن التلويح واختاره فيكون قوله المنزل على الرسول جنسا ومابعده فصلا وذكر الجنس فى الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين سائر الاجناس لا للاحتراز به عن شئ فالاجناس اصول الماهيات والفصول متمماتها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذوات فكيف يحترز بالمنزل عن سائر الكتب السماوية ولذا قال بعض الشراح قوله المنزل على الرسول جنس يتناول المنسوخ وغيره والوحى المتلو وغيره فلما قال المكتوب فى المصاحف خرج المنسوخ تلاوته وغير المتلو فلم يحترز بالجنس لكن يجوز الاحتراز بالجنس اذا كان بينه وبين الفصل عموم من وجه * لا يقال المكتوب فى المصاحف لا يشمل المنزل وغيره * لانا نقول متواترا اعم من المنزل وغيره فيكون بينه وبين المنزل عموم من وجه وهذا كاف فى الاخراج بالجنس والاولى ان يجعل الجنس وهو نفس المنزل فقط وهو شامل للكتب السماوية والاحاديث القدسية وقولنا على رسولنا فصل يخرج ماعدا القرآن من الكتب السماوية كالتوراة والانجيل ونحوهما لانها لم تنزل على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسولنا فقط والى ذلك اشار بعض الشراح (**قوله** كما انزلت الفاظ القرآن) تشبيه للمنفى وهو منزلة اى ليس نزول الفاظها كنزول الفاظ القرآن لان الفاظ القرآن انزلت للتحدى والاعجاز وليست الفاظ الاحاديث كذلك فلم تكن منزلة على رسولنا بهذا الاعتبار فلهذا اخرجها بقوله على رسولنا * ولقائل ان يقول لا نسلم اخراجها بهذا لان النظر فى التعريفات الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن السياق والسباق ولاشك ان المنزل على الرسول متناول لها فكيف يحترز به عنها فالاولى اخراجها بالمكتوب

على الرسول (قوله لان الفاظها غير منزلة) بخلاف الفاظ القرآن وهذا مبنى على ان يراد من المنزل ما انزل لفظه ومعناه حرفا للمطلق الى الكامل لكنه تفسير للكلام بما لا يرتضيه صاحبه فان المصنف رحمه الله قال فى الشرح اخرج المكتوب فى المصاحف وحيا غير متلو لدخوله تحت المنزل فانه صريح فى خلاف

وفى حق البعض (قوله وبه خرج سائر كتب السماوية) لانها وان كانت كالكتاب منزلة النظم والمعنى الا انها غير منزلة على رسولنا فهى خارجة بقوله المنزل على الرسول ولكن بملاحظة قوله على الرسول لا بملاحظة قوله المنزل لما نص عليه الهندى فى شرح البديع من ان المراد بالمنزل ما انزل نظمه ومعناه بخلاف الاحاديث مطلقا فانها خارجة به لا بملاحظته اما النبوية فلانها منزلة المعنى فقط قال فى الشرح المذكور مع انه لم ينزل معناها ايضا اذ المراد بالمنزل ما كان على لسان جبريل والمعنى ليس كذلك واما القدسية فلانها غير منزلة النظم ولا المعنى لما انها حاصلة عن وحى الهامى (قوله لان الفاظها) اى الفاظ

ذلك (قوله وهو) الضمير للمصحف المدلول عليه بالمصاحف كما ﴿ ٣٦ ﴾ في قول ابن الحاجب المرفوعات

وهو ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله اي على تقدير الاحصان * فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على تصور القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف * قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند

في المصاحف كما فعله بعض الشراح فتأمل (قوله وهو) اي المصحف لان في الجمع مفردا من قبيل قوله تعالى (اعدلوا هو اقرب للتقوى) قيل لا يجوز ان يكون الظرف من هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل الذي تضمنه اعدلوا لا الى فرد من افراد المخاطبين باعدلوا وفيه نظر لجواز عود الضمير الى العدل المفرد الذي تضمنه الجمع على ان الجمع المحلى باللام يبطل عنه معنى الجمعية ويصير معناه الجنس عند البعض وهو ينصرف الى الادنى عند الاطلاق فتكون المصاحف في قوة المصحف قيل ما نسخت تلاوته انما يخرج بقيد المصاحف اذ لم يبق الجمع على معناه بان يكون معناه الجنس ويكون ذكر المكتوب لمحض التعليق اما اذا بقي فلا بل انما يخرج بالمكتوب بان يكون اللام للعهد اي المصاحف العثمانية ويكون الظرف هو المخرج لما ثبت بطريق الاحاد والشهرة وقد يقال لا حاجة الى ذكر الظرف مع متعلقه لان ما يخرج بهما يخرج بقيد التواتر ويجاب بان الاصل في القيود بيان الواقع والاحتراز واقع (قوله يلزم الدور) وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب والاول يسمى دورا مصرحا والثاني مضمرا (قوله لان تصور المصحف الخ) بيان لزوم الدور وتقريره ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن وماهية القرآن موقوفة على ماهية المصحف لاخذه في تعريفه (قوله والا) اي وان لم ترد لم يخرج عن تعريف القرآن ما نسخت تلاوته لصدق تعريف القرآن حينئذ عليه لانه منزل على الرسول صلى الله عليه وسلم ومكتوب في المصاحف في الجملة مع انه ليس بقرآن فلم يطرد التعريف فلم يكن مانعا واذا لم يكن مانعا لم يحصل التعريف لوجود الحد بدون المحدود فكان توقف ماهية القرآن على ماهية المصحف ضروريا لذلك ولا يلزم الدور (قوله قلنا تصور المصحف موقوف الخ) تقرير دفع الدور ان القرآن له مفهومان جزئي وهو المجموع الشخصي الذي بين دفتي المصحف وكلي شامل للكل والجزء وهو الكلام المنزل الخ فتصور المصحف موقوف على تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصي وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا قيل لك ما المصحف فيقال الذي كتب فيه القرآن وهذا معروف عند كل احد

هو ما اشتمل (قوله وبقيت احكامه) هذا التقييد وقع من صاحب الكشف وقلده الشارح رحمه الله ولا يرى له وجه ظاهر والحق تعميم الخروج لما نسخت تلاوته واحكامه ايضا بل هو اولى بالاخراج (قوله والا) اي وان لم يرد بالمصحف ما ذكر بل ما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة وفي كلامه بحث لانه ان اراد به عدم خروج ما نسخت تلاوته بهذا القيد فمسلم ولا محذور وان اراد عدم خروجه عن التعريف مطلقا فممنوع لخروجه بقيد التواتر اشير اليه

الاحاديث مطلقا (قوله حتى يلزم ذكر المحدود في الحد) لا شك ان ذكر المحدود في الحد ولو بمعناه فقد استلزم للدور المهروب عنه لان التحديد للماهية وبها لا للفظ وبه نعم ذكر المحدود بانها بمعناه دون لفظه على وجه التحديد الاسمي جائز وليس من تحديد الشيء بنفسه في شيء ثم الحد عند الاصوليين ما يميز الشيء عما عداه كالمعرف عند المناطقة صرح به المحلي وصرح غيره بانه المعرف عند علماء العربية

(فهو)

الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بمفهومه العامي موقوف على تصور

فهو بديهي لايتوقف على شيء والقرآن بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف لاخذه في تعريفه فلادور لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف انما هي موقوفة على القرآن بمفهومه الجزئي والموقوف على ماهية المصحف انما هو القرآن بمفهومه الكلي والحاصل ان الاصولي لايعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته وان توقف القرآن على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف غير متوقفة على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقف على معرفته لكن معرفته لاتتوقف على معرفة المصحف لانه معهود معلوم معهود بين الناس لايحتاج الى الكشف ورفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف تعريفا للشخصي كما فعله بعض المحققين واما اذا جعله تعريفا للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى البعض كما هو غرض الاصولي واختاره المصنف فلادور لان معرفة المصحف غير موقوفة عليه بهذا الاعتبار وانما هي موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح يدل على انه تعريف للمفهوم الجزئي كما اعلمناك سابقا وهو مناف لقوله بعد قولنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي فتنبه لذلك * فان قلت لم لايفسر المصنف المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو وحينئذ فلادور مطلقا لعدم ذكر المحدود في الحد * قلت ذلك لايدفع الدور لان الوحي المتلو عبارة عن القرآن * فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا قرآنا كان اوغيره وهذا هو الشق المتروك في السؤال الى هنا على ماهو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وسائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والقراءة الشاذة عن التعريف بقيد التواتر * قلنا هو عدول عن الحقيقة الى المجاز العرفي فلايحسن في التعريف ولو قيل في جواب الدور المراد بالقرآن المأخوذ في تعريف المصحف معناه اللغوي لكان حسنا وهذا كثيرا مايقع من انهم يأخذون المحدود في بعض الحدود فيعترض عليهم بالدور فيدفعونه بان المراد بالمأخوذ في الحد معناه اللغوي وان كان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي * فان قلت المكتوب في المصاحف حادث عند اهل السنة خلافا للحنابلة والقرآن كلام الله تعالى وهو ليس بحادث * فالجواب ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت منوطة بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القرآن اسماله واعتبر في حده مايميزه عن المعنى القديم فلهذا عرفه ائمة

في التلويح لايقال يلزم ان لايكون لقوله المكتوب في المصاحف فائدة حينئذ لانا نقول غير مسلم فانه يجوز ان يجعل احترازا عما لم يكتب من القرآن اصلا مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والى هذا

والاصول فلايرد ان الانزال والكتابة عرضيان للقرآن فلا يكون المذكور بعده حداله نعم هو حد رسمي للقرآن كما ان القرآن حد اسمي للكتاب والحد الاسمي ماانبأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا العقار

المصحف فلايلزم الدور * فان قلت فلاحاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع مشخص معروف عندكل احد مقسوم الى سور وآيات فلاخفاء فيه والتعريف انمايكون للماهية الكلية * قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى لان الاصوليين يحثون من القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعى والدليل عليه انماهو آية او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلابد ان يؤخذ القرآن

الاصول بالمكتوب الخ (**قوله** فان قلت الخ) منشأ هذا السؤال من جواب الدور (**قوله** والتعريف انمايكون للماهية الكلية) كالحيوان والانسان بخلاف الجزئى فانه لايعرف لان معرفته لاتحصل الابتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوه كالتعبير عنه باسم العلم والحد لايفيد ذلك لان غاية الحد التام الاشتمال على مقدمات الشئ بدون مشخصاته * ولقائل ان يقول الشخصى مركب اعتبارى هو مجموع الماهية والتشخص فلم لايجوز ان يحد بما يفيد الامرين * وقد يقال ان اقتصر فى تعريف الشخصى على مقدمات الماهية لم يختص بالشخص فلايفيد التميز الذى هو اقل مراتب التعريف فان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها مع بقاء الشخص فلايكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصات وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعنى ذلك الشخص فلايضر عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بمايفيد امتيازه عن جميع ماعداه بحسب الوجود لابمايفيد تعيينه وتشخيصه بحيث لايمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انمايحصل بالاشارة لاغير (**قوله** لان الاصوليين يحثون عن القرآن الخ) قد تقدم ان للقرآن مفهوما شخصيا فى العرف العام وهو مجموع مابين الدفتين فلايطلق على الآية بهذا الاعتبار انها قرآن بل بعضه وان اطلق فمجاز ومفهوما كليا فى عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم يحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم وذلك آية آية لامجموع القرآن فاحتاجوا الى تفصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا الينا بالتواتر وهذا مفهوم كلى لاشتراكه بين الكل وجزئه اشتراكا معنويا فيكون حقيقة فى البعض كماهو حقيقة فى الكل فالآية الواحدة تسمى قرآنا حقيقة كالكل الا ان هذا التعريف ان ابقى على عمومه يتناول حروف المبانى وهى التى يتركب عنها الكلم معانها لاتسمى قرآنا لاعند الاصوليين ولاعند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل مادل على المعنى اظهور ان الانزال ليس الاللاعجاز فحينئذ يتناول حروف المبانى وحروف المعانى من القرآن وهى احد اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات ومافوقها من القرآن

لاتحصل معرفته الابتعيين مشخصاته بالاشارة اونحوها كالتعبير عنه باسم العلم فهو اشارة الى اشكال فى تعريف القرآن من وجه آخر وليس من تتمة الاول (قوله او بعضها) لقد اصاب الشارح رحمه الله فى زيادة ذلك فان بعض الآية قد يكون دليلا كما فى قوله تعالى كلوا واشربوا ولاتسرفوا فان كل كلمة منه دليل مستقل بحكم مستقل وليست بآية وقد استدرك ذلك على صاحب التلويح حيث قال لانهم انما يحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية حتى احتيج فى توجيهه الى ان يقال ان الغرض من تعيين الآية تحرير

الحمر (قوله قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى) ينافى ماذكره اولا من ان المصنف جعل القرآن مرادفا به المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروعلى السنة العباد تفسيرا للكتاب الا ان ذلك مرتضى صاحب التلويح ولذا عزاه اليه واما هذا فمرتضاه (قوله او بعضها) لم يذكره صاحب التلويح وانما اقتصر على ماقبله وصرح ابن الهمام فى تحريره بان ادنى مايطلق عليه اسم القرآن الآية (وهذا)

جانب الكثرة لاتحرير جانب القلة (قوله وهى كونه منزلا على رسول الله عليه الصلاة والسلام الخ) و بيانه ان المراد بالمنزل على الرسول المنزل لفظه ومعناه فلا يصدق على الاحاديث الالهية وسائر الكتب السماوية و بالمكتوب فى المصاحف المكتوب بخط القرآن وبالمنقول بالتواتر النقل بين دفتى المصاحف فيكون جميع صفات المذكورة مختصة ولا حاجة الى ما قيل من ان المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل منها (قوله لانه ليس بمشترك بين الاجزاء) وفيه بحث فان وجوده فى الكل والجزء فى الجملة كاف فى تحقق الاشتراك لا محالة ولا حاجة الى اعتبار شموله لجميع الافراد الا ان يقال المراد ابانة سقوط وصف الاعجاز عن حيز الاعتبار فى التعريف بعدم شموله لكل جزء اذ لو اعتبر فى التعريف لا يكون التعريف جامعا لافراد المعرف وان كان من الصفات المشتركة بين الكل والجزء (قوله اذ الاعجاز انما هو بسورة) المذكور فى جميع الكتب بسورة او مقدارها فالقصر على الاول كما فعله الشارح رحمه الله تعالى قصور الواحدة (قوله مختصة) اى بهما لا باحدهما فلا تناقض ههنا كما لا تناقض فى قوله فيما يأتى وهو من الصفات المشتركة المميزة لان المراد الاشتراك بين الكل والجزء والتمييز للكلى المندرجين هما تحته عن غيره (قوله انما هو بسورة او مقدارها آخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله كذا فى التلويح

فى عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلى يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة بهما وهى كونه منزلا على الرسول عليه الصلاة والسلام مكتوبا فى المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن مفهوم شخصى فى العرف العام وهو الذى قسم الى سور وآيات ومفهوم كلى فى عرفهم الخاص وهو دليل الفقه (المنقول عنه عليه السلام

وهذا هو الموافق لغرض الاصوليين لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرها ليس الا من حيث كونهما دليلا شرعيا كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعى لكن ذلك امر آخر يتعلق بنظر الفقيه لا الاصولى فتنبه لذلك (**قوله** ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء) اذ الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها آخذا من قوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) واقصر سورة فى القرآن ثلاث آيات والجزء يطلق على آية او بعضها فلم يكن مشتركا بين الاجزاء يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة السرخسى قال ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن ثبت العلم به قطعا فتأمل والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته اى جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة قيل ان اعجاز القرآن عرضى لا ذاتى لان الذاتى ما كان داخلا فى حقيقة الشئ ومقوما له كالحيوان بالنسبة الى الانسان والعرضى ما كان خارجا عنها كالضحك بالنسبة الى الانسان ولاشك ان الاعجاز من الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنى الخارجة عن حقيقته فافهم وقد يقال ان معنى القرآن نفسه معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر (**قوله** المنقول عنه نقلا متواترا) ولقائل ان يقول يلزم الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور

نقلا متواترا) وهو ماامتنع فيه تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابى ابن كعب رضى الله تعالى عنه فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد *فان قلت قراءته قد خرجت بقوله فى المصاحف لان قراءته مكتوبة فى مصحفه لا فى المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه *قلنا الالف واللام فى الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله فى المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله فى المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم (بلا شبهة) احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون

المنقول الذى هو القرآن والمنقول متوقف على النقل لاخذه فى تعريفه ويمكن ان يجاب بان هذا دور معى لا دور تقدم اوان المراد بالنقل الاول اللغوى والثانى الاصطلاحى فلا دور (**قوله** الالف واللام فى الجمع للجنس) اذا لم تكن للعهد الخارجى هذا مختار بعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة الالف واللام فى الجمع يكون للاستغراق اذا لم تكن للعهد وسيأتى هذا فى محله (**قوله** فلا يخرج قراءته بقوله فى المصاحف) لان الجنس ينصرف عند الاطلاق الى الادنى لتيقنه ويحتمل الاعلى بدليله ولم يوجد هنا دليل الكل (**قوله** ولئن سلم) ان اللام للعهد وانها لم تسلب معنى الجمعية والمراد بالمصاحف المصاحف العثمانية (**قوله** وكونه للاخراج) اى كون المنقول عنه للاحتراز غير لازم اذ الاصل فى القيود ان يكون للتحقيق وبيان الواقع والاحتراز تابع صرح بذلك سعد الدين التفتازانى على ان مقام التعريف يقتضى زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا القيد احترازا عن التسمية فى اوائل السور وفيه تأمل (**قوله** فاقطعوا ايمانهما) وكذا فصيام ثلثة ايام متتابعات (**قوله** لانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر) يعنى فلم يحصل الاحتراز عنه بقوله متواترا لدخول المشهور فى المتواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة لكونه احاد الاصل فنفاه بقوله بلا شبهة وفرق ما بين قراءتى ابى وابن مسعود تلقى العلماء بالقبول والعمل بالثانى دون الاول فسمينا به الثانى مشهورا دون الاول (**قوله** واما على قول غيره) وهو من يقول ان المشهور قسم من الاحاد اوقسم برأسه بين المتواتر والاحاد *وقوله بلا شبهة يكون تأكيدا وهذا الموضع صالح للتأكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وقيل انه للاحتراز عن المشهور على قول غير الجصاص ايضا لان المشهور لما كان متواتر الفرع شمله قوله متواترا

(قوله قلنا الالف واللام فى الجمع) ويمكن ان يجاب ايضا بمنع قول السائل لان قراءته مكتوبة فى مصحفه لا فى المصاحف بان يقال لا نسلم ذلك بل كل من كتب من مصحفه كتب كذلك كذا فى شرح الاكملى (قوله ولئن سلم انها خرجت بقوله فى المصاحف) ناظر الى قول السائل فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه ولا تعلق له بدفع اصل السؤال فان منشأه هو قوله قبيله وبه تخرج قراءة ابى والتسليم المذكور يؤيده كما لا يخفى (قوله ولكن فيه شبهة) ليس من تتمة قول الجصاص فان المشهور لا شبهة فيه عنده بل يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده كما سيجىء فى مباحث السنة وبه يتبين ان الاعتبار بقول الجصاص انما هو فى تعميم المتواتر لا فى اخراج المشهور بقولهم لا شبهة فيه حتى يلزم ان يكون التعريف على رأيه دون رأى الجمهور (قوله ويكون

(لكن)

تأكيدا * ومما يورد على التعريف التسمية فى اوائل السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ماهو المشهور من مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور

لكن فيه شبهة لكونه احاد الاصل فاخرج بقوله بلا شبهة (**قوله** ومما يورد على التعريف) اى على طرده التسمية فان الحد صادق عليها لانها مكتوبة منقولة بطريق التواتر وليست بقرآن على ماهو المشهور من مذهب ابى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى كثير من كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية على قول المتأخرين فلا ترد على التعريف لان قوله بلا شبهة احتراز عنها يعنى لان الخلاف يورث الشبهة فلا يكون الحد صادقا عليها فتأمل (**قوله** فى اوائل السور) يحترزبه عن التى فى سورة النمل فانها قرآن بالاجماع (**قوله** لانه لم يكفر جاحدها) علة لعدم كونها قرآنا لانها لوكانت قرآنا لوجب اكفار منكر قرآنيتها لانه انكار للقطعى كمنكر قرآنية الباقى ومنكر احد الاركان واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار واذا بطل اللازم بطل الملزوم وفيه نظر اذلايلزم من عدم اكفار منكرها عدم كونها قرآنا لان انكار القطعى انمايكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين فى زعمهما اوالمراد بالشبهة مايشبه الدليل وليس بدليل ولوفى اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لايطلع عليها الا بامعان النظر مثلا دليل الشافعية فى هذه المسئلة وهى كون البسملة آية من الفاتحة ومن كل سورة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل فى الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا فى الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا لخفاء فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية واذا قوى عند كل فريق الشبهة من الطرف الآخر لايلزم التكفير (**قوله** انها من القرآن على ماهو الاشهر الصحيح من مذهبه) هذا ماذهب اليه المتأخرون من ان الصحيح من المذاهب انها فى اوائل السور آية من القرآن وان لم تكن من السور * فان قلت فعلى هذا لايكون فيه شبهة * قلت بل فيها شبهة ايضا لكن الشبهة التى هنا غير الشبهة التى هناك كما سنذكرها (**قوله** انزلت للفصل بين السور) كما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان لايعرف ختم سورة ولا ابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبرائيل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم فى اول كل

تأكيدا) وهذا الموضع صالح للتأكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر (قوله فى اوائل السور) احتراز عن التى فى سورة النمل (قوله على ما هو المشهور من مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى) هو قول المتقدمين وما سيجيء من الصحيح هو قول المتأخرين (قوله لانه لم يكفر منكرها وانتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم (قوله والجواب انها من القرآن الخ) واجاب عنه القاآنى بان قيد الحيثية معتبر فى الحدود وانما لم يطرد الحد لو لم يكن المراد من الكتابة الكتابة على انه قرآن وليست التسمية كذلك بل كتابته للفصل والتبرك بها وورد بان معنى اعتبار قيد الحيثية فى التعاريف هو ان يجعل اطلاق اسم المحدود على ما صدق عليه الحد من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فانما يكون قولنا الحمد لله رب العالمين قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم تكن القيود الثلاثة معتبرة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحيثية ان تكون مكتوبية مثلا من حيث انه قرآن كما زعم فانه عكس المقصود على ان الفصل والتبرك بها لايمنع قرآنيته لان

النزول لذلك (قوله لمكان الشبهة فى كونها قرآنا) المراد بالشبهة ههنا هو مايشبه الدليل وليس به فى نفس الامر ولوكان فى اعتقاد الخصم وازالة تلك الشبهة لما كانت محتاجة الى الامعان لخفاء فسادها بعد المتمسك لها معذورا حتى لايكفر كما لايكفر المؤول وهى ههنا مايزعمه المنكر من حيث انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على صدر الكتب ويذكر عند كل امر ذى خطر

ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اوائل السور ولا من اواخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة فى كونها قرآنا ولم يجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف

سورة * فان قلت هذا يلائم مذهب الشافعى رحمه الله فان تكرار النزول يقتضى تعدد القرآنية * قلت القول بتكرره لايقتضى القول بتعدده كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرآنيتها (قوله ولهذا كتبت بخط على حدة) علة لكونها انزلت للفصل وعلل بعض الشراح بما قاله المتأخرون من انها آية فى اوائل السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار مع المبالغة بتوصيتهم لتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين وقد يقال ومع ذلك لايفيد القطع بما قاله المتأخرون بل الظن صرح به ابن الحاجب (قوله وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة) جواب عما يقال لوكانت قرآنا على الصحيح من المذهب لوجب الاكفار من انكر قرآنيتها لكونه منكرا للقطع واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار لمكان الشبهة فى كونها قرآنا لاشتباه الآثار واختلاف العلماء فان مالكا رحمه الله يقول انها ليست من القرآن الا فى النمل فانها بعض آية فيها وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من الاكفار (قوله ولم يجز بها الصلاة) جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ظاهر واما تقرير الجواب هو ان وجوب قراءة القرآن ثبت بنص لاشبهة فيه ولاتؤدى الا بقرآن لاشبهة فيه فى كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك لان الصحيح من مذهب الشافعى انها مع مابعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة فى كونها آية تامة فلا يتأدى بها الغرض المقطوع به وهذا الجواب مبنى على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشى فى شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلاة عند ابى حنيفة رحمه الله لكن الصحيح هو الاول (قوله لشبهة الاختلاف) الفرق بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف مالم يكن مستندا الى دليل والاختلاف ما استند الى دليل ولذا ينفذ القضاء بالحكم فى الثانى

لايقال اذا كانت فى التسمية بشبهة يلزم خروجها عند تعريف القرآن بقولهم بلا شبهة مع انها من القرآن على ما هو الاصح من مذهب الامام لانا نقول الشبهة المنفية فى التعريف ماهو من جهة النقل ولذا جعلوا قولهم بلا شبهة احترازا عن المشهور وتأكيدا لقوله متواترا ولا شبهة فى انعدام تلك الشبهة فى التسمية عند الامام والا لم يقل بكونها قرآنا واما المذكورة ههنا فليس المراد بها الا ماذكرناه (قوله ولم يجز بها الصلاة) على ان الامام التمرتاشى ذكر فى شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها تجوز الصلاة عند ابى حنيفة رحمه الله وان كان الصحيح هو الاول كذا فى الكشف (قوله لشبهة الاختلاف فى كونها آية) فانها وان كانت آية تامة عند الامام لكن الصحيح من مذهب الشافعى رحمه الله انها مع مابعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة فى كونها آية فلا يتأدى به الغرض المقطوع به كذا فى الكشف و التلويح وفيه بحث لان هذا يقتضى ان لاتجوز الصلاة باول كل سورة الى رأس الآية لان الآية التامة على ماذكروه من مذهب الشافعى رحمه الله هو التسمية مع مابعدها الى رأس الآية

(دون)

في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت لقصد التيمن لجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة (وهو اسم للنظم والمعنى) وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن

دون الاول (قوله واما قراءة الجنب والحائض فانما جازت لقصد التيمن) جواب سؤال وكل من السؤال والجواب ظاهر ﴿فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا الجواب للشبهة المذكورة ايضا ﴿ قلت تلك الشبهة لا يورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط هنا تركهما ﴿ فان قيل فينبغي ان لا يعتد بقصد التيمن والتبرك جواز تلاوتهما له لانه ايضا مناف للاحتياط ﴿ قلنا مقارنة القصد لا يورث مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لابد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم المعرف على ماقصد عليه المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآنا لو اعتبر فيه قيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية بالتواتر فاذا قيل ذلك شكراً لم تكن القيود الثلاثة معتبرة فيه فلم يصدق المحدود وهو القرآن لعدم صدق الحد عليه ﴿قوله في المتن وهو اسم للنظم والمعنى﴾ المراد المنظوم والمعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح ﴿ واعلم ان المصنف جعل الكتاب اسما للنظم والمعنى وصاحب المنتخب جعله النظم والمعنى وبينهما تناف ﴿ قال بعض الشراح ولما جعل القرآن بمعنى المقرو قال هو اسم للنظم والمعنى باحكام الاسم ولم يقل وهو النظم والمعنى كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقروا فجعل المقرو اسماله انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يكون اسما للمعنى وليس اسما للنظم لان المقرو هو حقيقة النظم لا ما هو اسم له فتأمل (قوله وفي ذكر النظم دون اللفظ الى آخره) فان قلت كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر ففي كل منهما سوء ادب فينبغي الاحتراز عن كل منهما ﴿ قلنا اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقته جمع اللآلي في السلك ثم استعمل في الشعر مجازاً لافتقاره الى حسن ترتيب لتحصيل الوزن بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعمال النظم اولى رعاية للادب واشارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر ففيه استعارة لطيفة ﴿ ولقائل ان يقول المشبه به لابد ان يكون اعلى مرتبة من المشبه في وجه الشبه حتى يصح التشبيه ولا يمكن القول بهذا في هذا المقام فالاولى في تعليل العدول عن اللفظ الى النظم

فليتأمل (قوله وانما جازت لقصد التيمن) وهي حينئذ ليست بقرآن لان قيد الحيثية معتبر في تعريفه على ما نبهناك عليه قبل اسطر (قوله الذي هو الرمي لغة) كذا في الكشف وغيره وفي التوضيح لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم وهو الظاهر من كلام صاحب الاساس لانه جعل لفظ النوى حقيقة ولفظت الرحى الدقيق مجازا (قوله رعاية للادب) تعليل للعدول عن اللفظ وقوله لان النظم تعليل لاختيار النظم (قوله جمع اللآلي في السلك) المفهوم من كتب اللغة هو عدم اختصاص حقيقة النظم باللآلي قال في القاموس النظم هو التأليف وضم شيء الى آخر وفي المجمل نظمت الخرز نظما لكن ذلك غير قادح حينئذ فيما ذكره القوم من ان فيه اشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر فان مدعاهم هو الايهام وكون اكثر استعمال النظم في اللآلي كان في ذلك

(قوله فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن) ممنوع وماذكر انما يفيد كون التعريف بتقريب خاص القرآن لا الاقتصار عليه وقد قيل كان حق هذه المباحث ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قال المصنف رحمه الله فى شرح منتخب الاخسكتى بعدما ذكر نكتة الايثار النظم على اللفظ ولايشكل علينا ذكر اللفظ فى تعريف الخاص والعام لان ذكر التحديد لايختص بالقرآن انتهى (قوله فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء) فيه ان المصنف رحمه الله قال فى شرح منتخب الاخسكتى ان مشايخنا رحمه الله انكروا اطلاق اسم اللفظ على القرآن بان يقول قائل لفظ القرآن هذا وفلان يلفظ بالقرآن والتوقيف ورد بالقراءة والتلاوة لا باللفظ الموهم بمعناه الموضوع له انتهى قال الرضى فى شرح الكافية واللفظ خاص بما يخرج من الفم من القول فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله انتهى ولا يذهب عليك ان الفرق المذكور انما هو فى المكتوبة فى المصاحف لا المعنى القائم بذاته تعالى الا ان يجعل اطلاقه (قوله بانفس الجواهر) بفتح الفاء اى بنفيسها لابأشدها نفاسة اذلادليل عليه اوبضمها (يعنى) فيما قيل اى بها انفسها (قوله فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن) انما تم هذا اذا كان تقسيم المصنف تقسيما لنظم القرآن ومعناه وهو ممنوع لاطلاق قوله وانما يعرف احكام الشرع عن تقييد الاحكام المتعلقة بالقرآن وكون هذا الاطلاق قاضيا يكون ضمير اقسامها عائدا الى النظم والمعنى مرادا بهما مطلقهما على الاستخدام لا نظم القرآن ومعناه خاصة مع ان الانفع اعتبار التقسيم لمطلقهما (قوله فالاولى) منشؤه ان اللفظ مساو للنظم فى جواز الاطلاق على نظم القرآن

بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ فى تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص وغيره مطلقا لامن حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا فى شرحى المنار افاضة الانوار وجامع الاسرار * ولقائل ان يقول المصنف قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لامحالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلامنا فى المكتوب فى المصاحف

رعاية الادب فقط (قوله وانما ذكر اللفظ الى آخره) جواب سؤال بان يقال قد قلتم فى ذكر النظم دون اللفظ رعاية للادب وهذا لايتم لانه ذكر اللفظ فى تعريف الخاص وغيره فلوكان العدول من اللفظ الى النظم لما ذكرتم لم يذكر اللفظ فى تعريف الخاص وغيره لانهما من اقسام القرآن فتقرير الجواب ظاهر من الشرح * وقوله مطلقا اى سواء كان من الكتاب اوالسنة (قوله كذا فى شرحى المنار افاضة الانوار وجامع الاسرار) افاضة الانوار وجامع الاسرار بدل كل من كل من شرحى * والانوار للشيخ اكمل الدين شارح الهداية * وجامع الاسرار للكاكى شارح الهداية ايضا (قوله ولقائل ان يقول) اعتراض على ماذكر فى هذين الشرحين * وحاصله ان يقول ماذكرتم من جواب السؤال المقدر لايتم اذلانسلم انه تعريف للخاص المطلق بل تعريف لخاص القرآن لان النظم هو المقسم والمقسم انما يتناول اقسامه لاغير فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم لرعاية الادب * ويمكن ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ فى تعريف الخاص وغيره لان المراد منه المفردات لاالمركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل يتعين استعمال اللفظ لشموله المفرد والمركب بخلاف النظم لاختصاصه بالمركب كما سنذكره (قوله فالاولى ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز الخ)

على الكلمات المكتوبه لكونها مما يتلفظ بها الانسان وان لم تكن ملفوظة بالقياس اليه تعالى كما فعلوه فى تعريف الكلمة ثم الظاهر ان ما يتضمن اطلاقه فى حقه تعالى على نوع سوء ادب لايجوز اطلاقه ولذا قال المصنف رحمه الله فيما نقلنا عنه ان مشايخنا انكروا اطلاق اسم اللفظ على القرآن فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل فى حاشيته على التلويح حيث قال بعد ما نقل الكلام المذكور من الشارح ولا يذهب عليك ان منشأ قوله فالاولى عدم الوقوف على ان الكلام ﴿ ٤٥ ﴾ فى رجحان النظم على اللفظ فى هذا المقام لا فى عدم صحة اللفظ

لا المعنى القائم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لايكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر فى القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى * لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى

يعنى ذلك انما يكون باللفظ الحادث فلا فرق بين اطلاق اللفظ والنظم والحاصل ان مراد القوم بالنظم فى هذا المقام هو اللفظ حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحوه لان الموصوف بها هو اللفظ دون النظم واختيارهم النظم عليه رعاية للادب نظرا الى الاصل كما بيناه قريبا مع ما فى النظم من حسن الاستعارة والاشارة الى مناسبة الالفاظ وتناسق المعانى بخلاف اللفظ وانما قيدنا بهذا المقام لان النظم يطلق ويراد به الشعر او المعنى المصدرى او اللفظ المرتب المعانى المتناسق الدلالات فليساها على السواء فى حد ذاتهما فاطلاق الشارح التسوية فيه التأمل الا ان يقال مراده التسوية ههنا (**قوله** لا المعنى القائم) ظاهره انه لو كان كذلك لكان اطلاق النظم متعينا دون اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك لا يصح اطلاق النظم على جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الحادث المؤلف لكن ذكر فى شرح العقائد ان الكلام النفسى يعبر عنه بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية المدلول باسم الدال وانما قال لان كلامنا فى المكتوب الخ لان غرض الاصوليين الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعى وذلك انما يكون باللفظ الحادث الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المجرد والتحقيق ان القرآن اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم وبين اللفظى الحادث المؤلف فيكون حقيقة فيهما (**قوله** ولم يرد به) ابتداء كلام لا تعلق له بذلك الاول (**قوله** بل نظم دال على المعنى) يعنى المراد بقولهم انه اسم للنظم والمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ

فيه (قوله لا المعنى القائم بذات الله تعالى) فيه ان المذكور فيما سبق من توجيه العدول عن اللفظ الى النظم برعاية الادب ليس مبناه على ان يراد بالقرآن ذلك حتى يفيد منعه كيف وحينئذ اطلاق النظم ايضا غير جائز (قوله ولم يرد به) ابتداء كلام ولا تعلق له بما قبله (قوله لان المعنى لا يكتب) وقد ذكر فى تعريف القرآن المكتوب فى المصاحف (قوله بل نظم دال على المعنى) الحاصل ان المعنى مأخوذ فيه بطريق القيدية لا بطريق الجزئية وهذا كما جعل فخر الاسلام رحمه الله العمل مأخوذ فى علم الفقه لا بطريق الجزئية اذ المركب من العلم وغيره لا يصدق عليه العلم بل جعله مأخوذا فيه بطريق القيدية

كيف وانه بمعنى الرمى لغة على ما قرره آنفا نعم لو اطلق لفظ اللفظ على الامر القائم بذات الله تعالى على القول بانه معنى غير لفظ او معنى ولفظ لا ترتيب فيه مع انه لا يطلق على واحد منهما لفساد اطلاقه عليه لكان فيه سوء ادب لكن هذا لا ينافى سوء الادب فى اطلاقه على النظم الدال على ذلك المعنى من حيث هو دال عليه غاية ما فى الباب ان يكون سوء الادب فى اطلاقه على ذلك المعنى

(قوله وفيه رد على من زعم ان المعنى المجرد قرآن) اى فى قولهم اسم للنظم والمعنى حيث ذكر النظم ايضا فان مؤدى هذه العبارة على مابينا اما جزئية المعنى اوقيدية وايا ما كان يحصل بها الرد المذكور اما على الاول فلان القرآن ان يكون حينئذ هو مجموع النظم والمعنى لامجرد المعنى واما على الثانى فلان القرآن يكون حينئذ هو النظم الدال على المعنى وليس المراد كون الرد بخصوصية هذا التعبير فلا يرد عليه ان ذلك يحصل ايضا بان يقال القرآن اسم للنظم الدال على المعنى فان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة ولاحاجة حينئذ فى الجواب الى ماقيل المراد رد ذلك على وجه يتضمن توجيه القول المشهور للامام ابى حنيفة رحمه الله كما هو اللائق ولذلك عدل عما هو الظاهر وهو قولنا هو النظم الدال على المعنى فانه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرضه رحمه الله فانه مستبعد جدا (قوله وهو مذهب ابى حنيفة) هو ايضا داخل فى الزعم (قوله فقال وهو اسم للنظم والمعنى) يعنى عند الامام ابى حنيفة رحمه الله ايضا (قوله الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلاة) اى فى حالة العجز والاختيار اقوى (قوله وهو مذهب ابى حنيفة) ليس هذا من كلام الشارح ليكون مسيء الادب فى حقه بل هو من جملة مقالة الزاعم بدليل قول (مادام) صاحب التحقيق ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابى حنيفة رحمه الله (قوله فقال وهو اسم للنظم والمعنى) اى فقال المصنف ردا لذلك الزاعم (قوله الا انه الخ) كالاستدراك بالكن عما قبله

ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيامة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابى حنيفة ولهذا جوز القراءة بالفارسية فى الصلاة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلاة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال

والمعنى ومقصود المشايخ من قولهم هو اسم للنظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه رد لمن زعم الخ* فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفع ذلك ايضا* قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابى حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه كلامه* فان قيل لاوجه لكونه ركنا فضلا عن كونه ركنا اصليا لما عرف من ان معنى النظم والمعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة* قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر كيفية اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا (**قوله** وفيه) اى فى قوله وهو اسم للنظم والمعنى (**قوله** وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله) متعلق لمن يزعم لانه ابتداء كلام ولو قال عند ابى حنيفة رحمه الله لكان اظهر فتامل (**قوله** فقال) اى المصنف هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لكونها تفصح عن شرط مقدر والتقدير اذا كان كذلك وهو ان بعضهم زعم ان المعنى المجرد قرآن فقال وهو اسم للنظم والمعنى اى فى قول علمائنا جميعا ردا لذلك الا ان اباحنيفة رحمه الله لم يجعل النظم ركنا لازما فى جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فان مبنى النظم على التوسعة والحاصل ان سقوط لزوم النظم عند ابى حنيفة رحمه الله رخصة اسقاط كمسح الخف ورخصة الاسقاط لايختص بالعذر كذا قيل وفيه بحث لانا لانسلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة ترفيه وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام رخصة الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما فى المسافر المتيمم ولايشرع غسل الرجل للماسح على الخف

صاحباه فی حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول

مادام متخففا وههنا ليس كذلك اذلو قرئ بالعربية يجوز ويسقط الفرض بالاجماع بل هو اولى لسلامته عن الخلاف فتأمل وفی قوله فی حق جواز الصلاة اشارة الى ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القراءة به النظم لازم كالمعنى *فان قيل على قول المتأخرين يجب سجدة التلاوة اذا تلاها بالفارسية ويحرم مس مصحف كتب بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القرآن بالفارسية عليهما فقد جعل النظم غير لازم ومن ذلك ايضا فلا يصح قول الشارح فی حق الصلاة * قلنا الشارح بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم فی ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصلى وهو المعنى قيل الخلاف فی الفارسية لا غير لانها قريبة من العربية فی الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق والصحيح ان الخلاف فيما عدا العربية مطلقا (**قوله** والاصح انه رجع عن هذا القول) كما روى نوح بن مريم عنه قال فخر الاسلام لان ماقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا لانه وصفه بالعربى * قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت فلا يفيد قوله لانه وصف المنزل بالعربى لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه فی زبر الاولين وقوله بلسان عربى ليس بقاطع فی تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله تعالى (انى زبر الاولين) يجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله تعالى (انى زبر الاولين) على حالة الصلاة لانها حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب الرقة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلاة *واقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل من القول اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه فی زبر الاولين فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه فی زبر الاولين لكن لا بمعنى كونه معناه فيها لان ذكر القرآن الذى هو عبارة عن النظم الذى هو دال على المعنى وارادة مجرد معناه خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بظاهر بل الظاهر ان ذكره مثبت فی الزبر فانه وان كان مجازا لكنه لشهرته كاد يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان فی دفتر الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى (وكل شئ فعلوه فی الزبر) فان الثابت فی دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل بذلك ماذكره بقوله ولئن سلم

(قوله لانها حالة المناجاة مع الرب) والمناجاة تحصل بالمعانى والضمير فی لانها للصلاة

كما روى نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة فى المصاحف او جواز الصلاة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى المتعلقة بالقرآن ﴿ وانما تعرف احكام الشرع ﴾ اى الاحكام الثابتة فى الشرع

الخ ﴿ **قوله** لانه يلزم منه بطلان تعريف القرآن الخ ﴾ تقريره ان الامام بعدما لم يجعل النظم لازما فى حق الصلاة واقام العبارة الفارسية مقامه لايخلو اما ان يكون العبارة الفارسية قرآنا اولا فان كان الاول بطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة فى المصاحف ولا منقولة عن الرسول وان كان الثانى يلزم جواز الصلاة بلا قراءة واللازم باطل والجواب انا نختار الاول واللازم انما يلزم ان لو لم يعتبر الامام الفارسية خلفا للنظم وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المكتوب المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا فيدخل الفارسية فى التعريف ونختار الثانى واللازم المذكور انما يلزم ان لو تعلق جواز الصلاة بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر) على وجوب رعاية المعنى بدون النظم لدليل لاح له * فان قيل يلزم فى الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة النظم العربى المنقول مجاز فى غيره * اجيب بانه محال لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم فى المجاز بالقياس اودلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى كذا ذكره بعض المحققين ولك ان تقول الزيادة على الكتاب بالقياس لايجوز لانها فى معنى النسخ والجواب ان الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا فى مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلاة لامعناه الظاهر والمعنى والله تعالى اعلم اقيموا ما تيسر من الصلاة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو مادون الآية وحينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس واجاب الشراح ايضا عن كل واحد من الشقين * اما عن الاول فبان يقال نختار ان يكون قرآنا قوله بطل التعريف قلنا بطلانه لايضر ابا حنيفة رحمه الله لوجود القرآن فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم مع عدم جواز هذا الحد والتعريف بالنسبة الى ما ذهب اليه ان يقال القرآن هو مانزل به جبرائيل عليه السلام على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ولم ينسخ نظمه * واما عن الثانى فبان يقال نختار ان لايكون قرآنا قوله لزم جواز الصلاة بلا قراءة قلنا جواز الصلاة لاشتماله على معنى القرآن بطريق الترجمة لا التفسير بالحاقه بالمنصوص عليه دلالة فان وجوب القراءة باعتبار التذكير والترغيب والمترجم مثل المنصوص بالنسبة الى اهله فيلحق به ﴿ **قوله** فى المتن وانما تعرف احكام الشرع ﴾ قيل كان الواجب ان يقال ومايتعلق بها لكن لما ذكر

واما ان لا يكون فيلزم جواز الصلاة بدون القرآن وبهذا التقرير يتبين ان قوله لانه اسم للنظم ركيك جدا (قوله بطلان تعريف القرآن) تعليل للرجوع بلزوم ذلك مبنى على تحقق التعريف المذكور فى زمن الامام رحمه الله وهو غير ثابت (قوله لان الفارسية غير مكتوبة فى المصاحف) وكذا غير منزلة وغير منقولة نقلا متواترا

(قوله كما روى نوح بن مريم) هو ابو عصمة نوح بن مريم بن يزيد بن عبدالله ابن عصمة المروزى عالم اهل مرو قال البرهان الحلبى فى كتابه الكشف الحثيث فيمن رمى بوضع الحديث وهو نوح الجامع لانه اخذ الفقه عن ابى حنيفة وابن ابى ليلى والحديث عن الحجاج بن ارطاة وغيره والتفسير عن الكلبى ومقاتل والمغازى عن ابن اسحق الى ان قال قال الحاكم وضع ابو عصمة حديث فضائل القرآن الطويل

المتعلقة بالقرآن احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة فى القرآن لان نظارهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرها (بمعرفة اقسامهما) اى اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة

الاحكام وهى دلالة على العلل والاسباب والشروط بالالتزام اختصر الكلام تعويلا على فهم الاذكياء (قوله المتعلقة بالقرآن) احترز به عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا تتوقف على معرفة اقسامها (قوله واحترز به) اى بقوله احكام الشرع الخ * لا يقال ليس شئ من القرآن لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهى متعلقة لجميع عبارات القرآن فكيف يصح الاحتراز * لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم يثبت معرفتها بالجميع بل يثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فيصح هذا الاحتراز (قوله والمراد بالحكم هنا المحكوم عليه) اعلم ان الحكم يطلق فى العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه بالايجاب والسلب وفى اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفى اصطلاح المحققين من اهل المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهذا الاخير ليس مرادا ههنا والظاهر ان المراد بالحكم ههنا المحكوم وهو ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة فهو من الاطلاق المصدر على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق والشرع اما بمعنى الشارع فيكون المعنى محكومات الشارع اى الآثار الثابتة بخطاب الله تعالى او بمعنى الشريعة والدين الحق فيكون المعنى محكومات الدين اى المعانى الثابتة فيه بخطاب الله تعالى ويجوز ان يكون المراد من الحكم خطاب الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع ويجوز ان يكون المراد به اثبات شئ الى شئ او سلبه عنه ويؤخذ الشرع بالمعنيين فيحمل المعنى اما الى قولنا انما تعرف ايجابات الشارع وسلوبه بمعرفة اقسامها واما الى قولنا انما يعرف ايجابات الدين وسلوبه التى اثبتها الله تعالى فيه وسلبها بخطابه بمعرفة اقسامها وعلى كل تقدير هو قصر قلب قصر فيه معرفة الاحكام الشرعية او الدين المشروع المستفاد من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل المصنف الباء على المقصور عليه عملا بالكثير الغالب (قوله اى اقسام النظم والمعنى) وذلك لان معرفة هذه الاحكام التى تثبت بالكتاب انما هى بالكتاب وهى تنقسم الى هذه الاقسام فيكون معرفة الاحكام بمعرفة

الشرع اربعة وقال صاحب التحقيق فى تفسيره واقسام النظم والمعنى اى نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحترز به عما لم يحصل به معرفة الاحكام دون القصص والامثال والحكم وغيرها انتهى ونقله الشارح رحمه الله بعينه الى شرح هذا المتن وان كان بين العبارتين تفاوت ظاهر فى افادت ذلك المرام وحاصله ان فى ذكر احكام الشرع اشارة الى كون المراد باقسامهما المتعلقة بمعرفة الاحكام فيتضمن الاحتراز عن تقسيمهما الى القصص والعبر والامثال وامثالها وبهذا التقرير يتبين ان الاولى للشارح رحمه الله كان ذكر الكلام المذكور عند قوله واقسامهما لئلا يوهم خلاف المراد ثم انه لا يرد على صاحب التحقيق ماا ورده القاآنى حيث قال وهذا لا يكاد يتمشى اذ ما من معنى يستفاد فى الكتاب الا بهذه الطرق سواء كان حكما شرعيا اولا فلا معنى للاحتراز عنه انتهى فان المراد هو الاحتراز عن تقسيم النظم والمعنى الى تلك الامور من حيث هى لا مطلقا فالاندراج باعتبار لا ينافى عدمه باعتبار آخر كما تقرر بين الاقسام

المذكورة ههنا (قوله اما اقسام النظم او المعنى) وهو على ما فهمه بعضهم من بعض اطلاقات فخر الاسلام على الاقسام الخارجة عن التقسيم الرابع وقد صرح صاحب التوضيح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ كذا

(قوله وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى) هذا تقتضى ان تلك الاقسام المسماة باقسام النظم او المعنى اما اقسام النظم او اقسام المعنى فلا يصح قوله وان ٥٠ كان الثانى فهو القسم الرابع لانحصار الثانى فى قسم واحد كما ترى نعم يصح اذا كان مراده بالاقسام المنحصرة فى اقسام النظم والمعنى الاقسام الستة عشر الحاصلة بالقسمة الثانية اذ لا امتراء فى ان ما كان منها اقسام المعنى فهو القسم الرابع المنحل اليها الا ان الظاهر خلافه ثم الحق ان الاقسام الاربعة الامهات انما هى اقسام النظم بالنسبة الى المعنى باعتبار وضعه له ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفائه منه عند استعماله فيه ثم كيفية دلالته على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وان النظم بالنسبة الى المعنى ينقسم بالاعتبار الاول الى الخاص واخواته وبالثانى الى الحقيقة والمجاز واخويهما وبالثالث الى الظاهر والخفى واخواتهما وبالرابع الى الدال بطريق (اما) العبارة واخواته كما اشار الى ذلك بعض المحققين نقلا عن القوم وبهذا يظهر ان ليس القسم الرابع من قبيل المعنى وانما هو من قبيل النظم كاخواته وان تسمية اقسامه استدلالات على سبيل التسامح او التجوز وكون الحكم المفهوم من النص ملحوظا فى تقسيم القسم الرابع الى اقسام الاربعة لا يقتضى كونه حكما من الاحكام ومعنى من المعانى لجواز ان تبين اقسامه باعتبار كيفية دلالته على ذلك الحكم المفهوم ببيان اقسام ذلك الحكم المفهوم باعتبار كيفية دلالة النظم عليه كما سلكه

على معرفة المعنى فقط (وذلك) اى اقسامهما على تأويل المذكور (اربعة) وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة فى المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب

الاقسام فيجب معرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لان الحكم فرع التصور ولان معرفة خطاب الله تعالى على وجه يعرف منه مراده لا يمكن الا بمعرفة النظم الدال على المعنى المقصود له تعالى ولا يتم معرفة ذلك النظم والمعنى الا بمعرفة اقسامهما المندرجة تحتهما اندراج الجزئيات تحت كليهما التى يتصدق كل منهما على كل قسم من اقسامه صدقا حمليا بهو هو لانهما مقسما هذه الاقسام والمقسم عين اقسامه كما انه عينه بالضرورة فلا يتم معرفة احدهما بدون معرفة الآخر بالضرورة فيجب معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام (**قوله** على تأويل المذكور) لان ذلك مفرد مع انه يشير به الى الجمع وهو الاقسام فلذلك قال على تأويل المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة ويصح ان يرجع الى الكتاب او القرآن وجرى عليه بعض الشارحين (**قوله** اربعة) ينبغى ان يقول الشارح فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع (**قوله** وكل قسم منها اربعة) والاربعة اذا ضربت فى الاربعة يبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الثانى كما سيأتى فيكون المجموع عشرين (**قوله** ووجه الحصر الخ) وقيل فى وجه الحصر ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول هو القسم الاول والثانى لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او السامع والاول لا يخلو اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى القاء معنى الى السامع وهو القسم الثانى او غير ذلك وهو القسم الثالث والثانى هو القسم الرابع وقيل التصرف فى الكلام لا يخلو

استعماله فى معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثانى وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثانى فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص (الاول فى وجوه النظم) قيل وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة

اما ان يكون من المتكلم او السامع فان كان من المتكلم فلا يخلو اما ان يكون فى اللفظ او فى المعنى والاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالاول هو القسم الاول والثانى هو القسم الثالث وان كان فى المعنى فهو القسم الثانى وان كان من السامع فهو القسم الرابع فتأمل (**قوله** وجه الشئ طريقه الخ) الوجه يطلق على الجهة قال الله تعالى فثم وجه الله وعلى الطريق يقال ما وجه هذا الامر اى ما طريقه (**قوله** لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم الخ) قلت بل له معنى لان معناه فى طرق النظم التى يتوصل بها الى معرفته صيغة ولغة ولا شك فى صحة هذا وقيل المراد من الوجوه الاقسام اى فى اقسام النظم وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا يحصر معنى الوجه فيه والظاهر ان يفسر الوجوه فى جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات (**قوله** صيغة ولغة) اى من حيث الصيغة واللغة قيل هما مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما قاله بعض المحققين ان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه فقط بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئة بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ * واعلم ان الصيغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة معناها واحد وهى الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها وهى صورة الكلمة * فان قلت ما فائدة ذكر الصيغة واللغة بدل الوضع الذى هو اخصر من ذلك * قلت بيان ذلك موقوف على مقدمة وهى ان الوضع نوعان شخصى وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى المعين ونوعى وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمعه من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة

فى التلويح (قوله قيل وجه الشئ طريقه) القائل صاحب التحقيق وقد قال بعد تفسير الوجه بالطريق والمراد بالوجوه الاقسام وكلامه صريح فى ان مراده بالتفسير المذكور هو بيان اصل المعنى لان المراد به ههنا ذلك كما ظنه الشارح رحمه الله واعترض عليه بانه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طرق النظم

صيغة ولغة (قوله ولعله يكون بمعنى الجهة) ان اراد حقيقة فليس فى كتب اللغة ذلك وان اراد مجازا فلا وجه للتردد
ثم الاظهر على ما اختاره الشارح رحمه الله ان يقال استعيرت الوجوه ﴿ ٥٢ ﴾ للاعتبارات قصرا للمسافة

ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اى فى اعتبارات النظم (صيغة ولغة) * فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة فى ذكرها وكان ينبغى ان يقول فى وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة وغيرها * قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فحينئذ معناه فى وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا) الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام

فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات ونحو ذلك مما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالنوع اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لما يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان الثالث مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثانى ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فتركه دفعا للايهام وانما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها فى الوجود ولما عرفت من ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى اللذان عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة اللطيفة (**قوله** فمعناه فى وجوه النظم) اى فى وجوه دلالات النظم كقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده وكقولهم نام فاحتلم وان كان الاحتلام عند الاطلاق يدل على النوم والانزال جميعا الا ان النوم لما انضم اليه كانت دلالته على الانزال لا غير (**قوله** او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص) وذلك لان الصيغة هى الهيئة واللغة هى المادة والهيئة فى نفس الامر (**قوله** لشدة الخ) يعنى فائدة التعميم بعد التخصيص الاشارة الى زيادة اهتمام المتكلم بالخصوص (**قوله** فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا عموما تثبت بالصيغة لا بالمادة) فان رجلا يدل بمادته

(قوله كقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا) فيه ان الآية على ما ذكر ومن قبيل التجريد وما نحن فيه من قبيل ارادة الخاص بالعام والفرق بينهما بين كيف والاول مما يتعلق بمفهوم اللفظ والثانى بمتناوله الا ان يقال المراد اثبات مدخلية انضمام لفظ الى لفظ فى اخراج اللفظ الثانى عن ظاهره فى الجملة (قوله او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص) هذا على بقاء عموم اللغة على حالها بخلاف ما سبق فانه على نقض العموم وارادة الخاص منها فيظهر التقابل لكن بقاء العموم من حيث الارادة فيما جعل فى قبيل التعميم بعد التخصيص او عكسه محل تأمل (قوله لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص) لقد اصاب من تقييده بالشدة فان التخصيص بعد التعميم يعلل بالاهتمام فاذا كان مقارنا بالتقديم يحصل الشدة

الشارح فيما يأتى (قوله اى فى اعتبارات النظم) فى اقسامه باعتبارات شتى كاعتبارات الخصوص (على)
والعموم واخويهما ولعل المراد بالوجوه الاقسام كما جزم به صاحب التحقيق لكونها طرقا موصولة
الى معانيها المختلفة (قوله لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص) اقول اهتمامه يقتضى التعميم بعد

والصلاة والزكاة ونحوها لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالهما فى المعانى الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل فى وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع ﴿ وهى اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول ﴾

على ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ وبهيئته على التنكير والوحدة وكذا رجال يفهم منه الذكورية ومجاوزة حد البلوغ بمادته والعموم والتنكير بهيئته فلما كان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة خصهما بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لها ﴿ **قوله** والصلاة والزكاة ونحوها لم يخرج من الاقسام المذكورة ﴾ هذا جواب عن قول السائل وكان ينبغى ان يقول فى وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة ونحوها وحاصله ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اندرج فى كلام الشيخ لانها من حيث الصيغة واللغة لم تخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها فى المعانى الشرعية مجاز بالنسبة الى وضع اللغة كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا القسم داخل فى قسم الاستعمال وان اعتبر استعمال الشرع اياها فى معانيها بمنزلة وضع آخر ابتدائى حتى صارت حقائقها اللغوية مهجورة كانت دلالتها على تلك المعانى حقيقيا ايضا الا انها حينئذ تدل بصيغتها على تلك المعانى بالوضع كما كانت تدل على المعانى اللغوية بالوضع فكانت مندرجة فى قوله صيغة ودلالتها اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هى لا تدل بصيغتها على المعانى اللغوية الا بقرينة فتبين انه لا حاجة الى قوله وضعا لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع ولا شرعا لان الصلاة ونحوها داخلة فى الاقسام المذكورة من حيث اللغة والصيغة ﴿ **قوله** فى المتن وهى ﴾ اى وجوه

لا محالة (قوله لم يخرج من الاقسام المذكورة) اى بحسب معانيها اللغوية (قوله والمجاز خارج عن هذه الاقسام) وفيه بحث اذ قد تقرر انه ليس بين الاقسام المذكورة تباين حقيقى وسيجىء من الشارح ايضا والحقيقة والمجاز ايضا كل منهما يتصف بالعموم والخصوص فخروجهما عن التقسيم الاول مطلقا مما لا وجه له وكذلك خروج احدهما دون الآخر على ما اختاره الشارح رحمه الله مع ما فى الثانى من لزوم التحكم ايضا فان الحقيقة ايضا داخلة فى وجوه الاستعمال كالمجاز (قوله وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع) حتى صارت حقائقها اللغوية مهجورة به وكانت دلالتها على تلك المعانى حقيقة ايضا (قوله كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة) فيندرج فى قوله صيغة ودلالتها التى كانت لغوية خارجة عنه حينئذ لانه مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هى لا تدل بصيغتها على المعانى اللغوية التخصيص او عكسه لما فيهما من ذكر المخصوص مرتين مرة بطريق التعميم واخرى بطريق التخصيص الا ان المصنف خصص اولا لان ايراد المخصوص بالاسم الخاص اقوى منه بالاسم العام لا سيما اذا كان ذاك اولا وهذا ثانيا فكان تعميمه بعد التخصيص لشدة اهتمامه وان كان اصل الاهتمام مقتضيا لكل واحد منهما على السواء فلذا زاد لفظ الشدة (قوله والصلاة والزكاة ونحوها الخ) حاصله الجواب عن الشق الثانى من السؤال وتوضيحه ان الصلاة وامثالها ان اريد بها فى مخاطبات اللغة معانيها اللغوية كانت دلالتها عليها بالوضع اللغوى وان اريد بها فى مخاطبات الشرع معانيها الشرعية كانت دلالتها عليها بالوضع الشرعى ومعلوم ان قوله صيغة ولغة بمعنى هيئة ومادة تفصيلا وبمعنى وضعا اجمالا فيندرج فيه ما كانت دلالته بالوضع الشرعى كما اندرج فيه ما كانت دلالته بالوضع اللغوى كالصلاة وامثالها بالتقديرين المذكورين بخلاف ما اذا اريد بها مخاطبات اللغة معانيها الشرعية او مخاطبات الشرع معانيها اللغوية فانها حينئذ يكون

الا بقرينة (قوله فاما ان يدل على الانفراد فهو الخاص) قيل المفهوم منه الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد واجاب عنه بعض الافاضل بان المعنى الواحد اعم من ان يكون شخصيا كزيد او نوعيا كرجل فان دلالة الرجل على الواحد النوعي على الانفراد لا على الاشتراك غايته ان ذلك الواحد النوعي امر مشترك بين الافراد والفرق بين الدلالة على المشترك بين الافراد على الانفراد و بين الدلالة على الاشتراك بين الافراد بين وان اشتبه على ذلك القائل (قوله او على الاشتراك بين الافراد فهو العام) جعله العام مما يدل على معنى واحد موافق لما في التلويح وفي شرح المصنف رحمه الله لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص اولا كثر فان شمل الكل فعام فجعل العام مما يدل على اكثر من معنى واحد وهو الموافق لما في الكشف

مجازات فلا يضر خروجها عما نحن فيه بهذا الاعتبار لانها دخلت في وجوه الاستعمال ولقد صرح القاآني وغيره بان النظم لا ينقسم الى الاربعة الاولى الا باعتبار وضعه ﴿ ٥٤ ﴾ واطلقوا الامر نعم ذلك ما اذا كان الموضع لغويا او شرعيا وان قيل في وجوه النظم صيغة ولغة اذ ليس المراد باللغة ما يقابل الشرع بل المراد بها المادة كما ان المراد بالصيغة الهيئة اعم من ان يكونا للموضوع لغة او للموضوع شرعا ويؤيد ذلك قول الشارح في تفسير قول المصنف فيما سيجيء ومعانيها اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا وهل يدعى قاصر ان الصلاة وامثالها من الموضوعات الشرعية لا يجرى فيها الاربعة الاولى فضلا عن كامل (قوله فاما على الانفراد) (من)

لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي

النظم اربعة الخ قيل هذا القسم غير منحصر في الاربعة فان المطلق والمقيد غير هذه الاربعة وكذا المعرفة والنكرة * واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما عام او خاص واما مشترك وكذا البواقي وانما يكون غير منحصر ان لو وجد مطلقا او مقيدا خارجا عن هذه الاقسام ولم يوجد (قوله لان اللفظ اما ان يدل الخ) ذكر المصنف في وجه الحصر ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والا فمشترك ان لم يترجح احد معانيه وان ترجح فمأول انتهى وفيه شيء فان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال والكلام قبله على انه يلزم ان يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال وذلك فاسد قيل والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا لمعنى وضعا متعددا او لا والاول هو المشترك والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتحدة في الحقيقة فعام والا فخاص هذا وفي جعل الاول من هذا القسم نظر لانه في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع

ليس المراد به التعيين الشخصي ليلزم ان لا يكون الخاص الا ما به وله جزئي منطقي وليس كذلك لما يأتي (قوله فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول) الترجيح ههنا وان كان بعد الاستعمال الا ان الاستعمال غير معتبر في مفهوم المؤول ليلزم ان يكون من وجوهه التي يعتبر هو في مفهومها ثم هو خارج عند صاحب التوضيح عن اقسام النظم باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع مطلقا لانه ليس باعتباره بل باعتبار رأي المجتهد وهي عنده المشترك والخاص والعام والواسطة بينهما اذ النظم باعتبار وضعه ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك او واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص فالعام عنده لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فيكون عنده دالا على كثير لا على واحد يشترك فيه كثير خلافا لاصحاب الترديد الذي ذكره الشارح بقوله لان اللفظ اما ان تدل على معنى واحد

والتحقيق (قوله لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولا) الاولى طرح قوله اولا بان يقول لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل كما في التلويح فان المقصود ههنا هو بيان وجه الانحصار في الاربعة فلو ادرج اقسام

فهو المؤول والا فهو المشترك (والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم) لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم (ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي

من غير نظر الى امر آخر والمأول ليس كذلك فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التأويل مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال * فان قلت اذا لم يكن المأول داخلا في اقسام الصيغة واللغة ولم يجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففي اي قسم يدخل * قلت الاولى ان يكون داخلا في اقسام البيان كالمفسر لان التأويل بيان المراد كالتفسير الا انه بدليل ظني وذلك لا يقدح في البيان فان خبر الاشياء الستة وخبر القعدة بيان للترديد والصلاة وهما ظنيان وامثاله كثيرة * **قوله** في المتن والثاني في وجوه البيان بذلك النظم * القسم الذي مر بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنبينه يكون الاسم الاشارة راجعا الى الجميع قيل الصواب ان يقال في وجوه ما به البيان اذ هذه الاربعة ما به البيان لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس البيان الواضح عندهم فان المعنى يتضح عند السامع به فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف وقد سمى الله تعالى القرآن بيانا بقوله عز وجل هذا بيان للناس ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وله شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولئن سلمنا ان هذه الاربعة ما به البيان لا البيان لكن يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه المراد (**قوله** ولهذه الاربعة اربعة تقابلها) انما خص هذا القسم ببيان ما يقابله في قسم على حدة دون غيره لان بيان المقابل لتوضيح

الخفاء في هذا التقسيم ايضا يكون الاقسام ثمانية الا ان يكون الكلام مبنيا على اختيار الجواب الاول

او اكثر الى آخره (قوله والا فهو النص) يفهم منه انه ان لم يكن ظهور معناه بمجرد الصيغة بل بها وبشيء آخر خارج عنها فهو النص ويعضده ان المعتبر في النص هو ازدياد وضوحه على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سوقه الكلام لاجل ذلك المعنى المقصود كما يقال احسنوا الى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي فانه نص في الامر بالاحسان ظاهر في بيان محبته ولو قيل ابتداء فلان يفرح بفرحي ويغتم بغمي كان نصا في بيان محبته فان قلت لا يلائم ذلك قوله بعيد هذا فاما ان يكون خفاؤه لغير الصغة او نفسها الى آخره اذ حق العبارة ان يقال فاما ان لا يكون خفاؤه لمجرد الصيغة او تكون بمجردها فالثاني الخفي والاول الى آخر ماقال قلت لما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مزايد الظهور في تلك الاقسام والظاهر في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده مايكون

من السؤال الآتى ذكره (قوله اجيب بانها داخلة) استشكل بعضهم دخولها فى البيان خصوصا بالنسبة الى المتشابه ودفعه المولى الفنارى حيث فسر البيان بقوله اى اظهار المراد بحسب الدلالة الواضحة اوالخفية بحكمة الابتلاء باحد الوجهين بمعنى اما بالطلب والتأمل والاستفسار كما فى غير المتشابه واما بكبح عنان ذهنهم عن رجاء الوقوف (قوله لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة) مستبعد جدا لان لكل منها احكام مخصوصة بها ولا تعلق لها بمقابلاتها اصلا كما سيجئ والاظهر انه لا حاجة على تقدير الدخول الى المعذرة عن ذلك فان غاية ما يلزم هو تقسيم اقسام البيان

على وجهين لامر ما فاطلقت الاربعة على الحاصلة من كل منها

فى ادنى درجات الخفاء تحقيقا للمقابلة واقتضى ذلك ان يكون الخفاء فى ضده فى غير الصيغة والا لازداد الخفاء اذ الخفاء الناشى من الصيغة زائد لامحالة على الخفاء الناشى من غير الصيغة كما نجد ذلك فى الاقسام التى تليه ذكره القاآنى برمته فيندفع به انه اذا كان الخفى ضد الظاهر وظهوره بنفس الصيغة وجب ان يكون خفاء الخفى بنفسها ايضا لا لامر خارج عنها فلا يتلاءم ما ذكره الشارح فى المقامين من المقالين (قوله لانه ان خفى معناه) هذا هو الخفاء اللغوى

الموصوف به المعنى وهو جار فى جميع اربعة الخفاء لا الاصطلاحى الموصوف به (والتقدير) اللفظ وهو ماوقع فى مقابلة الاشكال وصاحبيه وهذا كما ان فيما مر ظهورا لغويا موصوفا به المعنى وهو الجارى فى جميع اربعة الظهور واصطلاحيا موصوفا به اللفظ وهو ماوقع فى مقابلة النصوصية وصاحبيها فلا يلزم اجتماع الخفاء والظهور الاصطلاحيين مع اخواتهما (قوله فيكون ذكرها تبعا) اذا كان ذكرها تبعا لاجل تتميم بيان تلك الوجوه المسماة بوجوه البيان المراد بها وجوه الظهور فقط فهى غير داخلة فيها فكيف يعتبر ذكرها تبعا بتقدير دخولها فيها نعم يكون داخلة فى وجوه البيان

والمشكل والمجمل والمتشابه) لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة اونفسها فالاول الخفى والثانى ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه * فان قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان اوداخلة فان كان الثانى لزم ان يقال الثانى فى وجوه البيان وهى ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة * اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم

المعنى فان معرفة الشئ يتأكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضده يتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل يدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومحال ايضا ان يضاد الظاهر من حيث انه ظاهر فاحتاج الى بيان مايقابله فى قسم آخر على حدة بخلاف الاقسام الآخر لان العام يقابل الخاص والمأول يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح يقابل الكناية وكذا العبارة يقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء فلا حاجة فيها الى بيان المقابل فى قسم آخر وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام (**قوله** لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة) اى بجعل المقابل قسما آخر خارجا عن هذا القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرها اربعة (**قوله** واجيب بانها داخلة) لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه ممايتعلق بالظهور اربعة ومايتعلق بالخفاء اربعة (**قوله** فيكون ذكرها تبعا) فيه نظر لان القول بالتبعية ينافى القول بالدخول لان التابع غير المتبوع قيل الواو فى قوله وهى اربعة للحال

ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لايحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل داخلا فى الاقسام الاربعة (والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وهى اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية) لانه ان استعمل فى موضعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح

والتقدير والقسم الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهى اربعة كأمثالها اربعة اضداد من هذا القسم يقابلها فيفهم منه ظاهرا انها اربعة اخرى منه اى من القسم الثانى فيرجع الحاصل الى انها ثمانية لكن لم يقل ثمانية لئلا يكون جامعا بين الار بعين فى لفظ واحد مبالغة فى رعاية التضاد * واجيب بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان العامل فى الحال وذى الحال شئ واحد ويشترط ان يكون العامل فعلا اوما يشبهه اومعناه وههنا العامل فى وهى اربعة عامل معنوى وهو لا يصلح ان تكون عاملا فى الحال بوجه ولان الحال قيد لذى الحال وكأنها يصلح قيد الاربعة اذ كونها اربعة ثابت بدون ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بواجبة فان المتضادين قد يتفقان فى امر عام كالسواد والبياض يتفقان فى اللونية وهاتان الاربعتان متفقتان فى البيانية وفى انها اقسام فلم لايقال انها ثمانية مع ان المتكلم به لايؤثر فى دفع التضاد ولايوجب نقضا فيه ولا خالل رعايته بل فيه رعاية مع رعاية التبيين والتفهيم ومحافظة الارشاد والتعليم هذا قال بعض الشراح وفى جعل هذا القسم المقابل فى قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وازالة الخفاء على ما عرف فلا يتناول هذا القسم اذ الشئ لايتناول ماينافيه فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان فلا يحتاج ان يقول وهى ثمانية ﴿قوله والثالث﴾ اى باعتبار اصل التقسيم والا فهو رابعة بالنظر الى الاضداد ﴿قوله فى وجوه﴾ اى فى طرق استعمال النظم فى باب البيان اى بيان الحكم قيل الصواب ان يقال فى وجوه النظم بحسب الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الى استعمال والفرق بين هذا القسم والقسم الثانى ان القسم الثانى فى نفس البيان وهذا القسم فى كيفية استعمال اللفظ فى باب البيان وهو يشمل القسم الاول والثانى لان الاول خاص بالمفردات والثانى بالمركبات وهذا القسم يجرى فيهما ﴿قوله والا﴾ اى وان لم يستعمل فى موضوعه فهو المجاز فيه نظر لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا فى موضوعه لايلزم ان يكون مجازا لجواز ان لايكون مستعملا اصلا واللفظ قبل الاستعمال لايسمى مجازا كما لايسمى حقيقة وان يكون غلطا وان يكون

اذا اريد بها وجوهه وجودا وعدما وهى الوجوه التى يوجدها البيان او يعدم لكن يلزم على هذا التقدير ذكر انها ثمانية لا اربعة والالزم الكذب واقد قلد الشارح فى جوابه هذا غيره غافلا عن قول الاكمل بعد سوقه اياه اشعارا بانه لايرضاه وفيه تأمل

والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى (والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد) بذلك النظم (وهى اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه) لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوى فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة وستجىء بيانها

كناية لان الغلط مااستعمل فى غير موضوعه لا لعلاقة والكناية مااستعمل فى غير موضوعه من غير قرينة فيصدق على كل منهما ان استعمال اللفظ فى غير موضوعه مع انه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة فمن اين يتعين المجاز عند عدم استعمال اللفظ فى موضوعه فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له او فى غير ما وضع له بقرينة فالاول الحقيقة والثانى المجاز وكل منهما اما ان يكون ظاهر المراد بحسب كثرة الاستعمال اولا الاول الصريح والثانى كناية (**قوله** قدم اقسام النظم) وهى القسم الاول والثانى والثالث لان اللفظ مقدم على المعنى اى لان التصرف فى اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف فى المعنى طبعا لان المعنى انما يستفاد منه فيقدم وضعا ولذا قدم المفرد على المركب * **قوله** والرابع فى معرفة وجوه الوقوف الخ * اى فى الطرق التى بها يقف المجتهد على الاحكام الشرعية وهذا القسم ايضا متعلق بالمركبات لان عبارة النص ماسيق الكلام له والاشارة ماثبت بنظم الكلام الخ والكلام يقتضى التركيب ولما كان هذا القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة اخره عنها قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم فى الاقسام المتقدمة فقال فى وجوه النظم فى وجوه البيان بذلك النظم فى استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه الا ان المعنى لما كان مفهوما فى النظم سمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو فى الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فيصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق (**قوله** الاستدلال الخ) الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا لان المجتهد ينتقل فى الدليل الذى هو المؤثر الى المدلول الذى هو الاثر وفى العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد الاقسام بدونه عد منه تسامحا (**قوله** لان مفهومه الخ) ظاهر هذا ان العبارة والاشارة

(قوله وان توقف فبالاقتضاء) المفهوم منه هو كون الاقتضاء ايضا مما استفيد من النظم وهو مخالف لما فى عامة المعتبرات والمذكور فيها هو انه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء فليتأمل

(قوله لان مفهومه الخ) مخالف لما عليه صاحب التلويح والتحقيق من ان الدلالة والاقتضاء راجعان الى المعنى واخويهما الى النظم وبه قال الاكمل حيث قال لان المستدل يستدل باللفظ او بالمعنى فالاول ان كان مسبوقا فهو العبارة والا فهو الاشارة والثانى ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة والا فان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء والا فهو المتمسكات الفاسدة

(والاقتضاء)

(قوله والاستقراء حجة فيه) اى حجة قطعية فيما يمكن ضبطه (قوله وكان المناسب ان يقول الرابع في افادة الحكم) مؤدى ذلك هو ان لايكون منشأ التسامح مجرد ايراد لفظ معرفة والا فلا وجه للتعرض لتغيير ما ذكر بعده ولايذهب عليك انه لاوجه حينئذ للاقتصار في بيان التسامح على قوله لان المعرفة صفة قائمة بالعارف ثم انه ان كان يدعى التسامح فيما لوقيل والرابع فاما ان يكون من جهة لفظ الوجوه او من جهة لفظ الوقوف ففيه كلام لان كل واحد منهما ليس بمخصوص بهذا القسم اما الاول فظاهر واما الثاني فلان البيان والاستعمال ايضا ليسا بصفة قائمة بالكتاب

والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه * قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لايستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول (وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس) على حذف المضاف اى معرفة قسم خامس (يشمل الكل) اى الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب

والاقتضاء من اقسام النظم والدلالة من قسم المعنى وهو مناف لما قاله قبل قدم اقسام النظم الخ لانه يدل على ان هذا القسم كله خاص بالمعنى كما قاله غيره من شراح الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة راجعين الى النظم والدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى (قوله والاولى ان يتمسك فيه الخ) اى الاولى ان يضرب عن مثل هذا التكلفات والتقسيمات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل فيتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب محصور يمكن ضبط افراده وكلما امكن ضبط افراده كان الاستقراء فيه حجة قطعية * لايقال الاستقراء لايفيد التعيين * لانا نقول يفيد اذا كان تاما (قوله قيل في قوله معرفة تسامح الخ) حاصله انه عد معرفة وجوه الوقوف في اقسام الكتاب تساهلا لان معرفتها ليست في اقسام الكتاب لكن لما لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا (قوله ويمكن ان يكون معرفة مصدرا بمعنى المفعول) قلت هو خلاف الظاهر * فان قيل قسم الله تعالى الكتاب الى قسمين محكما ومتشابها بقوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب الآية فيكون هذه التقسيمات مخالفة لظاهر الكتاب * اجيب بان هذه الاقسام موجودة فيه فلابد من قبولها وبانها اصطلاحات مناسبة وضعت لتمييز لفظ من لفظ آخر بحسب تفاوت الالفاظ في اثبات الاحكام ولا مناقشة فيها على ان النص لايقتضي الحصر على القسمين لعدم ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شئ

(قوله قيل في قوله معرفة تسامح الخ) لايخفى ان قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة اشارة الى انه كلي داخل في ضمن هذه الوجوه الجزئية دخول المقسم من جهة المفهوم في ضمن اقسامه وكذا قياس ما بعده فيلزم ان تكون معرفة وجوه الوقوف على المراد من النظم والمعنى اى ادراكاتها اقساما للرابع وهو قسم مما هو من المدركات اعني النظم والمعنى فيلزم ان يكون ما هو مدرك منقسما الى ادراكات مخصوصة انقسام ما ليس بصفة الى صفات قائمة بالغير كالوقيل الاسم اما اختلاف الآخر لاختلاف العوامل اوعدمه الى اقسام باعتبار صفات قائمة بالغير كالوقيل الاسم اما مختلف لآخر لاختلاف العوامل اوغيره فان هذا صحيح لاشبهة فيه وماسماه الشارح مناسبا فعليه مثل ما اورده على عبارة المصنف (قوله ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول) على ان يكون معرفة الوجوه بمعنى الوجوه المعروفة كما قالوا حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة على ان المصدر

العشرين فى الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة فى الخارج بل انما هى اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثانى وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون فى الحقيقة تقسيمات لاقسمات ﴿ وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ﴾ اى مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا وقس عليه سائر اسماء الاقسام ﴿ وترتيبها ﴾ اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ﴿ ومعانيها ﴾ اراد بها مايفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا ﴿ واحكامها ﴾

من طرق الحصر الا يرى انه لو عطفت عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر محملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول الحصر على القسمين لم يستقيم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات والباقى متشابهات وانما خص القسمان بالذكر لانهما فى اعلى درجات الظهور والخفاء ﴿ قوله بل انما هى اعتبارات عقلية ﴾ اذ ليس للقرآن قسم يستمل على الخاص والعام والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم ومايقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم ومايقابلها باعتبار آخر فلا جرم ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وخفيا وحقيقة وعبارة مثلا بالنسبة الى حكم واحد ولايجوز ان يكون عاما وخاصا وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع اقساما مقابلة لكفى فيه الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى اقسام التقسيم الاول وذكر بعض المحققين ان الاقسام فى الحقيقة تبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسما وذكر بيان ذلك وماهى الا بالاعتبارات والحيثيات وليست اقساما حقيقة لان قسم الشيء حقيقة ما لايجتمع مع ذلك الشيء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض وبعضها لا يجتمع كالخاص مع العام ﴿ قوله وهلم جرا ﴾ قال فى القاموس هلم اى تعال مركبة من هاء التنبيه ولم اى ضم نفسك الينا واستعمل استعمال البسيط يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث عند الحجازيين انتهى والمعنى هنا جر هذه التقسيمات بهذه الاعتبارات جرا ﴿ قوله قس سائر اسماء الاقسام ﴾ اى العام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة والحقيقة فعيلة بمعنى فاعلة من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته والمجاز من جاز المكان يجوزه اذا تعداه وقس باقى الاقسام ﴿ قوله كتقديم المحكم على المفسر ﴾ وكتقديم المفسر على النص والنص على الظاهر ﴿ قوله لغويا كان او شرعيا ﴾ اى سواء كان المفهوم

(قوله لاقسمات) فلايكون اقسام حقيقية بل اعتبارية (قوله اراد بها مايفهم من العبارات) يريد بالعبارات اسماء الاقسام كالخاص والعام (قوله لغويا كان او شرعيا) كان الظاهر هو الاقتصار على ذكر الشرعى كما فعله صاحب الكشف حيث فسرها بقوله اى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الاصوليين وهو الموافق لما فى شرح المصنف رحمه الله ايضا ووجه ذلك ان قولهم مواضعها مفسر بالمعانى اللغوية فاذا فسر قولهم معانيها بذلك يلزم

بمعنى الفاعل فافهم (قوله من قولهم اختص بكذا) كان الملائم ذكر خصته بكذا ليكون الخاص اما بمعنى المخصوص بكذا نحو ماء دافق اى مدفوق او بمعنى الذى خص نفسه بكذا وهذا كما قيل فى المقدمة انها سميت مقدمة بكسر الدال لانها لما اشتملت عليه من الموقوف عليه كانها قدمت نفسها على المقاصد نعم ان سمع خص بمعنى اختص فلا حاجة الى واحد من التأويلين المذكورين

الاستدراك لامحالة (قوله وقوله قسم خامس انما يصح ان لوكان من اقسام القرآن) انما كان الاقسام فى قوله واقسام النظم والمعنى التقسيمات دون حقيقة الاقسام كما صرح به صاحب التحقيق يرتفع الاشكال عن اصله اذ يكون معنى الكلام حينئذ وبعد معرفة هذه التقسيمات تقسيم خامس غاية الامر ان لايكون هذا التقسيم من تقسيمات النظم والمعنى كالتقسيمات الاخر ولاضير فيه (قوله سماه قسما مجازا) ليست الشبهة فى تسميته قسما بل فى جعله قسما خامسا فالتعرض له ههنا اشتغال باللاغية قال فى التحقيق لم يرد الشيخ بقوله قسم خامس انه قسيم الاقسام الاربعة لانه ﴿ ٦١ ﴾ غير مستقيم بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها انتهى وهو الاوضح

(قوله بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه) هو مثل ماسبق من دليل الحصر فى الاربعة الامهات وقد عرفت مافيه ففيه مافيه (قوله لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه) اى على معرفته اقول فى هذا التوقف نظر لانه ان اراد بمعرفتها معرفتها بحسب مفهوماتها فلا نسلم انها تتوقف على معرفة مواضع اشتقاقها ولا على معرفة الترتيب بين ماصدقاتها ولا على معرفتها بحسب مفهومات ماصدقاتها المشار اليها بقول المصنف ومعانيها على ماقرره الشارح ايضا وان اراد معرفتها الشارح ولا على معرفة احكام ماصدقاتها المشار اليها بقوله واحكامها على مانبه عليه الشارح ولا معرفة الاحكام بحسب ماصدقات مفهوماتها فلا نسلم انها تتوقف على معرفة مواضع الاشتقاق ولا معرفة الترتيب ولا معرفة الاحكام نعم العمل بما صدقات مفهوماتها من حيث هى ماصدقات تلك المفهومات تتوقف على الثلاثة الاخيرة اما على مواضع الاشتقاق فلا (قوله وهذه ليست كذلك) قلنا هى كذلك لما علمت من ان النظم بالنسبة الى المعنى ينقسم اليها بحيثيات مختلفة واعتبارات شتى هى اعتبار وضعه له واعتبار استعماله فيه واعتبار ظهور المعنى وخفائه منه عند استعماله فيه واعتبار كيفية دلالته على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان المعنى اوخفيا والنظم الواحد انما تكون خاصا ونصا وحقيقة واستدلالا بعبارة النص بتلك الحيثيات المختلفة فهو بحسب حيثية غيره بحسب حيثية اخرى

من كون الحكم قطعيا اوظنيا او واجب التوقف فيه * فان قلت الاقسام الاربعة لاشك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لوكان من اقسام القرآن وليس كذلك * قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام على الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون بمقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص

﴿ اما الخص ﴾

(فكل لفظ) وهو كالجنس متناول للمهملات

من العبارات حقائقها اللغوية اوحدودها فى الاصطلاح الاصوليين (قوله وليس كذلك) اى لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه اذ لا يحكم على مأخذ الاشتقاق مثلا بانه خاص اوعام لان الاشتقاق ومعرفة الراجح من المرجوح وكون الحكم قطعيا اوظنيا ليس من اقسام القرآن فى شئ بل انما يعرف من خارج (قوله والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز) لاحاجة الى هذا لانه ذكر قبل ان هذه الاقسام اعتبارات عقلية لاوجود لها فى الخارج وانما الكلام هنا فى قوله قسم خامس فانه ليس من اقسام القرآن لعدم اشتراك مورد القسمة وصدقه عليها وهو النظم والمعنى بخلاف الاقسام الاربعة فانها وان كانت تقسيمات لكن مورد التقسيم مشترك بينها وصادق عليها ففرق مابين هذا القسم والاقسام الاربعة فان التجوز فيه اكثر من التجوز فيها ﴿قوله الخاص﴾ هو فى اللغة المنفرد من قولهم اختص فلان بكذا اى انفرد وفلان خاص اى منفرد به وخاصة الناس اهل العلم (قوله وهو كالجنس) وباقى القيو كالفصل لان الجنس والفصل انما يستعملان فى الحائق

والمستعملات ومايكون دلالتـه بالطبع اوبالعقل (وضع

الموجودة كالحيوان والانسـان ومفهوم الخاص مفهوم اصطلاحى غير متوصل فى الوجود * فان قلت اللفظ جنس بعيد لانطلاقه على المهمل المستعمل والقول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل واستعمال الاجناس البعيدة فى الحدود معيب عند اهل النظر * قلت انما لم يؤخذ القول جنسا وان كان قريبا لما شاع من استعماله فى الرأى والاعتقـاد حتى صار كأنه حقيقة عرفية فيه واللفظ ليس كذلك لانه خاص بما يخرج من الفم قيل خرج باللفظ الدوال الاربع وفيه نظر لان ذكر الجنس فى الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين الماهية لا للاحتراز عن شئ فان الاجناس اصول الماهيات والفصول متمماتها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذات وقد يجاب بانه انما يحترز بالجنس اذا كان اعم من الفصل مطلقا كالحيوان والناطق فى تعريف الانسـان واما اذا كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فيجوز الاحتراز به وهو ههنا كذلك لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظـا وقد لا يكون واللفظ قد يكون موضوعا وقد لايكون وتحقيقه ان الجنس حينئذ يكون له جهتـان فبالنظر الى عمومه يفيد اصـل الذات كما هو وظيفة الاجناس وبالنظر الى خصوصه يفيد الاحتراز كما هو شان الفصول والحاصل ان كلا من الجنس والفصل هنا شامل من حيث عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد حققنا ذلك فى حاشية المتوسط (**قوله** والمستعملات) اراد بها الالفاظ الدالة بالوضع (**قوله** ومايكون دلالته بالطبع) كاخ بفتح الهمزة والخاء المعجمة الدالة على الوجع واح بفتح الهمزة او ضمها والحاء المهملة الدالة على وجع فى الصدر فان طبع اللافظ يقتضى التلفظ به عند عروض ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دالا على ذلك المعنى اعنى الوجع فيكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا (**قوله** اوبالعقل) كاللفظ المسموع من وراء الجدار فانه يدل على وجود لافظه عقلا فان المسموع من الشاهد يعلم وجود لافظه عقلا بمشاهدة لا بدلالة اللفظ اما المسموع فى وراء الجدار فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عليه عقلا * واعلم ان الدلالة المعتبرة عند المنطقيين الكلية واما اذافهم من اللفظ معنى فى بعض الاوقات بواسطة قرينة فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اهل الاصول والعربية (**قوله** وضع) الوضع تخصيص شئ بآخر ليفهم الثانى عند اطلاق الاول اواحسـاسه وقيل هو جعل اللفظ دليلا على معنى من المعانى والاول تعريف للوضع العام وهذا تعريف للوضع الخاص وقد اوضحنا ذلك فى حاشية المتوسط وهو اما لغوى اوشرعى اوعرفى اواصطـلاحى وايشـاره على الدلالة لكونه اخص اذكل موضوع دال ولاعكس ولو قال دال لاحتـاج الى قوله بالوضـع

(قـوله وضـع لمعنى واحد) قال فى الكشف يخرج بقوله واحد المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصـا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشـافعى رحمه الله لان المطلق ليس بمتعرض للوحـدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات انتهى والمصنف رحمه الله ممن جعل المطلق خاصا كما يدل عليه صريح كلامه فى الشرح ولعـله لذلك ترك تقييد المعنى بالواحد واسند اخراج المشـترك الى قوله لمعلوم ولان المصنف رحمه الله جعل العـام فيما يدل على المعنى الكثير على مانقلنا من شرحه فيما سبق عند ذكر وجه الحصر فلو قيد المعنى بالواحد لخرج به العام فيكون حينئذ قوله على الانفراد لغوا والشارح رحمه الله لعدم تنبهه لذلك فعل مافعل (قوله ومايكون دلالته بالطبع) كدلالة اخ على الوجع (قوله او العقل) كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ

(قوله خرج به المجمل) وفى شرح المغنى للقاآنى هو خارج عن المقسم فلا حاجة الى الاحتراز عنه وقوله معلوم ليس قيدا احترازيا بل بيانا للواقع (قوله والمجمل معلوم المعنى فى اصل وضعه) وفيه بحث فانه

لمعنى واحد) خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر (معلوم) خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى فى اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعانى بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر

(قوله لمعنى) المعنى مصدر ميمى من العناية ويمكن ان يعبر اسم مفعول مخفف معنى اى المقصود وان يعتبر اسم مكان بمعنى المقصد من عنى يعنى اذا قصد وايا ما كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هى هى بل من حيث انها تقصد باللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظ العقلية اى الطبيعية ليست معتبرة فى العلوم كما تقرر فى محله فان المعانى هى الصور الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقد يكتفى باطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان يقصد باللفظ سواء كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة له بهذا المقام والمفهوم اعم من المعنى على الاول ومرادف له على الثانى والمراد بالمعنى هنا مدلول اللفظ الوضعى سواء كان جوهرا او عرضا (قوله خرج به) ينبغى ان يقول وهو كالفصل خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع وهو المهملات وما يكون بالطبع والعقل وانما قيدنا سلب الدلالة عن المهمل بالوضع ولم نكتف بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالمحرف الذى يخاطب به العامة ودين قد يدل على المعنى المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على ان من قام به هذا اللفظ حتى اذا كان اللافظ به وراء جدار الان دلالتها على هذين ليست بالوضع فسلب الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليهم بعضهم ممنوع (قوله والمشترك ايضا) اى خرج بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع لمعنيين او اكثر على سبيل البدل فلا حاجة الى ذكر ايضا فان قيد الوضع خرج به ما لا يكون دلالته بالوضع * وقوله لمعنى خرج به المشترك فهما قيدان يحترز بكل منهما على حدة لا قيد واحد يحترز عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع هو كالفصل الاول يخرج به ما لا يكون دلالته بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثانى خرج به المشترك الى آخره * فان قلت لا يلزم مما قاله فى حل العبارة انهما قيد واحد بل هما قيدان احترز بهما عما ذكرته * قلت مسلم لو لم يذكر ايضا لكن ذكرها عين جعلها قيدا واحدا فعدم ذكرها كان اولى (قوله قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه) اى عن المجمل بقوله معلوم لان هذا تقسيم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب السامع والقائل والمجمل كالربوا معلوم المعنى للواضع عند الوضع وان تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع لفظا بازاء

اذا كان المجمل كذلك فكيف يمكن الاحتراز عنه بقوله لمعنى معلوم ولو نظر الى الظاهر نعم لو لم يكن فى خبر قوله وضع حتى يحمل على المعلوم من كل وجه لكان له وجه

(قوله معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع) خالف فيه الاكمل حيث اخرج به المشترك فقال وبقوله معلوم خرج المشترك لانه مادام دائر بين الوضعين لم يعلم منه شئ معين ووافقه فى حمل المعلومية على المعلومية عند السامع والحق انها المعلومية عند الواضع لان الكلام تقسيم النظم باعتبار الوضع فقط وان قوله معلوم بيان للواقع لا قيد احترازى وان المجمل خارج عن المقسم كما صرح بذلك كله القاآنى مشيرا الى ان المجمل اذا خرج عن المقسم ولا ريب فى ان المقسم مأخوذ فى تعريف قسمه حتى ان حيثية الوضع ملحوظة فى تعريف الخاص لم يحتج الى اخراجه بشئ آخر لا يقال قوله معلوم خرج به المجمل نظرا الى الظاهر كما هو منقول فى الشرح عن بعضهم لانا نقول اخراجه به يبتنى على ارادة المعلومية عند السامع وارادتها

وقيل احترزبه عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لاينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون كافرة اومؤمنة (على الانفراد) صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد

معنى ولايعلم ذلك المعنى وكذا السامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللافظ من اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له مالم تنضم اليه قرينة لكن بين ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بون بعيد وانما سمى اللفظ خاصا بالاعتبار الثانى دون الاول فالمجمل فى اصل وضعه لايخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وانما جعل من القسم الثانى لاحتياجه الى البيان (قوله وقيل احترزبه الخ) اى بمعلوم عن المشترك فيكون المشترك داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج به الا المهمل ومعلوم هو المخرج للمشترك فانه موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على رأى فيكون مبهما من حيث الذات والخاص لايكون مبهما من حيث الذات (قوله والمراد منه) اى من كون الخاص معلوما الخ هذا دفع سؤال يرد على قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد على القيد الثالث قوله تعالى فتحرير رقبة لان الرقبة عندكم خاص معناها مبهمة وتقرير الدفع ان يقال مطلق الابهام لاينافى الخاص وانما ينافيه الابهام فى الذات وهو هنا محال لان الرقبة اسم لذات مرقوقة ولا ابهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام من حيث الصفات فى الواقع والابهام فى الصفات لايقدح لانه بحسب العارض لان الذات فى الخارج لايخلو عن وصف كالكفر والايمان والصغر والكبر الى غير ذلك ومثله لايكون قادحا كما فى رجل بخلاف المأول فان ابهامه من حيث الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعا (قوله صفة لمعنى) يجوز ان يكون حالا منه اومن ضمير المستتر فى معلوم (قوله اى على ان يكون الخ) هذا بيان المراد بالانفراد وبه يندفع ماقيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعا لمعنى آخر فالعام كرجال ومسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم فهو موضوع له فقط وان اريد ان لايكون فى معناه كثرة فيلزم ان لايكون شئ من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية خاصا وهو خلاف الاجماع توضيحه ان معنى الثلاثة لايوجد فى الافراد كما لايوجد معنى الزيدية فى اجزاء زيد من اليد والرجل ونحوها فكان هذا التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية فانه يوجد بكماله فى فرد من افراد الرجال

الوجه (قوله وان احتمل ان يكون كافرة اومؤمنة) وذلك باعتبار ان الذات لايخلو عن وصف من الاوصاف لاباعتبار ذات الاسم لانه مطلق والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات

خلاف الظاهر (قوله مع قطع النظر عن ان تكون له افراد) سواء لم يكن له افراد كالخاص العينى فهو الشخص اوكانت له افراد ولكن قطع النظر عن ثبوتها له كالخاص النوعى والجنسى فان قلت من اى قبيل المضمرات مثلا أمن قبيل العينى هى أم من قبيل غيره قلت ان كان كل واحد منها موضوعا وضعا واحدا بازاء كل خصوصية خصوصية كما عين انا مثلا لكل متكلم وحده وهو مذهب المحققين فهو عينى وان كان موضوعا لمفهوم كلى ليستعمل فى افراده المعينة دونه فغير عينى لكنه حينئذ يكون خاصا غير مستعمل فى معناه الموضوع هوله وهو امر غريب نعم ان كان صاحب هذا المذهب قائلا بان المجاز موضوع وضعا ثانيا كما هو قول البعض فانه يكون خاصا عينيا بالقياس الى كل فرد معين لوضعه عنده له ايضا (وتقرير)

كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على افراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد لان دلالته على سبيل الاشتراك كما مر * فان قلت كلمة كل مستنكرة فى التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة * قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد لا للحقائق ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة (وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد)

وتقرير الدفع ان المراد بالانفراد ان يكون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له فى الخارج افراد او لم يكن والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى لكن لا على الانفراد فان افراده منظورة للواضع فى الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوه موضوع لمعنى واحد على الانفراد لانها وضعت لنفس هذا العدد وهو الثلاثة من غير نظر الى شئ آخر وتركبه من الافراد لا يقدح فى خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانه بمنزلة اجزاء زيد وتركبه منها فكان التكثير باعتبار الافراد زائدا على الوجود فيعتبر ويمنع الخصوص (قوله فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد) وهذا مخالف لتعريف المصنف العام بما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول لانه يفضى الى عموم المعنى وفيه كلام على ما سيجئ فتأمل * والحاصل ان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص وان التفت اليها حالة الوضع وتعلقت الاحكام بها فهو العام (قوله مستنكرة فى التعريف) اى واقعة فى غير موقعها لانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة ولهذا كان من شرط الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المحدود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق فيكون ذكرها فى التعريف مفضيا الى عدم اندراج شئ من افراد المحدود واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل المنطق فى الحدود وذكروا تعريفات فى تصانيفهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه ولذا لم يبالوا تذكرها فى التعريف اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة * والحاصل ان ذكرها فى تعريف الاشياء بحسب الحقيقة فى نفس الامر مستنكر واما فى تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على افراده فغير مستنكر قال بعض الشراح بل الجواب الصحيح ان يقال لا نسلم ان هذا التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل القريبين بل للامتياز عن ما عداه وذلك غير مناف للتعريف * (قوله وهو اما ان يكون خصوص الجنس الخ) * وهذا

(قوله لا استبعاد الخ) اشارة الى انه لا استبعاد فى ذكر كل ههنا اذا كان الغرض بيان التسمية التى يكون للافراد دون التعريف الذى يكون للحقيقة وبها لا للافراد وبها وبالجملة فالغرضان متنافيان فلا يليق به ان يقول ولهذا عرف ابن الحاجب الخ نعم ما اورد فيه كلمة كل من التعريفات فانه مع خروجه عن ان يكون تعريفا منهم للتعريف كما اشار الى هذا السيد الشريف فى شرح المفتاح حيث قال عند ايراد السكاكى كلمة كل فى تعريف الحقيقة وايراد كلمة كل فى الحدود شائع فى عبارة الادباء لان ذلك اقرب الى افهام المتعلمين واضبط كانه قيل كل كلمة اريد بها كذا فهى حقيقة ولا شك انهم يفهمون منه المعنى المشترك الصادق على كل فرد من الحقيقة اعنى الكلمة التى اريد بها كذا فيحصل حينئذ المقصود بالحد مع تقريب الى الفهم واشارة الى الضبط انتهى

لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امته لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا كالرجل * فان قلت

لان معنى الانسان واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد واحد وهو الذات المشخصة فاستوت الثلاثة فى ان لكل واحد معنى واحد وكون الاولين ذا افراد لا ينافى وحدتها لانها غير منظور اليها فصار الانسان والرجل كزيد لكن خصوص الجنس يخص الانواع وخصوص النوع يخص الافراد وخصوص العين لا يخص غير معناه (**قوله** جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين فى احكام الشرع جنسا) كالانسان فانه جنس كلى يتناول افرادا مختلفة وكذا النوع يتناول افرادا متفقة الا ان المعتبر فى اصطلاح الفقهاء الاختلاف بحسب المقاصد والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفى اصطلاح اهل المنطق بحسب الحقيقة ولهذا كان جنسا عند اهل الشرع لتناوله الرجل والمرأة فانهما نوعان مختلفان بحسب الاغراض والاحكام وان اتحدا حقيقة الا ترى ان رجلا يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة فى الحدود والقصاص فيها دون المرأة وصار الرجل نوعا لاتفاق افراده فى ذلك مع ان الانسان نوع من الانواع عند المنطقيين والرجل صنف (**قوله** حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امته لم ينعقد البيع) استشهاد على تفاوت الحكم بين الرجل والمرأة اذ لو لم يتفاوت الحكم بينهما لانعقد البيع ثم هذا الفرع مبنى على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعتا والمشار اليه فى جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى كما لو اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام فى المعدوم * واعلم ان الفقهاء حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى جنس التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امته لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع لانعقاده وحكموا تارة بكونهما نوعى الانسان نظرا الى اشتراكهما

(قوله لما كان مقصود الفقهاء الخ) يريد به التنبيه على ان المراد بالجنس والنوع ههنا ما فى لسان اهل الشرع لا ما هو مصطلح المنطقيين (قوله دون الحقائق) بخلاف اهل المنطق (قوله جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين الخ) وان كانوا متفقين فى الحقيقة (قوله جنسا خاصا) الكلام فى بيان اصطلاح الفقهاء فى الجنس والنوع فالاولى طرح قوله خاصا وكذا من قوله فيما سيجىء نوعا خاصا (قوله حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امته الخ) ذكر هذه المسئلة ههنا غير مناسب لما ذكر صاحب الكشف حيث قال حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا لما فحش التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امته لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد انتهى فانه يظهر منه ان المسئلة فرع لكونهما جنسين لا نوعين والكلام ههنا فى الثانى لا الاول (قوله واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين فى الحكم نوعا خاصا) وفى التلويح ان النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل (فى) بالاحكام (قوله فان قلت الرجل ايضا الخ) كان الاولى فى تقرير هذا المقام ما فى الكشف حتى لا يرد السؤال المذكور ولا يحتاج الى ذلك الجواب البارد فى دفعه وهو ان الحكم بكون الرجل والمرأة نوعى الانسان انما هو باعتبار اشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة

الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره * قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وماذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد * فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى * قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه وضعا للتناسب (وحكمه) اى الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة (ان يتناول المخصوص قطعا) تمييز اى قاطعا

في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة فتعريف الجنس بما ذكره الشارح ليس كليا دائما تأمله (قوله كالمجنون وغيره) اى المعتوه والمغفل (قوله العين اولى بهذا الاسم من غيره) يعني خاص العين اولى باسم الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال الشركة فان معناه الواحد المعلوم الذي لا يشمل غير فرد واحد لانه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه لانه هو الحقيقة فردا (قوله وانما قدم الكلي لانه جزء الجزئي) اعلم ان الكلي جزء للجزئي غالبا كالانسان فانه جزء لزيد وكالحيوان فانه جزء للانسان والجزئي كل الكلي وذلك لان الجزئي عبارة عن الكلي مع شيء آخر فان زيدا له جزآن الانسانية والشخص فيكون الانسان جزأ لزيد وزيد كلا له لان كلية الشيء بالنسبة الى كله وجزئيته بالنسبة الى جزئه سواء كان ذلك الجزء حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزئي للحيوان والحيوان جزء وله كل لتركيب الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض الكليات ليس جزء الجزئيات كالخاصة والعرض العام واذا كان الكلي جزء فقدم وضعا كما هو مقدم طبعا للتناسب (قوله اى الاثر الثابت للخاص) حكم الشيء الاثر الثابت به اوله مثلا اذا قلت حكم الصلاة سقوط الواجب عن ذمة المكلفين بالاداء في الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فمعناه الاثر الذي يترتب على اداء الصلاة هذا (قوله الموانع الصارفة) اى القرائن الصارفة عن ارادة الحقيقة (قوله في المتن ان يتناول المخصوص) اى مدلوله الوضعي لا المخصوص المشهور وهو ما خص منه العام (قوله قطعا تمييز) يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف اى تناولا قطعيا * اعلم ان القطع يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمه احتمال اصلا كالمحكم الثاني ان لا يكون احتمال ناش عن دليل والثاني اعم من الاول مطلقا لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص مطلقا من مطلق الاحتمال لان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا والمراد بالقطع هنا المعنى الثاني لان الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قائم فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى

(قوله واللفظ الذي له معنى واحد) بالنصب عطفا على قوله واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين وفي كلام بحث فان ماذكر في صدد لمانعه كون مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق مما لا مدخل له في جعل اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كما لا يخفى الا ان يقال المترتب عليه هو مجموع الثلاثة دون كل واحد منهما وايضا ليس الكلام ههنا الا في بيان اصطلاح اهل الشرع في لفظ الجنس والنوع على ماذكرنا فالاولى الاقتصار في جواب لما على ذكرها فليتأمل ثم ان قوله حقيقة قيد للوحدة لا للمعنى (قوله بهذا الاسم) اى اسم الخاص

(قوله لانه جزء الجزئي) اى جزء جزئيته ولكن اذا كان ذاتيا له كالانسان بالنسبة الى زيد لا كالثوب بالنسبة اليه ولا كالماشي بالنسبة اليه (قوله وحكمه) يطلق الحكم عندنا على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كمدلول الامر وعلى خطاب الوضع كالخطاب الوارد بسببية الشيء وشرطيته وعلى الاثر الثابت بالشيء كالوجوب الثابت للاول والسببية والشرطية الثابتة بالثاني وعلى الاثر الثابت للشيء كالوجوب الثابت للمأمور به والسببية والشرطية الثابتة لسببه وشرطه وهذا هو مراد المصنف بقوله وحكمه (قوله تمييز) الظاهر انه مفعول مطلق كما تقول لا افعله بتة ولا افعله البتة اى قطع هو تناول الغير قطعا

المجاز كقولهم للحرة انت طالق ثنتين وكذا يحتمل بيان التقرير نحو جاءني زيد نفسه كذا ذكره القاآني

(قوله بالعلم عليه) لا بغير العلم لان العلم خاص في معناه ولا على غير زيد لان زيدا خاص في معناه الا ان زيدا عيني والعلم غير عيني (قوله اى بيان التفسير) القرينة على ارادته مع تعدد اقسام البيان ان المطلق ينصرف الى الكامل وبيان التفسير هو الكامل من بين اقسام مطلق البيان حتى جزم صاحب المغنى بان الخاص لا يحتمل زيادة البيان بزيادة لفظ الزيادة لقوة بيان التفسير بالنسبة الى غيره الا انه لم يقتصر على البيان ليكون ما ذكره اظهر او نقول القرينة على ارادته ذكر انه يتناول المخصوص قطعا اولا وذكر كونه بينا ثانيا اذهما تقتضيان انه لا خفاء فيه فهو اذن لا يحتمل البيان الذى هو بيان التفسير لانه ما سيذكره الشارح بيان ما فيه الخفاء وما قاله الاكمل من ان قوله لا يحتمل البيان مهملة في قوة قولنا البيان لا يحتمله الخاص الذى هو في قوة قولنا بعض البيان لا يحتمله الخاص فهو انما يقتضى (او)

ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه * فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز * قلت الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الاترى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلا لا يلام (ولا يحتمل البيان) اى بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير

الثانى * فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافى القطع بالمعنى العام * قيل هذا عند مشايخ العراق والقاضى ابى زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ نفس سمرقند * وقيل انه لا نزاع في المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص لظهور بطلانه اذ احتمال المجاز قائم اتفاقا ولهذا يجوز تأكيده فيكون مراده القطع بالمعنى الاعم اذ الخلاف في المجرد عن القرائن الصارفة والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون المراد نفى القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق بين المذهبين (**قوله** فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه) المراد بالحكم اسناد امر الى آخر فزيد خاص يوجب الحكم عليه بالعلم وكذا لفظ العلم خاص يوجب الحكم به على زيد على وجه يقطع احتمال ارادة الغير اعنى ان زيدا يختص بالعلم ويثبت له دون غيره من نفس اللفظ وان كان الغير عالما لكن نفس اللفظ لا يراد به الغير بل هو المخصوص بذلك (**قوله** كيف يثبت القطع مع احتمال ارادة المجاز) وذلك لانه ما من لفظ الا ويطرق عليه احتمال ارادة المجاز الا ما استثنى كالمحكم وقد علمت ان المراد بالقطع ههنا المعنى الاعم وهو لا ينافى المجاز لان قطعيته بالنظر الى اصل الوضع والوضع سابق على الاحتمال الذى يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه فلم يعارضه المجاز ولان المجاز عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واغراض قرينة حالية او مقالية والاصل في العوارض العدم (**قوله** قلنا الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل كالمعدوم الخ) فهم من هذا الجواب ان الخاص لا ينافيه الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل قيل هذا في غير خاص الكتاب والسنة اذ في الخاص منهما احتمال ارادة المجاز حال الخلو عن القرينة منتف قطعا والا كان ذلك تجهيلا لا يقينيا اذ لا يليق بمنصب الشرع ان يطلق لفظا يتبادر منه معنى بخصوصه ويريد بذلك اللفظ معنى بخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه فافهم (**قوله** الا يرى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل الخ) يقم بكسر القاف من اقام يقيم لا من قام يقوم اى لم يمكث تحت الحائط يعنى لو قيل لك اقم تحت هذا الحائط وهى غير مائلة فقلت لا اقيم تحتها لاحتمال سقوطها على تلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت مائلة فانك لا تلام بل تعذر لانه احتمال ناش عن دليل (**قوله** اى بيان التفسير) لان من شرطه ان يكون النص محتملا

* فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاى فائدة فى ذكره * قلت القول الاول لبيان المذهب والثانى لنفى زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد (لكونه بينا) لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهى لازمته واثبات الثابت او نفى المنفى محال * لايقال هذا مصادرة على المطلوب

او مشكلا والخاص بين بنفسه فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال (**قوله** لانه يحتمل لبيان التغيير) كانه جواب سؤال تقريره ان يقال المصنف نفى احتمال البيان مطلقا فلم حملته على بيان التفسير فقط فقال لانه يحتمل بيان التغيير يعنى عند دلالة القرينة لاحتمال المجاز فيه وكذا يحتمل بيان التبديل وبيان التقرير اذا اريد نفى المجاز * فان قلت اذا كان يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير فلم نفى المصنف احتمال البيان مطلقا * قلت المراد نفى احتمال البيان المنافى للقطع وهو بيان التفسير لان قوله لايحتمل البيان مهملة فى قوة الجزئية لانه فى قوة قولنا البيان لايحتمله الخاص فلا يراد نفى البيان مطلقا لانه وان لم يحتمل بيان التفسير لكنه يحتمل غيره من اقسام البيان (**قوله** هذا الحكم) يعنى قوله لايحتمله البيان مع الحكم الاول وهو قوله يتناول المخصوص قطعا متلازمان لان تناول المخصوص قطعا مستلزم عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان مستلزم تناول المخصوص قطعا (**قوله** والثانى لنفى زعم من قال الخاص يحتمل البيان) كالشافعى نظرا الى احتمال المجاز (**قوله** فى المتن لكونه بينا) علة لعدم احتمال البيان * وقوله لان البيان الخ علة لكونه بينا فهو علة العلة وعلة العلة علة وفى جعله علتا لكونه بينا تأمل والاولى ان يجعل علة للكبرى المطوية وتقريرها وكل ماكان بينا فى نفسه لايحتمل البيان لان البيان الخ فافهم (**قوله** وهو) اى اثبات الظهور حقيقة اى البيان (**قوله** وهى) اى ازالة الخفاء لازمة (**قوله** واثبات الثابت او نفى المنفى محال) هذا على طريق اللف والنشر المرتب فاثبات الثابت راجع الى قوله اثبات الظهور ونفى المنفى راجع الى قوله لازالة الخفاء وبيان ذلك ان الخاص لما كان بينا وحقيقة البيان اثبات الظهور ولازمه ازالة الخفاء فلو لحق البيان الخاص يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او نفى المنفى وهو الخفاء فكلاهما محال * قيل فيه نظر لان الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه * واجيب بان المراد بالمبهم هنا مالايفهم منه المراد الا ببيان وهو لايكون خاصا لان الخاص مادل على معنى معلوم (**قوله** لايقال هذا) اى قول المصنف لكونه بينا مصادرة على المطلوب وهى جعل المدعى جزأ من الدليل وذلك لان المدعى لايحتمل البيان

(قوله قلت القول الاول لبيان المذهب) خالف فى الاول مشايخ سمرقند واصحاب الشافعى على ماذكره المصنف رحمه الله فى الشرح فتخصيص القول الاول ببيان المذهب والثانى بنفى الزعم تحكم ظاهر والاشبه ان يقال ههنا امران كون الخاص غير محتمل للبيان لكونه بينا فى نفسه وقطع ارادة الغير عنه ولا خفاء فى تغايرهما مفهوما وخارجا فايرادهما فى الكلام معا مما لايحتاج الى المعذرة وان كان بينهما استلزام على ان التعريفات الآتية بعضها متفرع على كون الخاص غير محتمل للبيان كعدم جواز الحاق التعديل انه لايحتمل بعض البيان لانه لايحتمل بيان التفسير بخصوصه (قوله لنفى زعم) من قال لك ان تقول انه للمبالغة فى نفى زعم من قال لان القول الاول اذا استلزم الثانى النافى لزعمه كفى فى نفى زعمه الا ان يبالغ فيه (قوله لان البيان اما الخ) هذا كلام قلد فيه القاآنى وفيه انه اذا كان اثبات الظهور حقيقة البيان وازالة الخفاء لازمه فحق العبارة ان يقال لان البيان هو اثبات الظهور وازالة الخفاء لازمه فاذا كان ظاهرا لاخفاء فيه لم يمكن بيانه والا لزم اثبات الثابت وازالة الزائل وكلاهما محال

وبعضها على كون موجبه قطعيا كبطلان التأويل بالاطهار فى آية التربص (قوله لان المدعى عدم احتمال البيان) يريد ان البيان فى المدعى هو البيان فى الخارج بخلافه فى الدليل كما يدل عليه قوله والدليل كونه بينا فى نفسه ولا يريد مدخلية لفظ الاحتمال فى دفع المصادرة حتى يرد عليه انه لو كانت العبارة لايبين لكونه بينا لايكون

لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا فى نفسه (فلايجوز) هذا تفريع لماذكره من قوله ولايحتمل البيان (الحاق التعديل) اى الطمانينة فى الركوع والسجود والاستواء فى القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا (بامر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا (على سبيل الفرض) كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعى لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولايحتمل البيان

فالبيان جزء من المدعى وقد جعله جزأ من الدليل بقوله لكونه بينا فى نفسه فاخذ البيان فيهما ويلزم من جعل المدعى جزأ من الدليل اثبات الشئ بنفسه وهو محال اذ الدليل يكون غير المدعى فدفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعى عدم احتمال البيان اى هذا المجموع هو المدعى ودليله لكونه بينا فى نفسه فلايكون مصادرة على المطلوب لان المدعى ليس جزأ من الدليل فتأمله (قوله هذا تفريع لما ذكره) وتقريره الخاص لايحتمل البيان وكل مالايحتمل البيان لايجوز الحاق البيان فالخاص لايجوز الحاق البيان به دليل الصغرى انه بين فى نفسه ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهى لازمته وكلاهما باطل لان الخاص بين فى نفسه فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة المزال وهما محال (قوله اى الطمانينة فى الركوع والسجود) اى القرار فيهما بمقدار تسبيحة (قوله والاستواء فى القومة) اى من الركوع (قوله وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاعرابى صلى فى المسجد وترك التعديل ارجع فصل فانك لم تصل) هذا حديث متفق عليه من حديث ابى هريرة رضى الله عنه (قوله كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعى) ومالك واحمد وخالفهم ابو حنيفة ومحمد فانهما قالا بالوجوب فى الركوع والسجود على رواية الكرخى واما على رواية الجرجانى فسنة واما القومة والجلسة فسنتان عندهما باتفاق المشايخ وفائدة الخلاف تظهر فى جواز الصلاة بدونه فعندهما اذا لم يأت بالتعديل يجزيه وعندهم لايجزيه (قوله وهو الميلان) اى معناه اللغوى الميلان يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ

فيه مصادرة ايضا (قوله هذا تفريع لماذكره) لايحتمل البيان كان الظاهر عدم الاقتصار عليه بل يذكر كون موجبه قطعيا ايضا كما فعله السراج الهندى وغيره فان بعضها من التفريعات الآتية كبطلان التأويل بالاطهار فى آية التربص ممالاتعلق له بعدم احتمال البيان بل هو متفرع على كون موجب الخاص قطعيا كما صرح به فى التلويح وغيره (قوله والاستواء فى القومة) اى من الركوع (قوله وهو الميلان عن الاستواء) وزاد عليه فخر الاسلام قوله بما يقطع اسم الاستواء وهو الظاهر

(قوله لان المدعى عدم احتمال البيان) اى اثبات الظهور وهو الآن قوله لان الحاق الطمانينة الخ ممنوع وكيف تكون ملحقة على سبيل الوجوب بامرهما المقتضى للفرضية وهى انما وجبت نظرا الى دليل وجوبها من غير الحاق لها بشئ نعم هل ملحقة بهما نفسهما لتكميلهما الا فى الفرضية لدليل الفرضية الذى هو امرهما خلافا لابى

(رأسه)

يوسف والشافعى رضى الله عنهما وقد اشار المصنف الى نفى مذهبهما بما ذكره الا انه قال بامرهما لا بهما او نحا الى ان ذلك الالحاق على سبيل الفرض ثم قال على سبيل الفرض تصريحا بعد التلويح نظرا منه الى مقام الذكى ثم

ومن الحق التعديل به لجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لايجوز *فان قلت هب انه لايحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوى لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعى وهو محتاج الى البيان*قلنا لانسلم ان كل معنى شرعى يحتاج الى قيد زائد على اللغوى ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ عن دليل وقد تقدم هجرانه * وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله

رأسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر (قوله يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لايجوز) لانه يكون نسخا لاطلاق القاطع بالظنى وهو ممنوع عندنا * ولقائل ان يقول سلمنا انه لايصلح بيانا لهما لكن انما يلزم النسخ ان لو لم يصح ان يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة وهو ممنوع * ويمكن ان يجاب عنه بانه لايخلو اما ان يكون بيانا للصلاة او الركوع او السجود ولاسبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حاله واللازم باطل اذ الآتى بالركوع مع التعديل مثلا آت بغرض واحد وان طوله اجماعا فتعين الثانى وهو المطلوب وقد علمت انه لايصلح بيانا لهما (قوله وهو اى الركوع الشرعى محتاج الى البيان) اى لاحتياج المعنى الشرعى على قيد زائد على اللغة (قوله ولئن سلمناه) اى ان كل معنى شرعى يحتاج الى قيد زائد على اللغوى لكنه اى احتياج معنى الشرعى الى قيد احتمال لم ينشأ عن دليل وفيه تأمل (قوله لان الحاق الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز) حتى تنقص الصلاة بدونه ويأثم بتركه ولكن لاتبطل لان الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الاحاد واذا صحت مع ان تتمة الخبر تفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذى والنسائى فى حديث المسيء صلاته وجه افادته عدم التوقف تسميتها صلاة والباطلة ليست بصلاة ولانه وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم انه صلى الله عليه وسلم انما امره بالاعادة ليؤديها على غير كراهة لاللفساد ومما يدل عليه ايضا لو لم يكن هذه الزيادة تركه صلى الله عليه وسلم اياه بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد ولايحل المضى فى الصلاة وحينئذ يجب حمل قوله صلى الله عليه وسلم فانك لاتصل على الصلاة الخالية عن الاثم على قول الكرخى وعلى المسنونة على قول الجرجانى والاول اولى لان المجاز حينئذ فى قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة

(قوله يكون زائدا على النص بخبر الواحد) من زاد متعديا والمفعول محذوف اى زائدا شيئا (قوله ولئن سلمنا) لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وفيه تأمل (قوله على سبيل الوجوب) هو على رواية الكرخى واما على رواية الجرجانى فبطريق الاستناد وحكم صاحب الهداية باولويته

﴿ وبطل شرط الولاء ﴾ بكسر الواو وهو ان يتابع فى افعال الوضوء بحيث لايجف فى خلاله عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز ﴿ والترتيب ﴾ وهو شرط عند الشافعى لقوله عليه السلام لايقبل الله صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه

دليل للوجوب وعن شمس الائمة السرخسى من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة وحينئذ فقول ابن حجر فى شرح البخارى هذا الحديث يرد على الحنفية وليس لهم جواب اصلا ليس بظاهر ومن المشايخ من قال يلزمه الاعادة بكون الفرض هو الثانى ولا اشكال فى وجوب الاعادة اذ هو الحكم فى كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لايكرر وجعل الثانى فرضا يقتضى عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب * اللهم الا ان يقال ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ تحسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه * وللقائل ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع عنده ولهذا قال بعض المحققين ينبغى ان يحمل قول ابى يوسف انها فرائض على الفرائض العملية وهى الواجبة فيرتفع الخلاف وفيه نظر * ويمكن ان يجاب بان خبر الطمانينة اشتهر عنده والزيادة تجوز بالمشهور وفيه شئ اذ يقال انما اثبت ابو يوسف فرضية التعديل بفعله صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم ماصلى الا مطمئنا والصلاة كانت مجملة وفعله صلى الله عليه وسلم وقع بيانا للاجمال فيكون فرضا الا ماخرج بدليل كالقعدة الاولى والفاتحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل المخرج لها عن الفرضية فتأمل ﴿ **قوله** فى المتن وبطل شرط الولاء ﴾ وهو من اضافة المصدر الى المفعول والمعنى خرج عن الصحة ان يكون الولاء شرطا فى صحة الوضوء ﴿ **قوله** وهو اى الولاء الخ ﴾ هذا يخالف تفسيره فى شرح المجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل الثانى قبل جفاف الاول فى هواء معتدل وهذا هو المشهور فى تفسير الولاء وقيل هو ان لايشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء ﴿ **قوله** وهو شرط عند مالك ﴾ وابن ابى ليلى والشافعى فى القديم ﴿ **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم واظب عليه ﴾ واخرج ابن ماجة والطبرانى والبيهقى عن ابى بن كعب ان النبى صلى الله عليه وسلم توضأ على سبيل الموالاة وقال هذا وضوء لايقبل الله الصلاة الا به ﴿ **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لايقبل الله تعالى صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه ﴾ الحديث ذكر السمعانى فى الاصطلام واستدل به الرافعى فى الشرح غير ان النووى ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارمى ولايصح وقال ابن حجر لااصل له وقال فخرجوا احاديث الرافعى

(قوله عند مالك) وابن ابى ليلى والشافعى فى قوله القديم (قوله لانه عليه الصلاة والسلام واظب عليه) يعنى ان البيان ههنا عندهم بفعل النبى صلى الله عليه وسلم (قوله وهى شرط عند مالك) وفى الكشف هو مذهب اصحاب الظواهر وقيل هو قول مالك فجزم الشارح

الى مقام الغى (قوله لفعله) اى لفعل تركه اى لتركه

كلمة ثم للترتيب (والتسمية) وهو شرط عند مالك لقوله عليه السلام لاوضوء لمن لم يسم الله تعالى (والنية) وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات (في آية الوضوء) وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معلوم معناهما وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخاله فيبطل

لاوجود له في الروايات (قوله وهي شرط عند المالك) هذا ليس معروفا من مذهب مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد وتركها لايضر كذا في العيون (قوله صلى الله عليه وسلم لاوضوء لمن لم يسم) رواه ابو داود وابن ماجة والترمذي والحاكم عن ابي هريرة بلفظ لاصلاة لمن لاوضوء له ولاوضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرجه الدارقطني عن ابي هريرة رضي الله عنه بلفظ ماتوضأ من لم يذكر اسم الله تعالى (قوله وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة) الاولى ان يقول وهو ان يقصد بقلبه مالايصح الا بطهارة اورفع الحدث ليشمل مس المصحف والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ماذكره فانه خاص بالصلاة فقط (قوله وهي شرط عند الشافعي) وكذا عند مالك واحمد (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات) الحديث متفق عليه من حديث عمر واما الفاظه فانما الاعمال بالنيات وبالنية والعمل بالنية والاعمال بالنية واما الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي لم يصح اسناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في مسنده (قوله معناهما) اى الغسل والمسح معلوم وهو اى المعنى الاسالة في الاول والاصابة في الثاني (قوله ونسخاله) هو عطف تفسير وذلك لان النص لاطلاقه يقتضي جواز الغسل والمسح في آية الوضوء على اى وجه حصل والتقييد بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لايجوز * فان قيل حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فهلا عملتم به * قلنا ان شهرته ممنوعة بل هو غريب ولئن سلمنا انه مشهور لكنه متروك الظاهر كما سيجيء فانحط عن رتبته فلم يعمل به * واعترض باشتراط النية في التيمم مع ان النص باطلاقه يقتضي الجواز على اى وجه حصل * واجيب بان النية فيه انما ثبت بالنص لابغيره لان التيمم ينبئ عنها اوهو القصد لغة والنية هي القصد واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس الامر كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه والعام لادلالة له على

بذلك ليس كاينبغي (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات) فان قيل قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فهلا عملتم به قلنا قلنا انه وان كان مشهورا لكنه متروك الظاهر كما سيجيء فانحط عن رتبته فلم يعمل به كذا في الشرح الاكمل (قوله لان قوله فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معناهما) فيه تسامح والاظهر لان الغسل والمسح (قوله زيادة على النص نسخ له) اذا النص باطلاقه يقتضي جوازهما على اى وجه حصل والتعليق بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا بحكم الكتاب بخبر الواحد

* فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها فى الوضوء كما اوجبتم التعديل فى الصلاة * قلنا لو قلنا بالوجوب فى مكمل الوضوء كما فى مكمل الصلاة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلاة تلزم بهما كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلاة وليس الكلام فيهما بل فى مكمليهما ومكملاهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة عن الصلاة غير ملزم * فالوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعى الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعى الثبوت ظنى الدلالة كالآيات المؤولة وظنى الثبوت قطعى الدلالة كاخبار الآحاد التى مفهوماتها قطعية وظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثانى والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل

الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لا نسلم ان القصد هنا عام بل هو خاص بدلالة الفاء الدالة على السببية فتيمموا للصلاة والقصد للصلاة عين النية **(قوله** فان قلت الخ) تقرير السؤال ان يقال لم لا اوجبتم النية والولاء والترتيب والتسمية فى الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل والفاتحة فى الصلاة مع ان كلا منهما يثبت بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء احط رتبة من الصلاة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب فى مكمل الوضوء كما قلنا فى مكمل الصلاة يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل وفيه بحث اذ لا مانع من الحكم بان واجبه احط رتبة من واجبها كفرضيته بالنسبة الى فرضها اذ قوة المتبوع ليست كقوة التابع (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) هذا وارد على النظر واذا سقط النظر ثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم فكان الاولى للشارح ان يبين ضعف الجواب ثم يقول فالاوجه ان يقال الخ فتنبه لذلك (**قوله** ومكملاهما الخ) هذا وجد فى بعض النسخ وهو عطف تفسير وفى بعضها او مكملهما فيكون فى ذكر حكمهما نظر وقد عرفت ظهور التفاوت بين

(قوله قلنا لو قلنا بالوجوب الخ) قيل وفيه بحث اذ لا مانع من الحكم بان واجبه احط رتبة من واجبها وفيه ان اعتبار المراتب للوجوب غير معهود فى الشرع (قوله لزم التسوية بين الاصل والفرع) كان الاظهر ان يقال لزم التسوية بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين على ما فى الكشف او يقال يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل كما فى الكافى وحينئذ لا يرد النظر المذكور ايضا (قوله ولقائل ان يقول) ٧٤ هو دفع للنظر الوارد على الجواب المذكور فيكون ابقاء له لكن قوله فالاوجه ركيك جدا ثم ان النظر المذكور منشاؤه هو قول المجيب لزم التسوية بين الاصل والفرع اذ المراد منهما هو الصلاة والوضوء فقوله وليس الكلام فيهما بل فى حكمهما غير مفيد نعم لو قرر الجواب على ما فى الكشف لكان له وجه (قوله فان النذر بالطمانينة منفردة الخ) لا يذهب عليك ان هذه العبارة قاصرة فى اثبات المدعى من وجهين فليتأمل (قوله كالنصوص المفسرة) لم يرد الشارح بالنص النص المصطلح فلهذا (قوله لزم التسوية بين الاصل والفرع) اراد بهما مكملى الصلاة والوضوء لانهما مكملا اصل وفرع فهما اصل وفرع وعلى هذا يرد الاعتراض الآتى ويحتمل ان يكون المراد بهما نفس الصلاة والوضوء فيكون المراد انا لو قلنا بالوجوب فى المكملين لزم التسوية بين المكملين فى وجوب مكمليهما وهما (المكملين) اصل وفرع فالتسوية بين الاصل والفرع غير لائقة (قوله كالنصوص) اى القرآنية لا مطلقا (قوله والسنة المتواترة) اى المفسرة او المحكمة لا مطلقا (قوله وبالرابع السنة او الاستحباب) اقول اذا كان ثبوت الحكم بقدر دليله باعترافه وذان حكمان متفاوتان فكيف يثبت بدليل واحد احدهما

من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلاثا فقال الاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب * واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة

المكملين من غير هذا الوجه فتفطن (**قوله** فخبر التعديل من القسم الثالث) فيه شيء لانه يحتمل نفي الكمال كما يحتمل نفي الاصل ولا قطع مع الاحتمال ويجاب بانه صرح بالنقصان في تلك الزيادة التي ذكرناها في حديث المسيء وهو معنى نفي الكمال اذ هو لازم ترك الواجب لا السنة (**قوله** والامر للوجوب) اي ومثله لو كان يقتضي قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كانت ظنية يثبت به الوجوب (**قوله** لانها انما تجب في العبادات) المراد بالوجوب الفرض ونفي الفرضية لا يستلزم القول بالسنة فالاولى ان يقال وخبر النية من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فتكون مشترك الدلالة * ولقائل ان يقول صاحب الهداية قد استدل بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات على كون النية شرطا في الصلاة فيظهر بذلك ان كون خبر انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة كما ذكره المصنف في الكشف ليس كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلاة وصاحب الهداية تبع في ذلك القبيل شمس الائمة في مبسوطه ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور والزيادة بالمشهور على الكتاب على سبيل الفرض جائزة وان كانت مشتركة الدلالة فصنع شمس الائمة وصاحب الهداية ظاهر لانه جار على قواعد الاصول والمصنف جعله من اخبار الاحاد التي مفهومها ظني فيكون من القسم الرابع الذي يثبت به السنة دون الواجب (**قوله** وكذا خبر التسمية) اي يدل على وجوبها والظاهر ان المراد بالوجوب الفرض كما مر وهذا لا يناسب المقام لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنة فبقي دلالة اخبارها هذه الاشياء على الفريضة لا يدل على المطلوب فالاولى ان يقول ما ذكرناه اولا ثم يقول وكذا خبر التسمية الى آخره ويمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت واللزوم اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم والفرض اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه اذا انتفى الحيوان ينتفي الانسان والفرس فيلزم من نفي الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح (**قوله** لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة) لقائل ان يقول قد قلتم في قوله عليه السلام لا صلاة الا بالفاتحة محمول على نفي الفضيلة مع انكم قلتم بوجوبها فلم قلتم هنا بسنية التسمية * ويمكن ان يقال

قيده بالمفسر والمحكم بخلاف صاحب الكشف حيث اكتفى بقوله كالنصوص المتواتر ثم ان قوله المتواتر صفة للنصوص لا للمحكمة لفساد المعنى ووقع في بعض النسخ والسنة المتواترة وفيه تأمل (قوله والامر للوجوب) وهو خاص قطعي في مدلوله ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب (قوله واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها الخ) وفي الكشف ان عدم القول بوجوب النية لكون خبرها عن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة انتهى (قوله والوضوء ليس بعبادة) فيه اشارة الى ان الكلام في الوضوء الذي هو مفتاح الصلاة واما الذي هو قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة على ما صرح به صاحب التلويح

وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه (والطهارة) اى بطل شرط الطهارة (في آية الطواف) وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اى القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عليه السلام ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران

خبر التسمية معارض بقول صلى الله عليه وسلم من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة وفيه نظر فان هذا حديث ضعيف لانه انما يرد به عن الاعمش يحيى بن هشام وهو متروك ولذا قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته لا يتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا يندفع ماقيل من ان المراد به نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية الوضوء يعني الزيادة عليها بخبر الواحد فانه انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب (**قوله** الا يرى انه صلى الله عليه وسلم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان) وذلك لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ومواظبته صلى الله عليه وسلم على الولاء كانت مع الترك احيانا كما في المضمضة والاستنشاق وهذا دليل السنية فيكون من القسم الرابع (**قوله** وخبر الترتيب معارض) بما روى انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه لم اقف على هذا فيما بايدينا من كتب السنة ولعله من التصرف واخرج الطبراني في الاوسط عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي مسح رأسه فذكر وهو يصلي فوجد في لحيته بللا فليأخذ منه وليمسح برأسه فان ذلك تجزيه وان لم يجد فعليه الوضوء والصلاة وفي مسنده سهل بن سعد اتهم بالكذب والله اعلم (**قوله** لانه اول بيت وضع للناس) علة لتسميته بالقديم (**قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان) كذا رواية الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني والطبراني والبيهقي من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وصححه ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة وموقوفة (**قوله** لان الطواف خاص معلوم معناه) وهو الدوران بالبيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر

في مباحث النسخ (قوله يدل على رجحان الفعل على الترك) يا مي ان يفسر رجحان الفعل على الترك ههنا بما لا يشمل الوجوب ليصح التعليل بقوله اذ الاصل عدم الوجوب كما لا يخفى (قوله الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم) تنوير لما يتضمنه الكلام من عدم دلالة المواظبة على الوجوب

(قوله لانه يخرج عن العهدة بادنى الخ) ان اراد به الخروج عن العهدة عندنا فممنوع كيف والمفروض عند اصحابنا انما هو ربع الرأس وان اراد عند الشافعى رحمه الله فغير مفيد وكان الاولى ان يقول وامكن العمل به بحمله على الاقل المتيقن كما فى شرح الهداية للشيخ اكمل الدين ثم ان الاظهر ان يقال ادنى مايطلق عليه اسم المسح كما فى سائر الكتب (قوله قدره الشافعى رحمه الله بثلاث شعرات) كذا فى الهداية وفى شرح الوقاية لصدر الشريعة المفروض فى مسح الرأس عند الشافعى رحمه الله ادنى ما يطلق عليه اسم المسح وهو شعرة او ثلاث شعرات (قوله فبقى ذلك لبعض مجملا) قيل عليه الشارح يستشكل القول باجمال الآية فيما يأتى فكيف يختار ههنا انها مجملة انتهى ولايذهب عليك ان الكلام ههنا فى آية المسح وفيما يأتى فى آية الطواف فاين هذا من ذلك (قوله اولان ذلك يحصل بغسل الوجه) اجاب عنه الشافعى رحمه الله بان عدم تأدى الفرض بما حصل فى ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف فى اشتراط الترتيب كذا فى التلويح (قوله ولقائل ان يقول لانسلم الاجمال من حيث العدد) لان الامر لايقتضى التكرار احيب عليه بان منشأ الاجمال من حيث العدد على ماصرح به صاحب الكشف وغيره هو ورود الامر بصيغة التفعل فانها للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع فى المشى فالتحق خبر العدد بيانا به

بالبيت فلايكون موقوفا على الطهارة ولايجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل * فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود * قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لامدخل لها فى معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لاينافى عدم اجماله بوجه آخر كما فى مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره وغير مجمل بحسب محله * لايقال المجمل مالايمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى مايطلق عليه اسم البعض * لانا نقول قدره الشافعى بثلاث شعرات كذا قاله الامام السرخسى لكنه مدفوع لان من مسح برأسه بثلاث شعرات لايقال انه مسح برأسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا اولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلايحتاج الى ايجاب ذلك على حدة * ولقائل ان يقول لانسلم

(**قوله** فلا يكون موقوفا على الطهارة) لان الحكم بانه متوقف على الطهارة كما قاله الشافعى رحمه الله لايكون عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها (**قوله** فان قلت النص مجمل الخ) اى واذا كان مجملا جاز ان يلتحق خبر الطهارة بيانا له (**قوله** واجماله) اى نص الطواف بهذا الوجه وهو العدد والابتداء (**قوله** لاينافى عدم اجماله بوجه آخر) فهو مجمل من حيث العدد والابتداء غير مجمل من حيث الطهارة واجمال النص بوجه لاينافى عدم اجمال بوجه آخر لاختلاف الجهة (**قوله** فيبقى ذلك البعض مجملا) حاصله ان الآية مجملة فى حق مقدار المسح وحديث المغيرة التحق بيانا وهذا ضعيف لانه لاينطبق عليه حد المجمل وحديث المغيرة لايدل على ان مادون الربع لايكون فرضا مع ان الشارح رحمه الله يستشكل القول باجمال الآية فيما يأتى فكيف يختار انها مجملة ههنا وسيأتى فى محله الله اعلم (**قوله** فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة) يمكن ان يجاب عن ذلك فى طرف الشافعى بان يقال عدم

تارة والآخر اخرى لابد لهذه الدعوى من دليل (قوله لانا نقول قدره الخ) حاصله انا لانسلم انه يخرج عن العهدة بادنى مايطلق عليه اسم البعض اى بمسحه لان ادناه مقدر عند الشافعى بما لايقال فى حق ماسحه انه مسح

لانه يصلح لبيان اجماله ولايخفى ان ذلك غير متوقف على كون الامر للتكرار كيف ولو عبر بالماضى او المستقبل او الامر والصفات لكان ذلك كما كان بقى ههنا انه لو كان باب التفعل يقتضى الاجمال لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا وتمسك القاآنى فى هذا المقام بقول صاحب الهداية فى رد قول مالك رحمه الله فى طواف القدوم بان قوله وليطوفوا لايقتضى التكرار مردود لان معناه لايقتضى تكرار الطواف المبين ههنا وهو بان يكون الطواف المقدر بالسبعة واجبا مرتين (قوله ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ) لان تعين الحركة زائد على ماهيتها فبيانه من باب بيان الاوصاف لابيان الذات فلا يحقق الاجمال به والا كان الخاص خصوص النوع او الجنس مجازا وقد اجيب عنه بان الامر كذلك الا ان الاجمال ههنا انما حصل لنا بعد الاجماع على ان الابتداء من محل معين هو المراد بالطواف ولم يجوز واحد منهم الابتداء من اى موضع كان وقالوا الابتداء من غير الحجر مكروه او فاسد حيث علم به ان حقيقة الحركة من حيث هى وكيفما تحققت غير مرادة بل حركة اعتبر تعين مبدأها (قوله والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ الخ) بخلاف الطهارة فانها ثابتة بخبر الواحد (قوله بالاخبار المشهورة) وفى الكشف بالاحاديث المتواترة (قوله اى بطل تأويل) اشاربه الى ان التأويل مرفوع لعطفه على فاعل بطل بخلاف البواقى فانها مجرورات لعطفها على المضاف اليه (قوله يعنى ليتربصن) يريد التنبيه على كون يتربصن خبرا فى معنى الامر على ما صرحوا به (قوله المدخولات بهن من ذوات الاقراء) لما دلت الآيات والاخبار ان حكم غيرهن خلاف ماذكر كذا فى تفسير (ومعناه)

الاجمال من حيث العدد لان الامر لايقتضى التكرار ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب (والتأويل) اى بطل تأويل الشافعى رحمه الله القروء (بالاطهار فى آية التربص) وهى قوله عزوجل والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعنى ليتربصن المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة ثلاثة

تأدى الفرض بما حصل من ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو شرط عنده الا ان ذلك المقدار لايجزى عن المسح وايضا كل مايدخل تبعا لغيره يعتبر فرضا فى شئ من الطهارة (**قوله** لان الامر لايقتضى التكرار) ولا يحتمله فلايكون النص مجملا من حيث العدد حتى يلحق خبر العدد بيانا له وقد يقال احتمال التكرار مستفاد من صيغة الفعل لان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع فى المشى فالتحق خبر الواحد بيانا *وقد يجاب بانه لو كان باب التفعل يقتضى الاجمال لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلمنا ان فى ذلك بالنسبة الى العدد لكن لا نسلم الاجمال بالنسبة الى المبتداء فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له (**قوله** والاولى ان يقال الخ) يعنى لما ثبت انه لااجمال فى الآية فالاولى ان يقال ثبوت العدد وتعيين المبتداء بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة لاباخبار الاحاد*وللقائل ان يقول لو ثبتا بالخبر المشهور لكانا فرضين لايجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضى الفرضية مع انهم قالوا ان الاشواط الثلاثة الاخيرة تجبر بالدم اذا تركها والفرض هو الاربعة الاول ولهذا تجبر بالدم ويفسد الحج بتركها وكذا يجوز البداية من غير جهة الحجر الاسود فتأمل (**قوله** والتأويل) يقرء بالرفع عطفا على فاعل بطل كما فعله الشارح والبواقى مجرورات لعطفها على المضاف اليه وهو الولاء (**قوله** يعنى ليتربصن الى آخره) يشير الى ان لفظ الآية خبر

برأسه عادة فبقى ذلك البعض الذى يقال فى حق ماسحه انه مسح برأسه عادة مجملا وفى شرح المجمع للشارح ان بعض الرأس المفروض مسحه مقدر عنده باقل مايطلق عليه اسم بعض الرأس ولو كان على شعره (قوله لا نسلم الاجمال من حيث العدد) قد جائت صيغة التفعيل من

القاضى (قوله حمل الشافعى القرؤ على الاطهار) وهو مذهب زيد بن ثابت وابن عمر وعائشة رضى الله تعالى عنهم وما اخترناه من حمل القرؤ على الحيض هو مذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم

قروء *والقرء مشترك يستعمل فى الطهر والحيض حمل الشافعى القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجىء بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلاة الظهر اى وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلوكان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا فى حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الهاء فى الثلاثة تدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العد عكس التوانيث والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة كما فى قولهم *لدوا للموت وابنوا للخراب* اوبان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها

ومعناه الامر اى ليتربصن المطلقات المدخولات بهن فى ذوات الاقراء ثلاثة قروء اى مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به اومدة ثلاثة قروء على انها ظرف وقيل هو على بابه والمعنى حكم المطلقات ان يتربصن ثلاثة قروء وقروء جمع كثرة والموضع موضع قلة فكان الظاهر ان يقول ثلاثة اقراء واختلف فى تأويله فقيل وضع جمع الكثرة فى موضع جمع القلة مجازا وقيل لما جمع فى المطلقات اتى بلفظ جمع الكثرة لان لفظ كل مطلقة تتربص ثلاثة اقراء من قروء (**قوله** والقرء مشترك يستعمل فى الطهر والحيض)فحمل الشافعى القرء على الاطهار وهومذهب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم وحملناها على الحيض وهومذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم والشافعى فى الترجيح (**قوله** يكون الطلاق واقعا فى حالة الحيض) اى لكونه مأمورابه على هذا التقدير واللازم باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله (**قوله** وبان الهاء فى الثلاثة الخ) تقريره ان الهاء علامة التذكير فى مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاثة نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت الهاء على ان المراد من القرء الاطهار (**قوله** والجواب عن الآية الخ) كان الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اقامة دليلنا (**قوله** بان اللام) الاولى عدم ذكر الباء فى الموضعين كما فعل فى قوله وعن الثانى ان الحيض (**قوله** فيه) اى فى قوله تعالى لعدتهن كما فى قوله * لدوا للموت وابنوا للخراب* وكما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فيكون المعنى فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة (**قوله** اوبان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن) حاصله ان اللام على هذا تكون بمعنى الوقت داخلة على مضاف

(قوله والحيض مؤنث) كذا فى نسخ هذا الشرح واكثر نسخ سائر الشروح لكن الموجود فى نسخ الكشف الحيضة وهو الصواب اذ الحيض ليس من المؤنثات السماعية فانها محصورة وليس فيها لفظ الحيض واختصاصه بالنساء لا يقتضى ذلك كما لا يخفى الا ان يدعى كون الحيض جمعا جنسيا للحيضة كالتمر للتمرة وجواز اعتبار التذكير والتأنيث فى مثل هذا الجمع يكفى فى المقام لكنه محل كلام مع ما فى قوله والحيض مؤنث من عدم الملائمة لحمل الكلام على ذلك

الطواف للتكثير فى الفعل بنص من علماء التصريف نحو طوف زيد فلا يبعد ان يكون صيغة التفعل منه لذلك ايضا فيكون فيها حينئذ ما يشعر بالاجمال من حيث العدد نحو تجرعته اى شربته جرعة بعد جرعة (قوله والحيض مؤنث) لم اقف على تأنيثه ولكن على تذكيره فى قول صاحب النهاية تحيضت المرأة اذا قعدت ايام حيضها تنتظر انقطاعه (قوله كما فى قولهم لدوا للموت) الذى نعرفه انه من قول الشاعر * له ملك ينادى كل يوم * لدوا للموت وابنوا للخراب * وان جاز ان الناس كانوا

(قوله بدليل قراءة ابن عباس وطلقوهن لقبل عدتهن) وفى الكشاف وفى قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قبل عدتهن (قوله كذا روى عن الزهرى وقتادة) فى شرح المغنى لسراج الدين الهندى رحمه الله وقال الزهرى وقتادة يطلقها لقبل عدتها انتهى وعبارة الشارح رحمه الله توهم ان المروى عنهما ايضا القراءة المذكورة فليتأمل (قوله وفى الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن) كقوله * اتيته لليلة بقيت من المحرم * اى مستقبلا لها (قوله ولا استبعاد فى تسمية شئ واحد الخ) لو كان بقوله وعن الثانى ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر فلما اضيفت الثلاثة الى القرء روعى ﴿ ٨٠ ﴾ جانب التذكير لكان اظهر واخصر وتسمية شئ واحد باسم المذكر والمؤنث ليس مظنة انكار للخصم حتى يتعرض لنفى استبعادها كيف وكون القرء مشتركا بين الطهر والحيض متفق عليه بيننا وبينهم وانما الشان فى الترجيح (قوله كالحنطة والبر) كذا فى الكشف واعترض عليه ابن كمال باشا فى حواشى التلويح بان البر جمع مفرده البرة والحنطة مفرد وجمعه حنط كذا فى الصحاح وما غره الا مساهلة الجوهرى فى قوله الحنطة البر ولا يذهب عليك ان صحة التمثيل المذكور غير متوقفة على الترادف وان البر ليس بجمع صيغى بل جمع جنس كالتمر للتمرة يتناول القليل والكثير فيتوارد البر والحنطة على شئ واحد لا محالة (قوله فلما اضيفت الثلاثة الى المذكر روعى علامة التذكير) وفى شرح المغنى لسراج الدين الهندى لان عادة العرب شاعت فى ان المعدود اذا كان مؤنثا واللفظ مذكرا وبالعكس فوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى انتهى وفيه بحث فان مانحن فيه ليس من هذه المسئلة فى شئ وانما هى فيما اذا ذكر لفظ الشخص مثلا مرادا به المرأة او لفظ النفس مرادا بها الرجل (قوله وقلنا هذا باطل) قيل كان الاولى

بدليل قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فطلقوهن اقبل عدتهن كذا روى عن الزهرى وقتادة وفى الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثانى ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد فى تسمية شئ واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيفت الثلاثة الى المذكر روعى علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلاثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلاثة لانها

محذوف على ان الاضافة للبيان (**قوله** بدليل قراءة ابن عباس) وروى ايضا سفيان عن عمرو بن دينار ان ابن عباس قرأ فطلقوهن عدتهن وقال الزهرى وقتادة فطلقها لقبل عدتها وروى طاوس عن ابيه قال حد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها قلت وما قبل عدتها قال طهر من غير جماع فدل ان العدة فى الحيض (**قوله** فى الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن) لان الطلاق سابق على العدة (**قوله** وعن الثانى ان الحيض الخ) تقريره ان يقال ان الهاء وان دلت على تذكير المعدود لا يدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز ان يكون دخولها نظرا الى لفظ قرء فانه لفظ مذكر وضع للدم المخصوص كما وضع لانقطاعه فيعامل معه العدد معاملة مع المعدود فالقرء والحيضة اسمان لمسمى واحد وهو القرء من الحيض غير ان القرء يدل عليه بدون التاء والحيضة بها ولا يبعد ان يكون لمعنى واحد اسمان مذكر ومؤنث يجرى على كل منهما احكامه اللفظية عند ذكره على ان المانع ان يمنع تأنيث الحيضة بناء على ان الحيض من اسماء الاجناس التى يفرق بينها وبين واحدها بالتاء كتمرة وتمر وما للوحدة والمرة لا يكون للتأنيث (**قوله** وقلنا هذا باطل) هذا شروع (فى)

يقولون به وحده (قوله وعن الثانى الخ) اذا كانوا يذكرون الشئ ويؤنثونه معبرا عنه بلفظ واحد كقريش يلاحظ فيه معنى القبيلة تارة والحى اخرى وكالصوت وعلى تأنيثه قوله سائل بنى اسد ما هذه الصوت فلان يذكره ويؤنثوه معبرا

تقديم هذا على الجواب ليرتبط الكلام (قوله لانه اذا طلقها فى الطهر) كما هو الطلاق الشرعى (قوله يجعل الشافعى رحمه الله ذلك الطهر) محسوبا من العدة وكل من فسر القرء بالاطهار على ذلك الا ابن شهاب من اصحاب المالك فانه لم يحسبه منها

(قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين) والا لزم

اذا طلقها فى الطهر يجعل الشافعى ذلك الطهر محسوبا من العدة فتكون العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلاثة كاملة * فان قلت الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا تحتمل الازدياد واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها فى الحيض لم يحتسب تلك

فى ترجيح ماذهبنا اليه من ان المراد بالقروء الحيض وابطاله ماقاله الشافعى ولا يخفى عدم ارتباط الكلام وكان الاولى تقديم هذا على الجواب كما قلناه (قوله وطلقت فيها) اى فى الحيضة فتأمل (قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين) جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق تكون العدة قرئين وبعض الثالث لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ماتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة وتقرير الجواب ان الطهر لا يخلو اما ان يكون اسما للمجموع او اسما للقليل والكثير لا سبيل الى الثانى والا لم يبق فرق بين الاول والثالث فى صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شئ من الثالث من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انقضاؤها بطهر واحد او اقل لاشتماله على ثلاثة اطهار نظرا الى الساعات وذلك خلاف الاجماع فتعين الاول فيلزم الانتقاص * فان قيل المراد لا هذا ولا ذاك بل طهر انقطع بالحيض وهذا لان الطهر امر ممتد والامور الممتدة لا تدخل تحت العدد الا بانتهائها وانقطاعها بالاضداد كالحركة والسكون وحينئذ لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحدة وانما يلزم ان لو كان كل بعض منه طهرا منتهيا بالحيض وظهر الفرق بين الاول والثالث لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا مالم ينقطع * اجيب بان دخول الامور الممتدة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها تتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك ومن ادعى جواز الاول دون الثانى لم يكن بد من البيان (قوله فيكون الاقراء ثلاثة كاملة) والحمل على مايوافق

انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتمال على ثلاثة اطهار واكثر بحسب الساعات وهذا وقع لما عسى ان يورد من ان ذلك انما يكون اذا لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع (قوله وطلقت فيها) قيل اى فى الحيضة وفيه انه لا حاجة الى التأويل المذكور لان الحيض مؤنث على مازعم الشارح

عنده بلفظين اولى (قوله وبعض الثالث) هذا ثالث اعتبارا اول حقيقة (قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين) دفع لما يقال من ان الانتقاص عن الثلاثة انما يلزم ان لو لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع وكان اللائق الاوضح ان يقول ولئن كان بعض الطهر طهرا فليس بطهر شرعا عند الشافعى اذ هو عنده اسم لمجموع ماتخلل بين الدمين ولهذا لا تنقضى العدة عنده بطهر واحد

على ان له ابعاضا ثلاثة هى ثلاثة اطهار هذا وقد صرح القاآنى بانه قد ثبت ان الطهر لغة اسم لما تخلل بين الدمين اى لمجموعه قال ولهذا لا تنقضى العدة بطهر واحد اى عند الشافعى

رحمه الله (قوله قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة الخ) وتقريره ان الحيضة لما لم يكن متجزية لكونها اسما لما يتخلل بين الطهرين من الدم شرعا الغينا مايقع فيه الطلاق والايلزم مضى بعض العدة قبل الطلاق مع انه معقب له فبالضرورة يلزمها تربص اربعة حيض وقد يقال فى الجواب انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزية ومثله جائز فى العدة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة (قوله قلنا الاشهر عام الخ) اعترض عليه صاحب الترجيح بان الخاص كما هو قطعى فى معناه كذلك

العام قطعى فيما انتظمه فان انصرف السؤال عنه بوجه اتاه بوجه آخر انتهى وقد يقال فى الجواب نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وانما رآه فى ساعة منها وفى كشف الكشاف انه اذا شرع فى الثالث ساغ الاطلاق شائعا فى نحو قولهم ابن ثلاث سنين وابن تسع سنين وهو مطرد فى عرف العرب والعجم وذلك لان الزائد جعل فردا ثم اطلق على المجموع اسم العدد الكامل ويمكن الجواب ايضا بان ماهو القطعى فى مدلوله الخاص من حيث هو خاص من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا فلا يحمل القروء على الاطهار لعدم القرينة الصارفة عن حمل الثلاثة على مدلولها بخلاف (ثلاثة) الاشهر فان وضعها بالمعلومات قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة فان المراد بها هو شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة ويمكن

الحيضة فيكون التربص بثلاثة قروء وبعض قرء * قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة الا ثلاثة قروء * فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلاثة * قلنا الاشهر عام

الكتاب اولى من الحمل على ما يخالفه (قوله قلنا الخ) تقرير الجواب ان هذه الزيادة تثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعابها وذلك لان الحيضة الواحدة لاتجزى والعدة محتملة مثل هذه الزيادة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة * ولك ان تقول فى تحمل النقصان ايضا ضرورة وهى ان لايلزم تطويل العدة على ان هذا المحذور الذى يلتزمونه يندفع بان يرجح الطهر ولايحتسب الطهر الذى طلقت فيه من العدة * اجيب بان تحمل النقصان وان كان فيه ضرورة لكنه لم يعهد مثله فى العدة بخلاف الزيادة على مامر وتطويل العدة محذور بعد التكميل بدليل وجوبها على من امتد طهرها وبان قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ينافى ذلك لان اثر الرق فى التنصيف لافى التغيير (قوله فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة الخ) هذا وارد من جهة الشافعى تأييدا لما قاله والزاما لنا بانه يصح النقص عن الثلاثة وبيان ذلك ان اقل مايطلق عليه الجمع ثلاثة مع انه اطلق هنا لفظ الجمع واراد به شهران وبعض الثالث فكأنه قال ثلاثة اشهر والمراد شهران وبعض الثالث فكذا هنا يجوز ان يراد من ثلاثة قروء قرآن وبعض الثالث فيصح انقضاء العدة بطهرين وبعض ولايلزم ابطال العمل بموجب النص (قوله الاشهر عام) يعنى وكلامنا انما هو فى الخاص والعام يجوز ان يراد بعضه وفيه نظر لان اخص الخصوص فى العام اذا كان جمعا

(قوله قلنا الاشهر عام يجوزان يراد بعضه) اقول ظاهره يقتضى انه عام مخصوص ولايخفى انه اذا خص العام فانما يكون المراد بعض افراده لابعض افراده مع جزء من الفرد الآخر كما اريد هنا شهران وبعض الثالث فالحق ان قوله اشهر من المجاز لكونه كما قالوا من قبيل التغليب والقرينة ماورد فى الحديث من بيان ان زمن الحج شوال وذى القعدة وعشر

يجوز ان يراد بعضه ﴿ ومحللية الزوج الثانى ﴾ اى كون الزوج الثانى مثبتا للحل الجديد ثابت ﴿ بحديث العسيلة لابقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره ﴾ وتقريره موقوف على تقرير مسألة مختلف فيها وهى ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة اوثنتين فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابى حنيفة وابى يوسف يعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثانى الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعى تعود بما يبقى من الطلقات ولايهدم الزوج الثانى مادون الثلاث وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثانى فى الطلقات الثلاث مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثانى محللا فالاولى ان يكمل الحل فى الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثانى قال الحرمة لاتثبت الا فى الطلقات فلايكون للزوج الثانى حكم الا فى الطلقات لا فى الطلقة والطلقتين * واذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعى بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

ثلاثة ولا يجوز التخصيص بعده كما سيجىء فالاولى ان يقال هذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلاثة اشهر ﴿ **قوله** وتقريره موقوف على مسألة مختلف فيها ﴾ اعلم ان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى مسئلة الهدم فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم وطء الزوج الثانى يهدم حكم مامضى من الطلقات واحدة كانت او اثنين او ثلاثة وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف وقال عمر وعلى وابى بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضى الله عنهم لايهدم مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعى واحمد ومالك وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثانى اماغاية للحرمة الثابتة فى الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا أم هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية للحرمة ﴿ **قوله** فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثانى محللا ﴾ اى فى الطلقات الثلاث ﴿ **قوله** فالاولى ان يكمل الحل فى الطلقة والطلقتين ﴾ اى بطريق الدلالة لانه لما كان محللا فى الحرمة الغليظة ففى الخفيفة اولى لنقصان الحل الثابت للزوج من غير المحلل بعد الطلاق لانها كانت تحل له بعد ثنتين واذا طلقها طلقة او طلقتين ثم عادت لاتحل له الا بعد طلقة واحدة فى الاول فقط فاذا كمل الحل ملكها الزوج الاول بالطلقات الثلاث ﴿ **قوله** فيملكها الزوج الاول بالطلقات ﴾ الباء صلة يملك لاسببية ﴿ **قوله** فلايكون للزوج ﴾ اى الثانى حكم فى الحل اى فى الطلقات الثلاث ﴿ **قوله** احتج محمد وزفر والشافعى بقوله تعالى فان طلقها ﴾ المراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع والمراد بالنكاح

تخرج الجواب المذكور فى الشرح ايضا على ذلك اذ العام كالخاص فى الحكم المذكور ويكون التعرض لكونه عاما بيان للواقع لا للعدم تأتى ذلك لو كان خاصا فيندفع اعتراض صاحب الترجيح عنه ﴿ قوله يجوز ان يراد بعضه ﴾ اى على طريق المجازية بنصب القرينة الصارفة عن الحقيقة كما فى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله تعالى وقالت الملائكة والمراد جبريل عليه السلام لا بطريق التخصيص فلا يرد عليه ماقيل وفيه نظر لان اخص الخصوص فى العام اذا كان جمعا ثلاثة ولا يجوز التخصيص بعده كما سيجىء ﴿ قوله بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ﴾ والمراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع

فالله تعالى جعل الزوج الثانى غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية وهى غير مؤثرة فى الحل بل منهية للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثانى غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية للحرمة الغليظة يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة اذلا وجود للغاية قبل وجود المغيى وجعله مثبتا للحل الجديد يقتضى خلافه فيكون ابطالا * لايقال نفس الزوج لايصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية * فاجاب المصنف عنهم بان محللية الزوج الثانى تثبت

التزوج اى تتزوج زوجا غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار مايؤل اليه كتسمية العنب خمرا (قوله فالله تعالى جعل الزوج الثانى غاية للحرمة الثابتة بالطلقة) اى بسبب الطلقة الثالثة (قوله وهى اى الغاية غير مؤثرة فى الحل) لان الغاية لاتأثير لها فى اثبات مابعدها بل هى منهية للحرمة فقط فاذا انتهى المغيى يثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق كما فى الايمان الموقتة ينتهى الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم تثبت الاباحة بالسبب السابق وكما فى الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا يكون اصابة الزوج الثانى منهية للحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة * لايقال الحل الاول قد اضمحل بضده وهو الحرمة فلابد من ان يثبت حل آخر تضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول * لانا نقول نحن لاننكر ذلك ولكن انما يثبت بالسبب الذى يثبت به الاول وهو كونها من بنات آدم لا بالزوج الثانى الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذى ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب آخر لم يظهر اثره اصلا (قوله فالقول بانه) اى الزوج الثانى مثبت للحل كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف ليس عملا بالكتاب (قوله اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيى) لان غاية الشئ بمنزلة بعضه وبعض الشئ لاينفصل عن كله اذ لو انفصل لايكون بعضاله فيلغو قبل وجوده ولهذا لو قال اذا جاء رأس الهلال فوالله لااكلم فلانا حتى استشير الى فاستشاره قبل مجئ رأس الشهر لايعتبر فى البر حتى لو كلمه حنث لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثانى فى هذه الحالة كعدمه (قوله لايقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية) يعنى فى الحرمة الغليظة (قوله فاجاب المنصف

(عنهم)

الثانى مثبتا حلا جديدا بقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه (قوله بل كان ابطالا) قال فى التحرير لا وجه له لان عدم التحليل ليس مما صدق عليه مدلول حتى ليلزم ابطاله بالخبر فهو اثبات مسكوت الكتاب بالخبر (قوله وهى غير مؤثرة فى الحل) فيه تسامح (قوله وكونه غاية) اى للحرمة الغليظة (قوله لايقال نفس التزوج لايصلح ان يكون غاية) يعنى فيكون النص متروك الظاهر فلا يستقيم التمسك به (قوله بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة (قوله فيكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية) فكانه قيل هذه الحرمة مغياة بالتزوج والاصابة فيصح التمسك به (قوله فاجاب المصنف عنهم بان محللية

ذى الحجة (قوله لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور) هو حديث

بحديث العسيلة وهو ما روى انه عليه السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها

عنهم الخ ﴾ حاصله انه يقول ماذكرتم من عدم العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبتنا صفة التحليل وكونه مثبتا حلا جديدا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وليس كذلك بل انما اثبتنا ذلك بخبر مشهور يجوز بمثله الزيادة لا بالنص فلا يرد ماذكرتموه وهذا على قول الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى المرأة لانها في مباشرة العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما اضافة الوطء فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل للوطء فكانت موطوءة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكنها من الزناء وقيل المراد بالنكاح الوطء عملا بالحقيقة وحملا للكلام على الافادة دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج على ان اسناد النكاح بمعنى الوطء الى المرأة وان كان مجازا فهو مجاز واحد سائغ باعتبار التمكين كاسناد الزناء اليها بخلاف النكاح اذا حمل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجاز ايضا مع ما يتكرر به من معنى التزوج المستفاد من النكاح فيكون في الكلام مجازان واعادة ومجاز واحد وافادة خير من مجازين واعادة وحينئذ يكون الايلاج ثابتا باشارة النص كما انه ثابت بالسنة واختار بعض مشايخنا رحمه الله هذا القول لقلة المجاز * ويمكن ان يقال الحمل على العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز اقرب الى الحقيقة على ان اضافة النكاح بمعنى الوطء اليها غير مسموعة في كلامهم ولو جاز واطئة ان يسمى واطئة باعتبار التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزناء اليها فليس بطريق المجاز بل انه اسم لتمكين الحرام كما في الوطء الحرام ولئن سلم ان النكاح هنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطء الذي هو فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطء وهذا الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطاقة وان كان المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس بصحيح لان ذلك يستلزم الوطء لا محالة * لا يقال مجرد دعوى شهرة الحديث لا يكفي بل لا بد من البيان * لانا نقول يكفي في شهرة الحديث قول العلماء المتقدمين وتلقيهم له بالقبول والعمل به وكان على المصنف ان يقول وانما ثبت الوطء والمحللية بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح لان المراد بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور * لا يقال هذا الحديث لا يثبت المدعى في المتنازع فيه وهو صورة الهدم بل انما يثبت ذلك في صورة الحرمة الغليظة * لانا نقول يثبته بطريق الدلالة لان ما يثبت اصل الحل ووصفه فلان يثبت وصفه اولى ﴿ قوله وهو ما روى انه صلى الله تعالى عليه وسلم ﴾ الحديث رواه الجماعة الا ابا داود من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها ولفظه جاءت امرأة رفاعة القرظي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة فطلقني

الزوج الثاني تثبت بحديث العسيلة) لا يقال ان ذلك في صورة الحرمة الغليظة لان ذلك محل والمحال لا تدخل في التعليل لانه لو دخل لانسد باب القياس لان محل الاصل غير محل الفرع كذا في جامع الاسرار ثم ان في كلام الشارح اشارة الى ان قول المصنف هذا جواب سؤال مقدر على ما مهد من قاعدة من ان الخاص لا يحتمل البيان فلا يزاد عليه وان لم ينبه عليه صريحا كما فعله سائر الشراح (قوله لامرأة رفاعة) هو بكسر الراء وبالفاء والعين المهملة

العسيلة (قوله وهو) اي ذلك الرد الذي هو العدد حالة حادثة بخلاف الحالة الاولى المردود اليها

(قوله ثم نكحت بعبد الرحمن بن زبير) هو بفتح الزاء وكسر الباء بلا خلاف وكان عبد الرحمن صحابيا والزبير قتل يهوديا في غزوة بني قريظة (قوله الا كهدبة ثوبي) هدب الثوب بالضم وبالضمتين خيوطه في اطرافه واحدته هدبة يقال له بالتركي سچق والتشبيه من جهة الاسترخاء والضعف (قوله فاذا وجد الذوق وجد العود) قال في الكشف لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه ثم قال وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعده انتهى ولا يذهب عليك ان في كلام الشارح خلطا لاحد التقريرين بالآخر (قوله وهو حالة حادثة) اي الرد الى الحالة الاولى (قوله لا بسبب السابق) قيل هو معطوف على قوله بحديث العسيلة اي المحللية تثبت بحديث العسيلة لا بالسبب السابق انتهى وهو غلط صريح لفظا ومعنى (قوله لانه كان ثابتا) والعود لم يكن ثابتا بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة (م) وسببه كونها من بني آدم الا ان حكمه تخلف باعراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال

ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك غيّ عليه الصلاة والسلام عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا

فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاء لا غير وان ما معه مثل هدبة الثوب فتبسم عليه الصلاة والسلام وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة قالت نعم قال عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفي لفظ البخاري كذبت والله يا رسول الله اني لانفضها نفض الاديم ولكنها ناشزة تريد ان ترجع الى رفاعة قال عليه الصلاة والسلام فان كان كذلك لم تحل له حتى يذوق من عسيلتك (**قوله** بالعنة) العنة عدم القدرة على الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الى البكر دون الثيب او الى بعض النساء دون بعض (**قوله** اتريدين) هو مقول قول النبي عليه الصلاة والسلام (**قوله** والعود رد الى الحالة الاولى) فتعود بثلاث تطليقات فيه بحث لصدق حقيقة العود قبل الزوج الثاني لو قال بعد الطلقة او الطلقتين بلا تحليل زوج اتريدين ان تعودي الى فلان صدق حقيقته وان كان العود لا الى ما يملك به ثلاثا فالحاصل ان العود الى عين الحالة الاولى محال فالمراد العود الى شبهها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح والحل لانتفاء اشتراط عموم وجه الشبه (**قوله** لا بالسبب السابق) معطوف على قوله بحديث العسيلة اي المحللية تثبت بحديث العسيلة لا بالسبب السابق وهو قولهم المغيا ينتهي بالغاية والعمل بالسبب السابق ليس بمطرد بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان يحتمل التوقيت كان الحل بالسبب السابق كما قالوا في الاكل والشرب فان سبب الحرمة هو الامساك وهو موقت وان كان غير محتمل له يثبت بالسبب الجديد كالذي نحن فيه فان سبب الحرمة هي الطلقات الثلاث وهي تقتضي حرمة مؤبدة الا اذا طرء عليه ما يبطله وهو الزوج الثاني (**قوله** لانه كان ثابتا) اي السبب السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات آدم (**قوله** والذوق علة للعود الخ) طريق اخرى في وجه الاستدلال بالحديث وتوجيهه انه صلى الله تعالى عليه وسلم علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم بالمشتق دليل على انه مأخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول (**قوله**

ثبت بالحل السابق (قوله فتلك الحالة لاتكون الخ) قيل اى الحالة الاولى وفيه تأمل (قوله ولوكان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثانى محللا) هذا مصادرة فان المطلوب ههنا هو اثبات كونه محللا بعدم كون ثبوت الحل بالسبب السابق فاذا ثبت العدم المذكور بتسمية النبى صلى الله عليه وسلم اياه محللا يكون مصادرة لامحالة والصواب ان يجعل الحديث المذكور جوابا آخر عن النقض الوارد بان يقال انما يلزم ماقلتم ان لوانبتنا محلليته ﴿ ٨٧ ﴾ الزوج الثانى بقوله تعالى حتى تنكح زوجا وليس كذلك بل نثبته بقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له كما فى سائر الكتب (قوله لعن الله المحلل والمحلل له) الاول بكسر اللام والمراد به الزوج الثانى والثانى بفتح اللام والمراد به الزوج الاول (قوله كالتيس المستعار) هو الذكر من الغنم وقد يستعيره الناس لاستيلاد

والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لاتكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذى عدم فتعود بثلاث طلقات ولوكان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثانى محللا وقد سماه النبى عليه السلام محللا فى قوله لعن الله المحلل والمحلل له * فان قلت ما معنى لعنهما * قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له

والعود لم يكن ثابتا) فيحدث به الحل اذ هو السبب الظاهر واضافة الحكم الى السبب الظاهر الاولى (**قوله** فتلك الحالة) اى الحالة الاولى لايكون الاحلا جديدا لان حدوث السبب يستلزم حدوث المسبب (**قوله** فى قوله لعن الله المحلل والمحلل له) رواه ابن ماجة من حديث عقبة بن عامر ورواه النسائى واحمد والترمذى من حديث ابن مسعود بلفظ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له (**قوله** لانه نكح على قصد الفراق الخ) قلت قد استدل بهذا الحديث فى الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عمومه غير مراد اجماعا والا لشمل المتزوج بتزويج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط التحليل بان يقول تزوجتك على ان احللك له او تقول هى فهو مكروه كراهة التحريم المنتهضة سببا للعقاب لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له فان الزيلعى رحمه الله فى التخريج استدل بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروطة به التحليل وظاهره التحريم كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح لان المحلل من يثبت الحل فلوكان فاسدا لما سماه انتهى وظاهره انه اعتراض ثم جوابه اما الاعتراض فمنشاؤه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لايطلقون اسم الحرمة الا على منع ثبت بقطعى فاذا ثبت بظنى سموه مكروها وهو منع ذلك سبب للعقاب

(قوله فى قوله لعن الله المحلل والمحلل له) قال القاآنى انه من الاحاد وانه وان كان منها ولكن لايخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب اشارة منه الى ان مقتضى الكتاب كون الزوج الثانى منها للحرمة الغليظة واما كونه مثبتا للحل الجديد فامر هو ساكت عنه فيجوز العمل بهذا الحديث فيما سكت عنه لكون هذا الحديث غير مخالف لمقتضاه ويكون القول باثباته للحرمة الغليظة عملا بخاص الآية والقول باثباته للحل الجديد عملا بخاص الحديث كما حصل عن هذا الكشف فيما يأتى عن عبارة الكشف ومن قال انه اذا كان غاية للحرمة الغليظة لم يهدم الطلقة والطلقتين فانها حكم بذلك لعدم اطلاعه على دليل محلليته بعد الثلاث حتى لو اطلع عليه لثبت عنده انه محلل بعدها ثم بعد مادونها بالطريق الاولى ولظهر هدمه لما دونها وبهذا التقرير يتقرر الامر الآتى لما يورده الشارح من ايراد التنافى

لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لان النبي عليه السلام مابعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسألة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي

واما الجواب فكلامه يقتضي تلازم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم بالصحة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها هذا ثم قالوا ولو نوياه اي اشترط التحليل ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل مأجورا لقصد الاصلاح فيحمل قول الشارح على قصد الفراق على ما اذا اشترطاه بالقول اما اذا نوياه لم يستوجبا اللعن على ان بعضهم انه مأجور وان شرطا بالقول لقصد الاصلاح وتأويل اللعن عند هؤلاء اذا شرط الاجر على ذلك * فان قلت لم لم يستدل الشارح على مسألة الكتاب بهذا الحديث دون حديث العسيلة لانه صريح في كون الزوج مثبتا للحل لان المحلل هو المثبت للحل * قلت لان الاستدلال به لا يتم على قول ابي يوسف رحمه الله لانه يحمل هذا الحديث على شارط الحل او طالبه كما تقرر في الفروع لا على مثبته (**قوله** لانه صار سببا لمثل هذا النكاح) والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب (**قوله** والمراد منه اللعن الخ) الواو هنا بمعنى او لانه جواب آخر وهو الاشبه بالغرض من اللعن (**قوله** اظهار خساستهما) اما خساسة المحلل فلمباشرته مثل هذا النكاح بدليل قوله صلى الله عليه وسلم ألا انبئكم بالتيس المستعار رواه ابن ماجة واما خساسة المحلل له فلمباشرة ما ينفر عنه الطبع السليم من عوده اليها بعد مصاحبة غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو ليس اللائق بمنصب الرسالة في حق الامة لانه لم يبعث لعانا (**قوله** بل عمل بخاصين) يعني خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل الكامل وهذا اولى مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان المثبت للحل هو الاباحة الاصلية لا خاص السنة فيلزمهم الغاؤه مع امكان العمل به وعدم منافاة الخاص الكتاب والاعمال اولى من الاهمال (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) هذا وارد على ما قاله صاحب الكشف وتقريره ان يقال قد اخرجت المسألة بهذا عن موضوعها فان موضوعها ان من اثبت الحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد فيكون الجواب الصحيح ان الحديث المشهور يزاد بمثله على الكتاب لا احاد لاخراج هذا الخاص عما زيد عليه بالخبر وادخاله فيما عمل فيه بخاصي كتاب وسنة وكيف وقد جعل الزوج الثاني

الغنم (قوله بل عمل بخاصين) خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل الكامل وهذا اولى من اهدار احدهما كما فعله المخالف في المسألة (قوله ولقائل ان يقول عدم المنافاة الخ) هذه مغالطة منشأها الغفول عن تحقيق المقام كيف لا ومن قال بكونه مثبتا للحل لا يمكنه انكار كونه غاية للحرمة لدلالة صريح الآية عليه (قوله واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما) المراد به هو ان كونه غاية للحرمة من حيث هي غاية من غير ان يدل شيء آخر على الهدم لا يقتضي ذلك ولا يدل عليه لانه لا يجامع الهدم ويقتضي عدمه كما زعمه الشارح حيث بنى الاعتراض عليه والفرق بين عدم الدلالة على الهدم والدلالة على عدم الهدم واضح والمراد ههنا هو الاول دون

اللوازم يدل على تنافى الملزومات * فان قلت الحل ثابت فى الطلقتين فلو كان الثانى محللا يلزم اثبات الثابت * قلنا لانسلم لزومه لان الثانى اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا * العسيلتان كنايتان عن العضوين وفى ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية فى الاحلال

منهيا للحرمة الغليظة فيقتضى عدم هدم الطلقة والطلقتين كما قال به محمد وزفر والشافعى وجعله مثبتا للحل فلا يقتضى ذلك كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وتنافى اللوازم تقتضى تنافى الملزومات * واجيب بان المسئلة من باب المناقضة والجواب من باب الممانعة غير ان ما اجاب به صاحب الكشف من الممانعة اصح مما اجاب به غيره منها لان منع احادية الحديث بمجرد دعوى الشهرة غير كاف بخلاف منع الزيادة باظهار اعمال خاص للحديث فيما لم يعمل فيه خاص الكتاب بما ذكر من الدليل لانه اقطع لعرق النقض على ان المنظور اليه فى الجواب هو مفهوم حتى وهو الغاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من الحل لا كون الزوج الثانى مثبتا للحل ومنهيا للحرمة ليتوهم تنافيهما لتنافى لوازمهما على انا لو اردنا التقرير على ذلك ما اضررنا التنا فى المذكور لجواز قيام الحيثيات المنافية بالمحل الواحد لعدم الاعتداد بخصوص المحال فتأمل (**قوله** فان قلت الحل ثابت فى الطلقتين الخ) تقريره لانسلم ان الزوج الثانى محلل فى المتنازع فيه لانه لو كان كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان الحل ثابت لان زواله متعلق بالثلاث فقبله لا يثبت منه شئ لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء العلة (**قوله** قلنا لانسلم لزومه) اى لزوم اثبات الثابت الخ حاصله ان الحل الذى يثبته الزوج الثانى غير الحل الذى كان قبله وذلك لان الحل الذى كان قبله ناقصا يزيله الطلقة والطلقتان والحل الذى يثبته الزوج الثانى حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان بل الثلاث فكان مثبتا لما ليس بثابت والمحل اى المرأة ان لم يقبل اصل الحل يقبل ثبوت وصف الكمال بان يملك تجديده بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشئ صلح سببا لوصفه قال بعض المحققين وفيه بحث اذ غاية ما يفهم من كلام الشارح لا يزيد على انه مثبت لمجرد الحل وكون الحل على وجه المذكور ليس من مفهومه وثبوته كذلك فى صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال وهو انه محل ابتداء فيه الحل لاستيفاء الزوج ماله من الطلقات بثلاثة قبله وحيث ابتداء بثبوت الحل كان ثلاثا شرعا فظهر ان القول ما قاله محمد وباقى الائمة الثلاث (**قوله** العسيلتان كنايتان) العسيلة تصغير عسلة وهى القطعة من العسل كنى بها عن حلاوة الجماع لما روى عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال العسيلة الجماع (**قوله** اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية) قلت بل الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه فلو اولج

الثانى (قوله العسيلتان كنايتان عن العضوين) لكونهما مظنتى الالتذاذ كذا فى الكشف وهو موافق لما فى الاساس لكن ماذكر ههنا من نكتة التصغير لا يناسبه اذ من الظاهر انه لا مدخل لتصغير العضوين فى ذلك وفى طلبة الطلبة قال العتبى ان العسيلة كناية عن حلاوة الجماع وقال الشيخ اكمل الدين رحمه الله هو تمثيل لاصابة حلاوة الجماع ولذته ثم قال وقد صغرت اشارة الى القدر الذى تحل به يعنى ان تلك الحلاوة وان قلت يثبت الحل ولقد اجاد قدس سره فيما افاد والله تعالى ولى

الرشاد (قوله سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه) اما اذا قطع والعين قائمة بيده فيجب ان يرد الى صاحبها لبقائها على ملكه لان بالسرقة لم يزل عن ملكه فقد وجد المسروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو احق ثم ان انتفاء الضمان بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب ابي حنيفة رحمه الله وروى الحسن عنه انه يجب الضمان لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة (قوله لانهما مختلفان حكما) الظاهر في التقرير ان يقال وقال الشافعي رحمه الله يجتمعان لان الله تعالى امر بالقطع وهو خاص في مدلوله ولم ينف الضمان لا صريحا ولا دلالة ولا هو من ضروراته لانهما مختلفان حكما الخ كما في شرح الاكمل وغيره مأخوذا من الكشف والشارح رحمه الله قصد تلخيص الكلام فاخل بالمرام ويمكن توجيهه بان يقال قوله يجتمعان يدل التزاما على كون القطع غير ناف للضمان بوجه فيصلح ان يكون هذا تعليلا له بذلك الاعتبار (قوله لان الضمان لجبر المحل الخ) كذا في الشرح الاكمل وصاحب الكشف جعله من الاختلاف مقصودا وهو الظاهر (قوله لم يكن عاملا بهذا الخاص) حيث جعل القطع في الآية جميع الموجب ومع نقل العصمة يكون بعضه ولولا هذا الاعتبار لما ورد (بهذا) الايراد لان اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد غير محذور كذا في فصول البدايع للمولى الفناري

وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شبع (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا) اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص

الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته بل بمساعدة اليد لا يحلها الا اذا انتشر وعمل والصغير الذي لا يجامع مثله اولى لانه لا يجد لذة اصلا بخلاف من في آلته فطور واولجها فيها حتى التقى الختانان فانها يحل به وخرج المجبوب الذي لم يبق له شئ يولج به فانها لا تحل بسحقه وفي المبسوط ان كان المجبوب لا ينزل لا تحل ولا يثبت نسب الولد منه وفي التحرير لو كان مجبوبا لم تحل فان حبلت وولدت حلت للاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ويشترط كونه في المحل بيقين حتى لو جامعها وهي مفضاة لا تحل ما لم تحبل (**قوله** وهو ان الانزال غير مشروط) خلافا للحسن البصري فانها لا تحل عنده حتى ينزل حملا للعسيلة عليه ومنع بانه تصدق معه ومع الايلاج وانما هو كمال (**قوله** اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان) الاصل من مذهبنا ان عشرة لا تجامع مع عشرة * القطع مع الضمان * والجلد مع النفي * والقصاص مع الكفارة * والحد مع العقر * والمتعة مع المهر * والتيمم مع الوضوء * والحيض مع الحبل * والعشر مع الخراج * والصدقة مع الزكاة * والفدية مع الصوم فحكم السرقة عندنا قطع بنفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب المفتى به وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا استهلكه (**قوله** لانها) اي القطع والضمان مختلفان حكما وسببا ومحلا واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخذ هو العبد واذا اختلف من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاؤه فامكن اعتبارهما معا حكما للسرقة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم مفهوم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي فيجب القول به (**قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لا غرم للسارق بعد ما قطعت يمينه) قال الشيخ الاسلام ابن حجر لم نجده

وهو قوله تعالى فاقطعوا الآية لانه لاينبئ عن بطلان العصمة بل زائد عليه بخبر الواحد فقد اتيتم بما ابيتم اشار المصنف رحمه الله الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعنى سقوط عصمة المال يثبت باشارة قوله تعالى جزاء لان الجزاء فى الاطلاقات الشرعية اذا استعمل فى العقوبات يراد به مايجب حقا لله تعالى

بهذا اللفظ والذى فى النسائى من طريق المستور بن ابراهيم عن عبدالرحمن بن عوف رفعه لايغرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد وقال بعده هذا منقطع لايثبت ورواه الدارقطنى وقال المستور لم يدرك عبدالرحمن وكذا البزار والطبرانى فى الاوسط وكذا نقل ابن ابى حاتم فى العلل وقال منكر وقرر عليه البيهقى فى المعرفة ويجاب بان ائمتنا قد عملوا بهذا الحديث واستدلوا به فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد اذا عمل بدليل من السنة وطعن الخصم لايلتفت الى قوله لان المجتهد بذل وسعه فى ذلك وكذا لايلتفت الى قول المحدثين من انه ضعيف اوغير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث نشأ من طول الطريق (**قوله** وهو قوله تعالى فاقطعوا) اذ هو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة ولادلالة على نفى الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولاهو من ضروراته لاختلافهما اسما وهو ظاهر قوله بل زائد عليه بخبر الواحد لايخفى ان هذا الاستدلال الزامى لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد (**قوله** فقد اتيتم بما ابيتم) اى جئتم بما منعتم وهو الزيادة على النص بخبر الواحد (**قوله** ثبت باشارة قوله تعالى جزاء) يعنى سقوط عصمة المال ثبت باشارة نص مقرون بالقطع وهو قوله تعالى جزاء لابقوله فاقطعوا ليتجه ماقلتم واول الكلام يتوقف على آخره فى اثبات الحكم وتقدير موجبه (**قوله** يراد به مايجب حقا لله تعالى) على الخلوص وحقه على الخلوص حقك حرمة هى له على الخلوص فالجزاء المطلق لهتك حرمة هى له على الخلوص بالحرمة التى هى له على الخلوص يكون الفعل حراما اما لذاته كشرب الخمر لالغيره كشرب عصير العنب فالجزاء المطلق يكون لما حرم لذاته

(قوله فقد اتيتم بما ابيتم) من ترك العمل بالخاص وهو الموافق لما فى الشرح المصنف رحمه الله وتفسيره بالزيادة على النص بخبر الواحد ليس كما ينبغى اذ يلزم منه ان لايكون لايراد هذا البحث ههنا تقريب اصلا وتحقيق ذلك ان المسائل المذكورة ههنا البحث عنها والنظر فيها بجهتين الاولى هى انه هل فيها ترك للعمل بالخاص اولا والثانية هى انه هل فيها زيادة على النص بخبر الواحد اولا ولذا اورد صاحب التوضيح اكثر المسائل المذكورة ههنا فى مبحث الزيادة على النص فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فى مطالعة هذا المقام (قوله ثبت باشارة قوله تعالى جزاء) وقد يجوز ان يتغير النص بدليل تقترن به كقوله انت حر نص فى اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء اوالشرط تغير موجبه فكذلك ههنا غيرنا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة المال وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء وقد اجاب ابن الهمام عن ذلك الايراد بانه ليس من الزيادة بخبر الواحد على النص لان القطع لايصدق على نفى الضمان واثباته يكونا مما صدق عليه المطلق وهو القطع بحيث يكونان فردين له بخلاف الطواف فانه صادق على طواف لاطهارة فيه وطواف فيه طهارة بل نفى الضمان حكم آخر غير مندرج تحت الاول ثبت بالحديث

(قوله فقد اتيتم بما ابيتم) لنا ان نقول لانسلم فقد عملنا بخاص الآية فى حق القطع وبخاص هذا الخبر فى حق انتفاء الضمان وهذا الخبر وان كان من الاحاد ولكن لايخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب على مامر فى حديث لعن الله

المذكور (قوله ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى) كذا فى اصول فخر الاسلام وقال فى الكشف فعلى هذا يكون الهمزة اصلية وهو غير ظاهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزاء فاما كونه مهموزا فما وجدته فى كتب اللغة التى عندى ولعل الشيخ وقف عليه انتهى واعترض على ذلك ابن الهمام فى التحرير بوجه آخر وهو انه ليس ماهو بمعنى الكافى جزاء للمصدر الممدود بل الجزء من الاجزاء والجازى من الجزء وهو الكفاية

المحال والمحال له (قوله ولان الجزاء الخ) ظاهره يقتضى ان ماقبله دليل مستقل والامر كذلك الا انه مبنى على مقدمة مشهورة تركها الشارح لشهرتها وهى ان العصمة واحدة وهى العصمة لحق العبد ومستلزم بالضرورة حيث اشتهر ان العصمة واحدة اتحولها اليه تعالى الا ان الشارح ترك ذكر تحولها اليه تعالى للزومه بالضرورة لما ذكره مع ما اشتهر من ان العصمة واحدة ولذا الحق القاآنى ماذكره الشارح ببيان انه اذا كان القطع حق الله على الخصوص كانت

الجناية واقعة على حقه تعالى الى ان قال ومن ضرورة ذلك تحول العصمة من جانب العبد الى الله تعالى عند فعل السرقة والعصمة واحدة اى والحال انها واحدة ثم قال فتى تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد حق فلم يجب الضمان لكن قال بعد ذلك فان قلت لانسلم ان العصمة واحدة بل المال معصوم لحق الله تعالى لوجود النهى فيجب القطع ولحق العبد لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما فى قتل الصيد المملوك فى الحرم فانه يجب الجزاء مع القيمة

فى مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع لا لغيره ومادامت العصمة باقية على حالها لايكون الفعل حراما لذاته فلايثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت بالنص فقد تحولت العصمة بالضرورة فتى تحولت اليه لم يبق للعبد حق والتحق فى حقه بما لاقيمة له كعصير المسلم اذا تخمر فلايجب الضمان رعاية للحق لانتقال حقه وقداستوفى بالقطع ماوجب لحق الله تعالى فلايجب عليه شئ آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لايدل على بقاء العصمة كالخمر المغصوبة للمسلم تسترد وان لم يكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك * لايقال فعله لاقى عصمتين عصمة الله تعالى لكون المال محترما لحقه لوجود النص فيجب القطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما فى قتل المسلم خطأ وشرب خمر الذمى فانه يجب الدية مع الكفارة والحد مع الضمان * لانا نقول الجناية ههنا متحدة لان محلها العصمة وهى واحدة وقدتحولت الى الله تعالى (قوله ولان الجزاء المصدر جزى الخ) الجزاء اما مأخوذ

(من)

قلت الدليل على انها واحدة انا لانجد القطع يجب الا بمال معصوم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانته وانتقلت تلك العصمة اليه كما ذكرنا فلم يبق عصمة للعبد يضاف الضمان اليها بخلاف جزاء الصيد فانه لايجب بالجناية على حق العبد بل على الحرم بدليل انه يجب فى الصيد الذى ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقتضيا به وجب الضمان ولقائل ان يورد عليه فيقول سلمنا انا لانجد القطع يجب الا بما ذكر لكنه لايلزم من ذلك وحدتها لم لايجوز ان يكون ذلك القطع بعصمة ثانية هى العصمة لحق الله تعالى لوجود النهى ولو لحاجة العبد الى بقاء حقه وحينئذ تسقط المقدمة المشهورة ويسقط دليل الشارح الاول المبنى عليها كالثانى لاعتراف الخصم بان سببا لقطع الجناية على حق الله تعالى مع القول بان سبب الضمان امر آخر على مامر فان قلت نحن نستدل بما لايبتنى على المقدمة المشهورة وهو مانقله الشارح الهندى عن شمس الائمة من ان لفظة الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع كل الموجب فلو اوجبنا معه

(قوله ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية) لئلا يزيد الجزاء على الجناية (قوله لانه مباح نظرا الى ذاته) وذلك اعظم شبهة فى سقوط الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالغصب فيؤدى الى انتفاء القطع وهو ثابت نصا واجماعا (قوله فلو بقيت العصمة فى المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه) لان العصمة من جهة العبد

جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهى انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة فى المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه * فان قلت لو انتقل العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما فى سرقة الخمر * قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة

من جزاء بالهمزة اى كفى وعلى هذا يكون الهمزة اصلية او من جزى بالياء اى قضى وهو الاتمام فعلى هذا يكون اصله جزايا غير انها قلبت الفا لوقوعها بعد الالف خامسة متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل وكمال الجزاء يستدعى كمال الجناية ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة فلابد من انتقال العصمة الى الله تعالى لتصير الاضافة والحرمة كاملتين وفيه نظر (**قوله** فلو بقيت العصمة فى المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه) بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدى الى انتفاء القطع للشبهة وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدى الى انتفائه منتفيا * لا يقال لا نسلم ان هذه الشبهة مسقطة للقطع وانما يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة التى لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة فى درء الحد كهذه الشبهة وليس كذلك * لانا نقول الحدود مما تدرء بالشبهات ولا نسلم ان هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذى قلناه فتأمل * فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى انتقالا صار الفعل به حراما لعينه ولم يبق حقا للمالك فكان ينبغى ان يكتفى فى السرقة بالثبوت المجرد عن الدعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر * قلنا يلزم ذلك فى حالة الاقرار على ما فى البدائع من ان السارق اذا اقر انه سارق من فلان الغائب قطع استحسانا ولا ينتظر حضوره وتصديقه واما فى حالة البينة والاقرار على الراجح فلان القطع وان كان حدا من حدود الله تعالى الا انه مترتب على تحقق السرقة وهى من باب المخاصمات المالية والدعوى فيها شرط (**قوله** لانه) اى المال او حق العبد (**قوله** يلزم ان لا يقطع كما فى سرقة الخمر) فانه لا يقطع مع انتقال العصمة الى الله تعالى واللازم وهو عدم القطع منتف ههنا

انما تقتضى الحرمة لغيره فلا يجتمع مع العصمة الله الضمان لزم نسخ ما ثبت بالنص قلت للخصم ان يقول نعم هو كل الموجب ولكن فى مقابلة الجناية على حق الله تعالى واما الضمان فكل الموجب فى مقابلة الجناية على حق العبد الا انه لم يذكر فى الآية لان السارق غاصب وحكم الغصب وهو الضمان معلوم من دليل آخر واعلم ان تسمية القطع جزاء تدل لغة على كماله فى الزجر ومنشأ ذلك على ما ذكروا انه من جزى المعتل اللام بمعنى قضى اى احكم واتم او من جزأ المهموز بمعنى كفى وما كان كافيا او تاما فهو كامل والحق انه اذا كان من جزى بمعنى قضى فليس قضى حينئذ بمعنى احكم واتم وان جاء قضى بهذا المعنى فى قوله * وعليهما مسرودتان قضاهما داود * وصنع السوابغ تبع * اذ معنى قولهم جزاه الله خيرا قضاه الله ما سلف كما ذكره صاحب عمدة الحفاظ فاذا اردت معنى الكفاية همزت وعن الراغب ما يقتضى وجود معنى الكفاية فى جزى المعتل اللام وذلك انه قال الجزاء ما فيه الكفاية من المقابلة ان خيرا فخير وان شرا فشر يقال جزيته كذا وبكذا قال الله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا

تعالى لتنافي بينهما (قوله والخمر ليس كذلك) فعدم الحكم لعدم شرطه بخلاف المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد ومفتقرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه كذا في الكشف (قوله وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى) لانه لا سائبة في الاسلام كيف ٩٤ وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه ثم الاظهر ان هذا الكلام مستأنف لا تعلق له بما ذكر قبيله من السؤال والجواب والغرض منه دفع ما عسى ان يورد من انه ينبغي على ما ذكر ان يحول الملك الى الله تعالى حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قائما بعينه (قوله وامتنع القطع مع ان المقصود من النقل تحقيق القطع لا ابطاله (قوله كالعصير اذا تخمر اي كالعصير للمسلم اذا كان بعد السرقة خمرا فانه لا يبقى للعبد بالسرقة منه عصيرا حق فيه فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه اليه تعالى (قوله حال انعقاد السرقة كان الاظهر ان يقال حال انعقاد السرقة موجبة للقطع كما في الكشف وغيره (قوله ولكن انما يتقرر دفع لما عسى ان يقال لما كان انتقال العصمة حال انعقاد السرقة ينبغي ان يسقط الضمان عند ذلك سواء قطع اولم يقطع (قوله فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد) توسيط (لانه) ما نقل عن المبسوط بين هذا وبين قوله فان قطع تبين مما لا يظهر وجهه والظاهر انه سهو من قلم الناسخ

هذا كلامه ولا نعلم في القرآن فعل الجزاء الا معتل اللام كما تلا وكقوله تعالى ليجزي الذين آمنوا بجماله

حقا للعبد والخمر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك للمالك ولهذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى * اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روى عن محمد فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان * فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول

فالملزوم مثله وهو انتقال العصمة (**قوله** والخمر ليس كذلك) اي ليس حقا للعبد فعدم الحكم لعدم شرطه (**قوله** وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك) جواب سؤال بان يقال ينبغي ان يحول الملك الى الله تعالى ايضا حتى لو لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قائما لانه كان العصمة شرط لكون السرقة موجبا للقطع فالملك كذلك اذ لا قطع في غير الملك فهلا انتقل الملك كالعصمة * وتقرير الجواب انه لو انتقل الملك الى الله تعالى لصار مباحا لان ملك الله تعالى لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك الى الله تعالى لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحققها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة فان انتقالها انما يثبت لكمال الجناية وانها واقعة على المال فيتحول ما هو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونها حرام التعرض فاما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على المحل فلا ينتقل لان المالك ليس بمحل للجناية فتأمله (**قوله** اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة) موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة ولتصير الفعل اما لعينه مضمونا بالعقوبة الزاجرة (**قوله** ولكن انما يتقرر الخ) دفع لما يقال قد قلتم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع ومقتضاه سقوط الضمان عند ذلك سواء قطع اولم يقطع فما بالكم اسقطتموه بالقطع واثبتموه بسقوطه وتقرير الدفع انما قلنا بالانتقال ليقع القطع حدا لله تعالى وما كان حدا لله تعالى تمامه بالاستيفاء فالانتقال تمامه بالاستيفاء وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان

بسقوط العصمة ابطال حقه * قلت أن كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان * فان قلت قد يوجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولا ملك فيه لاحد * قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب

لانه اذا لم يتم كانت العصمة لحق العبد باقية واذا كانت باقية لحق العبد كان الضمان لازما عملا بتحقق اصل السبب وهو حق العبد وعدم تمام العارض وهو الانتقال بحق الرب (**قوله** فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان) قد يقال هذا اذا اقتصر على الضمان اما اذا وجب معه القطع فلا شك ان الحفظ بهما اتم ويجاب مما قاله بعض الشراح الاصح ان القطع اصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق لما فيه من انواع عضوه فلا يضم اليه ضرر آخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرران الدمع ضرر واحد وهو خارج عن موضوع المجازاة واما الضرر الخاص اللاحق لرب السرقة باسقاط الضمان فمجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى سائر الناس بالقطع والنفع العام يحمل له الضرر الخاص وانما لم يسقط بالقطع باسقاطهم لان المقصود الزجر وشرع القطع فى حقهم ازجر وامنع او لعدم تصور اجتماعهم على الاسقاط * لا يقال لو كان القطع لمصلحة العامة لكان الشرط طلب شخص ما منهم لا خصوص طلب المسروق منه * لانا نقول لما كانت السرقة من باب المخاصمات المالية اشترط فى ثبوتها لا يترتب عليها من القطع طلب من له يد حافظة على المال المسروق وفى الكافى وهذا اختيار المالك القطع واما اذا قال انا اضمنه لم يقطع عندنا (**قوله** فى المبسوط الخ) حاصله ان سقوط الضمان انما هو فى القضاء والحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيقضى بالضمان ليخرج من الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء محترزا عن شبهة الخلاف (**قوله** فان قلت قد يوجد العصمة الخ) هذا نشأ من قوله من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد فقال السائل قد يوجد القطع ولم يوجد شرطه اذ ليس مال الوقف ملكا لاحد فعلى ماقلت ينبغى ان لا يقطع لعدم المالك مع انه يقطع ومحصل الجواب بالمنع والتسليم يعنى لا نسلم ان مال الوقف ليس ملكا لاحد بل هو على ملك الواقف حكما فقد وجد الشرط ولئن سلمنا انه ليس على ملك الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق بحق الغير سواء كان ذلك الغير مالكا حقيقة او لا كمستحق الوقف لكن مرادنا بالملك اعم من الملك حقيقة او حكما لان الملك ليس شرطا فى العصمة لعينه بل لغيره حتى نشترط حقيقة بل انه متعلق حق الغير

(قوله ففيه تكميل معنى الحفظ عليه) لان من تصور ان السارق يقطع يمينه يرتدع عن السرقة فتبقى الاملاك محفوظة فى ايدى ملاكها وهذا يرجع الى ماتقرر عندهم من ان العبرة فى الاشياء للمعانى دون الصور كما فى القصاص فانه سمى حياة وان كان فيه افناء صورة (قوله فان الوقف باق على ملك الواقف حكما وعليه الفتوى كذا فى الكشف

منه اولى (قوله ففيه تكميل معنى الحفظ عليه) لان القطع انفى للسرقة اى من الضمان كما يقال القتل انفى للقتل اى من اعطاء الدية فاذا قطع لم يعد الى سرقة غير ماسرقه فى غالب العادة واذا ضمن قرب عقلا ان يعود الى سرقة ماسرقه

اليه ولئن سلمنا فالملك شرط فى العصمة لالعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك (ولذلك) اى لكون الخاص قطعيا فى معناه (صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) وقال الشافعى لايصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على ماقبله وهو فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ومعنى الآية ان علمتم اوظننتم ايها الحكام ان لايقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيمااخذه ولاعلى المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعنى فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال اوبدونه فاوجب صحته بعده فى

﴿ **قوله** ولذلك صح ايقاع الطلاق الخ ﴾ اعلم ان المصنف كما اورد من قبل الخصوم فروعا يتراءى انا خالفنا فيها الاصل المذكور وهم قد عملوا به فيها واجاب عنها واورد عليهم فروعا خالفوا فيها الاصل المذكور وعلمنا فيها ولاجواب لهم عنها فقال ولذلك ومرجع الاشارة الى تناول الخاص المخصوص قطعا او عدم احتماله البيان وقوله صح ايقاع الطلاق بعد الخلع * اعلم ان المختلعة يلحقها الطلاق عندنا خلافا للشافعى حتى لو ان رجلا قال لزوجته خالعتك عن عصمتى وقد بقى شئ من عدد الطلاق ثم قال لها وهى فى العدة انت طالق مثلا صح ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرأة ونقص به العدد وان لوكان وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح عند الشافعى بل يكون لغوا (**قوله** لان الطلاق لازالة ملك النكاح) هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعى لايزول به الملك فالاولى ان يقول فى تعريف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح (**قوله** تمسك المصنف الخ) الاولى والاحسن ذكر معنى الآية ووجه الاستدلال بها عند قول المصنف عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد كما هو طريق المزج لان فائدة المزج ذكر حل العبارة عقيبها (**قوله** ومعنى الآية) يعنى قوله تعالى فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلاجناح عليهما فيماافتدت به (**قوله** فلا اثم على الزوج فيما اخذ وماعلى المرأة فيما افتدت به) حتى لايكون دفعها اسرافا ولااخذه ظلما (**قوله** وصل الطلاق بالافتداء بالمال) وذلك لان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهوالوصل والتعقيب فيقتضى وصل الطلاق بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلاجناح عليهما فيما افتدت به وفى تخصيص فعل المرأة ههنا

(قوله لان الطلاق لازالة ملك النكاح) هذا ممنوع لان الطلاق الرجعى واقع ولا يزول الملك بالاجماع كذا فى الشرح الاكمل (قوله وهو الخلع يعنى ان المراد به ذلك ههنا بدليل سبب النزول فانها نزلت فى خلع وقع بين جميلة بنت عبدالله بن ابى وزوجها ثابت بن قيس وكان اول من خلع فى الاسلام والا فالافتداء بالمال اعم من الخلع ومن الطلاق على مال (قوله لكونه اقرب تعليل لوصل الطلاق بالافتداء لابقوله الطلاق مرتان (قوله يعنى فان طلقها بعد المرتين الاظهر ههنا ان يقال يعنى فان طلقها بعد الخلع فان ما ذكره انما يناسب وصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان لابالافتداء بالمال والكلام فى الثانى دون الاول فالتفسير لايطابق المفسر وان امكن تصحيحه بحمل كلامه على ماسيجئ فى الجواب من ان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء

(قوله لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك) هذا هو ما اختاره صاحب الكشاف ومن تبعه ومختار القوم ان التثنية على حقيقتها وعليه قول الشارح رحمه الله فيما سبق يعني فان طلقها بعد المرتين وقد اعترض ابو حيان على صاحب الكشاف في تفسيره بان التثنية التي يراد بها التكرير لا يقتصر تكريرها على ثنتين ولا على ثلاثة بل يدل على التكرير مطلقا فقولهم لبيك اجبت اجابة بعد اجابة فما زاد

وقد نقله ابن كمال في حواشيه على التلويح على وجه القبول ويمكن ان يجاب عنه بان الاقتصار ليس بحسب دلالة اللفظ فلا يقدح في ذلك (قوله يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى) لا يذهب عليك ان هذا التفسير غير ملايم لكون التثنية

اوغيره (قوله بل التكرير كما في لبيك) قيل ممنوع والا لكان قوله فان طلقها مجملا ولم يتعين ارادة الطلقة الثالثة منه اللهم الا ان يقال تبعيتها لان اقل ما يحصل به التكرير الطلقتان وهو متعين لا دليل على ماوراءه فالاولى ان يكون التثنية على بابها لا يقال فيلزم ان يكون التطليق الشرعي على الجمع لانا نقول لو طلقها طلقتين بلفظ واحد لم يصدق انه طلقها مرتين بل انه طلقها مرة واحدة طلقتين لا يقال فيلزم جواز تطليقها مرتين مرة واحدة ومرة ثنتين بلفظ واحد مع جواز رابعة بمقتضى فان طلقها لانا نقول العبرة باقل ما تحصل به المرتان حيث لا دليل على ماوراءه على ما مر وانما هو الطلقتان بلفظين (قوله والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع) ناظر الى ترتبها عليهما بفاء فان خفتم وقوله ولما صار الخ ناظر الى كليهما فان قلت قوله وكل ذلك مخالف للاجماع يقتضي تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو لا يكون بعدها اصلا قلت اراد بقوله قبل الخلع بدون الخلع بقرينة قوله فيما سيجيء واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم ومثل ذلك

ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء * اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع

تقرير فعل الزوج فيما سبق من قوله تعالى الطلاق مرتان لانه لما جمع بينهما في قوله تعالى يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا لضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة اي في حالة الخلع هو الذي تقدر فيما سبق في اول الآية وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتداء فصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما يروى ذلك عن الشافعي وان كان الصحيح من مذهبه خلافه لئلا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق قال الله تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فيدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع بموجب الفاء (**قوله** فمن ابطل الطلاق بعده) اووصل قوله تعالى فان طلقها باول الآية وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاملا بالفاء بل فيه فساد التركيب لما فيه من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير متصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه عامة المفسرين من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ألا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء ويتم المطلوب فتأمل (**قوله** واعترض عليه) اي على الاستدلال رواية ودراية (**قوله** لان المذكور) هذا اعتراض الرواية (**قوله** ولان موجب الفاء الخ) هذا اعتراض الدراية (**قوله**

للتكرير (قوله ولما تصور الخلع قبل الطلقتين) عملا بموجب الفاء فى قوله فان خفتم الايقيما حدود الله (قوله واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء) لو عكس لكان انسب (قوله ثم رتب على الافتداء الثالثة) يعنى بقوله فان طلقها (قوله وهذا لم يقل به احد) اى كون موجب الفاء الترتيب فى الذكر وفيه بحث فان الفاء العاطفة للجمل قد تفيد كون المذكور بعدها كلاما مرتبا على ماقبلها فى الذكر كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين ﴿ ٩٨ ﴾ وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين فان ذكر ذم الشيء او مدحه يصح بعد جرى ذكره على ماصرح به الرضى وغيره الا ان يقال ان ذلك على طريق المجاز والكلام فى حقيقة الفاء ولا وجه للعدول عن المعنى

قوله قبل الطلقتين اى ولما تصور الخلع بدون الطلقتين السابقتين عليه ويجوز ان يكون على بابه لتصورهما بعده بقاعدة ان الصريح يلحق البائن الا ان ما مر انسب واشمل فهو اكمل (قوله واجيب بان اتصاله الخ) اقول اذا كان متصلا بالافتداء وكان الافتداء غير خارج عن المرتين كان حاصل هذا الاتصال هو الاتصال بالمرتين اللتين لم يخرج عنهما الافتداء اما بان كان فيهما او بان كان فى احديهما لا الاتصال بالمرتين مطلقا اذ هو حاصل الاتصال بقوله الطلاق مرتان لافادته (الاولى) جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد المرتين اللتين لم يخرج عنهما الافتداء او خرج بتقدير الخوف او عدمه كافادة الاتصال بالافتداء جواز وقوعها بعد المرتين اللتين لم يخرج عنهما الافتداء خاصة وبهذا يظهر فساد قول الشارح فى تقرير الاتصال بالافتداء يعنى فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه اذ لا يصلح ذكره على مافيه من قصور التعميم على ماعرفت الا فى تقرير الاتصال الآخر كما لا يخفى (قوله وهذا لم يقل باحد)

ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعة لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع * واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به فى الطلاقين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعة وموجب الفاء التعقيب والوصل فى الوجود لا الترتيب فى الذكر وهذا لم يقل به

وكل ذلك) الاشارة من قوله والا لما يتصور الى آخره (قوله واجيب عنه بان اتصاله) اى قوله تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراض الرواية (قوله فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به فى الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة) وتوجيهه ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او بغيره فتبين بقوله فيما افتدت به جوازه بطريق الخلع فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين الخاليين عن الخلع والافتداء دالتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبه يتم المقصود ايضا وهو صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع ويندفع ماقيل من انه لو كان الفاء للتعقيب للزم من مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء فى قوله تعالى فان طلقها لان التعقيب على ما حققناه من التعميم فى الطلقتين فبقى الزيادة والفاء على انا لو قلنا بان تعقيب الثالثة على الطلقتين مقيد بكونهما او احدهما خلعا وافتداء لكانت مشروعيتها بعدها حالتين عن الخلع والافتداء ثابتة بالاجماع والخبر المشهور ولا ضير فى اثبات كل بدليل (قوله فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعة) لان الافتداء بيان للطلقتين وذكر فى الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يلزم تربيع الطلاق لا طلقة ثالثة فتأمل (قوله وموجب الفاء التعقيب والوصل) هذا جواب عن اعتراض الدراية (قوله وهذا لم يقل به احد)

الحقيقى بعد ما امكن تصحيح الكلام بالحمل عليه (قوله واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم الخ) لما كان جواب قول المعترض ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين منفهما منه اكتفى به ولم يتعرض لجوابه على الاستقلال (قوله فان قلت على ماذكرتم) من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين (قوله لايكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعى) لان الخلع طلاق بائن (قوله وقد اتفق المفسرون على ان المراد به الرجعى) فيه كلام فان صاحب ٩٩ الكشاف اورد ذلك بقيل اشارة الى ضعفه (قوله قلنا انه رجعى على تقدير عدم الاخذ) وعلى تقدير الاخذ فلا وفيه بحث فان المحذور

احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غاية مايفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم * فان قلت على ماذكرتم بقولكم لان الافتداء ليس بخارج عن الطلقتين لايكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعى وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعى * قلنا انه رجعى على تقدير عدم الاخذ

الاولى ان يقول لان هذا الخ لان المقام التعليل ومرجع الاشارة كون الفاء للترتيب فى الذكر فقط لان الفاء انما هى للترتيب فى الوجود والا فالترتيب فى الذكر حاصل فى جميع حروف العطف (قوله واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع الخ) جواب عن قوله والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو من تتمة جواب اعتراض الدراية (قوله لان غاية ما يفهم من ذلك) اى من كون الفاء للتعقيب والوصل فى الوجود ولم يتعرض الشارح للجواب عن قول المعترض والا لما يتصور الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم والجواب ان الخلع ليس مرتبا على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع حتى يلزم ترتبه على الطلقتين فقط بل انه على تقدير الخوف لاجناح فى الافتداء * قيل لا يصح التمسك بالآية فى ان الخلع طلاق وانما يلحقه صريح الطلاق لان المذكور فى الآية هو الطلاق على مال لا الخلع * واجيب بان الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق على مال وقد يكون بصيغة الخلع فيدل على المطلوب لعمومه فلا نسلم ان المذكور فيها هو الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع على مال لا الخلع بل اعم وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا فى الافتداء بصيغة الخلع طلاق على مال املا حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فى انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق (قوله فان قلت على ماذكرتم) اى من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين وان المراد بهما الطلاق بطريق الخلع فلا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعى لان الخلع طلاق بائن واللازم باطل لاتفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعى

اى لم يقل احد بان موجب الفاء الترتيب فى الذكر وان جائت ايضا عند بعضهم للترتيب فى الذكر دون الوجود وبالجملة فموجبها التعقيب فى الوجود لا الترتيب فيه والا فهو حاصل فى ثم وحتى ولا الترتيب فى الذكر والا فهو كما جزم به صاحب التلويح حاصل فى جميع حروف العطف (قوله واما الانحصار فمن اين يفهم) يشير الى انه لا يفهم انحصار جواز الطلقة الثالثة فيما كان بعد الخلع كما لا يفهم انحصار احتياج الزوج الاول الى التحليل بعدها فيما كان بعده ايضا وهذا كله يبنى على القول باتصال فان طلقها بقوله الطلاق مرتان لا بآية الافتداء اذ لا وجه له كيف وقد اعترض على قائله بان معنى الآية حينئذ يكون فان طلقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون فيه دلالة بان الزوج الاول يحتاج الى التحليل بعد الطلقة الثالثة مطلقا اى سواء كانت بعد الخلع اولا والامة قد اجتمعت على استفادة ذلك من هذه الآية وبهذا الاعتراض يظهر ان الامة قد اجتمعت ايضا على استفادة جواز وقوع الطلقة الثالثة

الذى ذكره السائل انما هو مخالفة اجماع المفسرين ولا يذهب عليك ان ذلك لا يندفع بما ذكره فان معنى تفسيرهم الطلاق بالرجعى هو تقييده بذلك والتوزيع المذكور يأبى عنه (قوله من فوضت امرها الى وليها) اى اذنت فى التزويج بلا مهر ثم ان من هنا وفى قوله وبفتحها من فوضها موصولة والتأنيث باعتبار المعنى ولا يذهبن عليك كونها جارة على ما هو المتبادر فى مثله لمكان قوله وزوجها بلا مهر فليتأمل (قوله وبفتحها الخ) كذا فى جميع المعتبرات لكن المطرزى قال فى المغرب ومن روى بفتح الواو على معنى ان وليها زوجها بغير تسميته المهر ففيه نظر انتهى

مطلقا منها فمن قال بانه لا يستفاد منها الاجواز وقوعها بعد الخلع فاما جواز وقوعها لا بعده فسكوت عنه فقوله مخالف لاجماع الامة (قوله فحينئذ لا يكون فى الآية دلالة الخ) قلنا ممنوع لان قوله فان طلقها وان كان بيانا لحكم الشرع وهو الطلقة الثالثة الا انه بيان لحكمه بعد المرتين بعد بيان انهما على وجه الافتداء كلا او بعضا او عدمه فيكون بيانا لحكمه بعد الخلع او عدمه فان قلت انما المذكور فى الآية الطلاق على مال لا الخلع اجيب بما فى التلويح من انها نزلت فى الخلع لا فيه فيصح التمسك بها فى ان الخلع يلحقه الصريح

وعلى تقدير الاخذ فلا * ولقائل ان يقول هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ماروى ابو رزين العقيلى ان النبى عليه الصلاة والسلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلابد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون فى الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدرى عن النبى عليه الصلاة والسلام المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة (ووجب مهر المثل بنفس العقد) اى بمجرده بلا تأخير (فى المفوضة) عندنا وهى بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها

وتقرير الجواب يؤخذ مما حققناه من التعميم فى الطلقتين فتنبه لذلك (قوله ولقائل ان يقول الخ) هو كلام ظاهر جلى ليس بحثا من عند الشارح كما ترى بل المحققون ذكروه برد دليل وعبارتهم فيه واعلم ان هذا البحث مبنى على ذلك الخ (قوله فالاولى ان يتمسك الخ) ويرد دليل الشافعى لانه قياس فى مقابلة النص على ان قوله ان الطلاق لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعى واقع ولا يزول به الملك بالاجماع (قوله فى المفوضة) التفويض التسليم وترك المنازعة واستعمل فى النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعى لعدم الولى بل المراد من المفوضة هى التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية مهر وعلى ان لا مهر لها ان زوجها ان كانت من اهل الاذن او الصغيرة التى سلم الاب نكاحها من الزوج كذلك كذا فى شرح الاصول وفى الحقائق لا يتصور ذلك فى صبية او مجنونة اذ ليس لاحد اسقاط مهرهن (قوله وهى بكسر الواو الخ) حاصله انه يجوز فى المفوضة كسر الواو وفتحها على انه اسم فاعل او اسم مفعول كما ذكره الشارح واما الامة المزوجة بلا مهر فلا يسمى الا مفوضة

(بالفتح)

(قوله فالاولى الخ) انما اعتبره اولى لعدم انتهاض الآية عنده دليلا على ما ذكر الا على التقدير الاولى ثم المراد بصريح الطلاق فى هذا الحديث الرجعى ولو طلقة ثالثة الا ترى انهم اخذوا الصريح فى مقابلة البائن وهو ما ليس برجعى فكان المراد به الرجعى حتى قال الزيلعى فى شرح قول النسفى رحمه الله والبائن يلحق الصريح لا البائن الا اذا كان معلقا اما كون البائن يلحق الصريح فظاهر لان القيد الحكمى باق من كل وجه لبقاء الاستمتاع فاشار الى انه

(قوله وعند الشافعي رحمه الله وجوبه) اى وجوب المهر مطلقا ولذا قال اما بالتسمية ولو قال وعند الشافعي وجوبه بالوطء لكان اظهر واخصر اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الكلام في وجوب مهر المثل في المفوضة (قوله وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة) في التهذيب للامام محيي السنة انه ان زوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغة دون رضاها مفوضة في انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد انتهى فالاحوط ان يقيد المفوضة ههنا بما عدا الصورتين ليصح اطلاق قوله فيما سيجيء وعند الشافعي لا يجب (قوله فعندنا يجب المهر) اى مهر المثل (قوله وعند الشافعي لا يجب) اى شيء (قوله ويجب المتعة) وفيه خلاف مالك والمتعة ثلاثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار وملحفة وهذا التقرير مروى عن عائشة وابن عباس رضي الله تعالى عنهم كذا في الهداية وفي العناية ان المتعة تجب عندنا في موضعين قبل الدخول عند عدم التسمية وعند التسمية الفاسدة كما لو سمى خنزيرا او خمرا (قوله قلنا هذا ليس بقياس) اى التنصيف بالطلاق قبل الوطء واجيب عنه في الكافي بان المسمى معلوم يمكن تنصيفه بخلاف

اراد بالصريح الرجعي لاخذه في مقابلة البائن وان كان في الاصل مقابلا للكناية عندهم وكان قد جعل من لحوق الصريح البائن لحوق

الثالثة الخلع فعلم ان الثالثة عنده رجعية ومعلوم انها رجعية

وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي رحمه الله وجوبه اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر عليه وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة * فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينصف بالطلاق قبل الوطء * قلنا هذا ليس بقياس وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون
بالفتح (قوله ويجب المتعة) ذكر في العناية لان المتعة تجب عندنا في موضعين

في نفسها اذ هي لولا ما عرض عليها من استيفاء النصاب بها رجعية فكان المراد بالصريح ما كان رجعيا ولو في نفسه لا ما لم يكن كناية ولو بائنا وان كان الصريح بمعنى ما ليس بكناية اعم عندهم من البائن وغيره وبهذا يظهر ان اعتبار الثالثة رجعية بالنظر الى نفسها امر لا يقدح فيه انتفاء الرجعة بعدها بالاجماع ولقد اعتبرها من قبيل الرجعي صاحب الحقائق حيث قال فيما نقله عن مفتي الروم الرجعي هو صريح الطلاق بعد الدخول غير مقرون بالثلاث ولا بالعوض عربيا كان او فارسيا ولو اعتبرها بائنة لقال غير مقرون بالثلاث ولا مكملا لها (قوله وعند الشافعي رحمه الله وجوبه) اى مطلقا في المفوضة وغيرها اما بالتسمية او بالوطء اى حيث لا تسمية كما فيها ومعلوم ان للعقد مدخلا في وجوبه عنده لا عندنا لقولنا بوجوبه لمجرده ولذا قال المصنف بنفس العقد ولم يقل بالعقد وان صح (قوله وعند الشافعي لا يجب) اى لا يجب مهر المثل في مسألتي موته وموتها قبل الدخول فيتجه انما ذكره بعد من الاثر على تقدير صحته غير مثبت لمهر المدعى (قوله والنص) ورد في المسمى دون غيره فلا ينصف غيره الذي هو مهر المثل ولكن تجب المتعة خلفا عنه لانه وجب بالعقد ولهذا كان لها ان تطالبه بجميعه قبل الدخول بها كما ذكره الزيلعي وغيره ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط ووجبت المتعة خلفا عنه لما ان ما وجب بالعقد كان على شرف السقوط حتى يدخل بها فيتقرر بالدخول ورجح الزيلعي انه يسقط نصفه ويجب نصفه بطريق المتعة حيث قال ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط نصفه وقيل كله ويجب النصف بطريق

مهر المثل (قوله ارادة ان تبتغوا النساء) ذكر الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها في جواز حذف اللام اذ لا يشترط في حذفها معان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك ان تكرمني (قوله ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم) اي على الاشتمال وعلى هذا يلزم تقدير مفعول تبتغوا ضميرا يعود اليه كما في اعجبني زيد حسنه واما التقدير الاول فالمفعول المقدر هو لفظ النساء على ما صرح به اهل التفسير وفي الكشاف ان الاجود حينئذ ان لا يقدر بالمفعول ووجهه مذكور في شرحه للعلامة التفتازاني قدس سره (قوله والابتغاء هو الطلب بالعقد) اراد بالعقد العقد عند النكاح خاصة وان كانت مطلقة ينتظم عقد الاجارة ايضا وكأنه لم يصرح به تعويلا على قرينة التقابل والتعليل بقوله تعالى غير مسافحين ويحتمل ان يريد به عقد النكاح وعقد البيع كليهما على ما افصح عنه البيضاوي في تفسير الآية حيث قال ارادة ان تبتغوا النساء باموالكم بالصرف في مهورهن او اثمانهن ثم ان في تفسير الشارح الابتغاء بذلك قصر المسافة والاوضح ان يفسر الابتغاء بالطلب ثم يقال والطلب بالعقد المتعة (قوله فيكون ان تبتغوا مفعولا له) ولكن بتقدير الارادة المراد بها ارادته تعالى كما في يريكم البرق خوفا وطمعا (كما قال) في من يجعله على معنى ارادة خوفكم وطمعكم ونظيره يبين الله لكم ان تضلوا اي كراهة ان تضلوا ولك ان تقدر لام الجر قبل ان تبتغوا ولكن الاسهل ان تجعله بدل اشتمال مما وراء ذلكم اي واحل لكم غير ذلك المذكور مما حرم عليكم من الحرائر وما احل لكم مما ملكت ايمانكم من الاماء ان تبتغوه اي ذلك الغير

غيره (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد) عندنا وقال الشافعي تقديره مفوض الى رأي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة (عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد * ان تبتغوا باموالكم) لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقدم بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة

قبل الدخول عند عدم التسمية كما هنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمى لها خمرا او خنزيرا * فان قلت ينبغي ان ينصف مهر المثل في مسألة المفوضة كالمسمى * قلنا التنصيف في المسمى ممكن لانه معلوم يمكن تنصيفه وفي مهر المثل ليس بممكن لانه مجهول لا يمكن تنصيفه كذا في الكافي * فان قلت فكان ينبغي ان ينصف المتعة بالطلاق قبل الدخول * قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فلما لم ينصف مهر المثل لكونه مجهولا لا ينصف المتعة بالطلاق وان كانت معلومة نظرا الى وصف الاصل لا الى وصف الخلف (قوله ارادة ان تبتغوا) انما قدروا الارادة دون ان يقول ابتغاؤكم باموالكم لان الارادة لازمة للطلب لا تنفك عنه ولان المفعول له شرط ان يكون قلبيا فلهذا اول بقلبي (قوله ويجوز ان يكون بدلا) لك ان تقول شرط البدل ان يحل محل المبدل منه وهذا ليس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن * فان قلت من اي الابدال * قلت هو بدل الاشتمال والعائد محذوف تقديره ان تبتغوها (قوله والابتغاء هو الطلب الخ) حاصله ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب والباء حرف خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الالصاق وقد تعلق المال بالابتغاء وهو الطلب بالعقد الصحيح فلا ينفك المال عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضروراته وجوب المال بنفس العقد الصحيح فالقول بتراخي وجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطلوب وهو الدخول

يقع كما في الكشف (قوله لقوله تعالى غير مسافحين) والسفاح الزنا من السفح وهو صب المنى فانه الغرض منه (قوله والمراد منه العقد الصحيح الخ) اشارة الى دفع ماعسى ان يورد على ما ذكر بالعقد الفاسد فان الحكم فيه ليس وجوب المهر بنفس العقد عندنا ايضا مع ان مطلق العقد يعمه ووجه الدفع هو ان حكم العقد الفاسد مختص عن عموم الآية بالاجماع الوارد فيه (قوله اذ لايجب المهر بنفس العقد) كذا في التلويح وقال ابن كمال باشا ان هذا التعليل لايخلو عن مصادرة لان الكلام في بيان وجوب المهر بنفس العقد فالتمسك به في تعليل ما ذكر في ذلك البيان مصادرة على المطلوب انتهى وهو مدفوع لان ذكر تلك المقدمة ليس الا لاثبات اعتبار قيد الصحة في العقد وليس اعتبار ذلك لبيان وجوب المهر بنفس العقد فيما نحن بصدده وتوقف ذلك البيان عليه حتى يكون مصادرة بل لامر آخر كما نبهنا عليه كيف ووجوب المهر بنفس العقد في المفوضة منفهم من الآية سواء قيد العقد بالصحيح او عمم للصحيح والفاسد فليتأمل على ان المذكور ههنا هو عدم وجوب المهر بنفس العقد في العقد الفاسد والمدعى هو وجوب المهر بنفس العقد في المفوضة وهو من العقود الصحيحة فبين تلك المقدمة والمدعى تغاير من وجهين (قوله عملا بالباء الموضوع للالصاق) وهي مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فيكون خاصا في ذلك (قوله فان قلت المفهوم من الآية الخ) لو اخر ذكر هذا السؤال وجوابه عن قوله فمن اخر وجوب المهر الخ لكان اولى كما لا يخفى (قوله ان العقد المشروع هو الملصق بالمال) في الحصر

لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لايجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق * فان قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي

كما قال الشافعي لايكون عملا بالخاص من كتاب الله تعالى هذا ما فهم من كلام فخر الاسلام وفيه نظر والاولى ان يقال الابتغاء انما يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى غير مسافحين ولا شيء من العقد الصحيح غير ملصق بالمال واعترض لقوله تعالى باموالكم فلاشيء من الابتغاء غير ملصق بالمال ونكاح المفوضة ابتغاء فلا يصح الالصاق مال * واعترض بان التمسك بهذه الآية في المفوضة لا يستقيم لان فيها دلالة على كونه مشروعا بالمال وليس فيها نفي كونه مشروعا بلا مال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدليل على مشروعيته بلا مال وهو قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء وقوله وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجرى على اطلاقه والمقيد على تقييده * واجيب بان المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين بالصوم وهنا كذلك فيجب حمله على المقيد بالمال وفيه نظر اذ لا نسلم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع فالصواب ما امضيناه من تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بلا مال واما قول ابن عباس فمعارض بما رواه الخمسة من حديث علقمة ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها مهرا ولم يمس حتى مات فرددهم قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمن الشيطان ان لها مهر امرأة من نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاها فينا في بروع بنت واشق حين مات زوجها هلال بن امية الاشجعي كما قضيت ففرح عبد الله بن مسعود فرحا شديدا حيث وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث اسانيدها صحاح وما روى عن علي رضي الله تعالى عنه انه قال لاتقبل رواية معقل بن سنان فانه اعرابي بوال على عقبيه قال ابن المنذر لم يصح مثل هذا عن علي رضي الله تعالى عنه (**قوله** اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء) لان العقد لما فسد فسد ما في ضمنه من المسمى فيجب مهر المثل لانه لموجب الاصل وهو انما يجب اذا وطئها

كلام (قوله نفى فيه المهر) كما اذا تزوجها على ان لا مهر لها (قوله سواء سماه او نفاه) او سكتا عنه وانما سكت عنه لانفهام حكمه من صورة النفى

من حرائر اواماء (قوله لمعارضته نص الكتاب) اى لمنافاته اياه فى الحكم

نفى فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك * قلت لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفى بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سماه او نفاه فمن اخر وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص و بطل مذهبه * فان قلت ثبت فى الحديث ان النبى عليه الصلاة و السلام قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال * قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة (قد علمنا مافرضنا عليهم) هذا متعلق بقوله وكان المهر مقدرا * وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه فى تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله عليه الصلاة و السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه

ولم يجب بالخلوة فى الصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا اذ لكل واحد من المتعاقدين فسخه قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما بعد الدخول فليس لكل منها فسخه الا بحضرة صاحبه وفى الخلاصة المراد من المهر فى الفاسد العقر وهو مقدار مايجب اجرة لزناها لو كان حلالا وهذا الخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكمل بالخلوة فالخلوة فى الصحيح قائمة مقام الوطء للتمكن منه بخلاف الفاسد (**قوله** وقد حكمتم بصحة ذلك) كما لو تزوجها على ان لا مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفى الثمن وقيل يفسد كالسكوت عنه * والفرق ان الثمن فى البيع ركن بخلاف المهر فانه لاظهار شرف المحل لا لصحة العقد (**قوله** زوجتكها بما معك من القرآن) رواه البخارى ومسلم فى حديث سهل بن سعد الساعدى وليس فيه دلالة على ان القرآن جعل مهرا ولهذا لم يشترط ان يعلمها وانما قال بما معك اى بسبب مامعك من القرآن (**قوله** فلحق البيان بقوله عليه الصلاة و السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم) رواه الدارقطنى من حديث جابر وفيه بشر بن عبيد وحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان عند المحدثين لكن البيهقى رواه فى طرق وضعفها فى السنن الكبير والضعيف اذا تعدد طرقه صار حسنا لغيره فيحتج به ذكر النووى فى شرح المهذب وماصح ان يحتج به يبين به المجمل ويعضده مارواه البيهقى وابن عبد البر عن على رضى الله تعالى عنه قال اقل مايستحل به المرأة عشرة دراهم * اعلم ان الفقهاء والشارح جعلوا فى الفروع هذا الحديث بيانا للمال فى قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم * ولقائل ان يقول لا نسلم الاجمال فى الآية بل انما تقتضى وجود المال مطلقا

وان لم يعارضه شرعا والا فما كان ظنى الثبوت كيف يعارض قطعيته ولابد فى المعارضة بين الحجتين شرعا مع المنافاة بين حكميهما من ان تتساويا فى القوة والا لم تتحقق الممانعة بينهما لانها لا تتحقق بين القوى والضعيف بل يترجح القوى عليه كالمتواتر يترجح على الآحاد فاعلمه (قوله لا للمعاوضة) يعضده على ما فى تبيين الحقائق انه قال بما معك ولم يقل بتعليم مامعك (قوله فوجب ان يكون المهر مقدرا) ان اراد ان بمجرد مامر من كون الفرض خاصا فى التقدير وجب ان يكون المهر مقدرا شرعا فممنوع اذ وجوب ذلك انما هو كون فرضنا من حيث اشتماله على اسنادما هو خاص فى التقدير الى الشارع وكون اسناد الفعل الى فاعله حقيقة فى صدوره عنه خاصا فى ان مقدر المهر هو الشارع وان اراد ان بمجرد ذلك وجب (فالتعيين) ان يكون المهر مقدرا كما لو قيل قد علمنا ما فرضوه على انفسهم فسلم الا انه لا يلايم ذلك الاستدراك بقوله الا انه الخ وانما يلايم وجوب كون المهر مقدرا شرعا لما ستعرفه من مفصل تعريف

مقدرا شرعا فلان الكناية فى قوله تعالى فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك على ان متولى التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لاعاملا به واعترض عليه بانا لانسلم ان الفرض خاص فى التقدير بل هو مشترك لانه يجئ بمعنى القطع

فالتعيين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم تمنعونه (**قوله** فلان الكناية) المراد بها الضمير فى فرضنا لان الكناية عند الاصوليين مااستتر المراد به ولايفهم منه الابقرينة لفظية اومعنوية كالفاظ الضمائر نحو انا وانت وهو فانها لاتمييز بين اسم واسم الابقرينة تنضم اليها من تكلم او خطاب اوغيبة وسيأتى تفسير الكناية فى اصطلاح اهل البيان * والفرق بينها و بين المجاز على كل من الاصطلاحين فى محله ان شاء الله تعالى (**قوله** فدل ذلك على ان متولى التقدير هو الشارع) لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا فى ان مقدر المهر هو الشارع على ماهو موضوع الاسناد (**قوله** واعترض عليه الخ) اى على التمسك بالآية فى ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير الخ وحاصله انا لانسلم ان الفرض خاص بل مشترك بين الايجاب والقطع والبيان والتقدير ولو سلمنا ذلك لكن لانسلم انه خاص فى التقدير بل هو حقيقة فى القطع كما قال صاحب الكشاف فى سورة النور اصل الفرض القطع وكذا غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الفرض مقطوع به وكذا المقدر مقطوع به عن الغير فكان مجازا فيهما على ان حمله على الايجاب هنا اولى بقرينة كلمة على فانها صلة الايجاب لاصلة التقدير وبقرينة عطف المملوكات على المنكوحات فالايجاب يستقيم فى حق الاماء كما يستقيم فى حق الازواج واما معنى التقدير فلايستقيم فى حق الاماء ولهذا فسر ائمة التفسير الفرض هنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى قد علم انه مايجب فرضه على المؤمنين فى الازواج والاماء * وتقرير الجواب ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ المستعمل فى عدة معان على الحقيقة والمجاز اولى من حمله على الاشتراك لمصالح المجاز ومفاسد الاشتراك وان التبادر من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع ورود استعماله فيما ذكر من المعانى قد غلب فى معنى التقدير دون غيره والغلبة تبادر الى الذهن دون غيره ومايتبادر اليه الذهن دون غيره كان حقيقة فيما يتبادر فيه دون غيره فلفظ الفرض حقيقة فى التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون واما التعدية بعلى والعطف فلتضمنه معنى الايجاب اذ اللازم من تقدير الشرع ايجابه على ان بعضهم وان حمله فى الآية على الايجاب لكن لايكون حمله ذلك قاضيا على من حمله فيها على التقدير لان احد الحملين لايقضى على الآخر مع انا لو سلمنا ان المراد به الايجاب يحصل المطلوب ايضا اذ يصير التقدير قد علمنا مافرضنا على الازواج من المهر وغيره وكل معلوم مقدر عند الله فيكون المهر مقدرا عند الله

بالاولوية (فمن لم يجعل المهر مقدارا شرعا) وهو الشافعى رحمه الله فانه قال كل مايصلح ثمنا فى البيع يصلح مهرا حتى لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا يجب عشرة دراهم (قوله لانه يجئ بمعنى القطع) لو قال لانه يجئ ايضا لكان احسن لئلا يتوهم اخراج التقدير عن معانيه فانه خلاف

المراد (قوله لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه) الظاهر منه هو الاستدلال بذلك على تعدية الفرض بمعنى الايجاب بعلى وعدم تعدية الفرض بمعنى التقدير بها وهذا لايكاد يصح اذ قد صرح الرضى وغيره من المحققين ان مثل ذلك موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين فى المعنى بحكم لفظى دون الآخر من ذلك تعدية عرف الى مفعول واحد وعلم الى مفعولين مع انهما مترادفان على المختار ولو قال لانه يقال فرض عليه اى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر على ما فى الكشف وغيره لكان اصوب (قوله وبقرينة قوله وماملكت ايمانهم الخ) اجاب عنه المولى الفنارى بان المقدر فى الاماء الاعواض لا النفقة والكسوة غير ان تقدير العوض لم يبين اصلا فافترق المهر وعوض الامة اعنى الثمن فى جواز القلة انتهى وهو موافق لما فسرت به الآية فى تفسير التيسير حيث قيل اى ما اوجبنا من المهور فى امتك فى ازواجهم ومن العوض فى امائهم (قوله لانه غالب الاستعمال) يعنى بحيث يستغنى الحمل عليه عن القرينة (قوله لان قرينة واحدة فى المجاز كافية وفى المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة) كذا وقع فى بعض المعتبرات لكنه مشكل لان قرينة المشترك انما هى للارادة لا للدلالة ولا يذهب عليك ان الارادة لا تتعلق الا بمعنى واحد فلا معنى لاحتياجه الى تعدد القرائن وكأنه مأخوذ من كتب الشافعية وهم يقولون بعموم المجمل (قوله لانه غالب الاستعمال) فيه هذا القدر لا يكفى فى انه حقيقة فيه فقد صرح السيد الشريف قدس سره فى شرح المفتاح بان الاستعمال الغالب يستدل به على الوضع والاصالة اذا لم يكن ثمه معارض ولذا كان الاصل فى اذا القطع لغلبة استعمالها فى المقطوعات كغلبة استعمال ان فى المشكوكات (قوله لان قرينة واحدة الخ) فيه بحث اذ وحدة القرينة فى المجاز الذى له معنى واحد مجازى مسلمة واما كثرتها فى المشترك فممنوعة اذ هو انما يستعمل فى معنى واحد يقام عليه قرينة واحدة لا اكثر منها واما انه يستعمل فى معنييه او معانيه فلا فالاوجه ان يعلل بان المجاز اغلب من المشترك والحمل على الاغلب اولى او بان ذا المعنيين من الالفاظ ان اعتبر معناه الآخر مجازيا لم يحتج الا الى قرينة واحدة لاحدهما وهو المجازى او حقيقيا ايضا احتيج الى قرينتين لكليهما فكان اعتباره مجازا فى الآخر اولى من اعتباره مشتركا بينه وبين غيره وعلى هذا القياس ما كان ذا معان احدها حقيقى كالفرض على ما قرره الشارح من انه حقيقة فى معنى التقدير مجاز فى الثلاثة الباقية الا ترى ان معانيه الاربعة لا يحتاج بهذا التقدير الى قرائن اربعة لاستغناء معنى التقدير عن القرينة بخلافها بتقدير الاشتراك فانها يحتاج اليها كلها هذا وان تعدد المعانى المجازية للفظ الواحد قليل يحتمل كما نبه عليه الشارح الهندى

(كاو)

يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى بيناها وبمعنى الايجاب بل فى الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله تعالى عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله تعالى وماملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم فى حقهن لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ * ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة فى معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما فى الشرع يقال فرض القاضى النفقة اى قدرها وسمى الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز فى المعانى الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة فى المجاز كافية وفى المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة

وهو مجمل فى حقنا فيلحق الحديث المذكور بالتزام الشق الثانى وما امتنع بيانا

المشترك فليتأمل (قوله وفيه بحث لان حرف العطف الخ) ولا يذهب عليك ان ماذكر مما صرح الزمخشري بجوازه وجرى عليه في مواضع في الكشاف والآية المذكورة انما ذكرت ههنا مثالا له لا شاهدا ودليلا لجوازه حتى يفيد منع كونها من هذا القبيل فيما نحن بصدده ايضا فتعرض الشارح للبحث عن كون الآية من هذا القبيل او الاشتغال بما لا يعنيه في المقام (قوله لان السجدة بمعنى الانقياد موجودة في جميع الناس لا في كثيرهم) قد يمنع ذلك اذ المراد بالانقياد الاطاعة بما ورد في حقه من الامر تكليفيا كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر ولا يذهب عليك ان الكفار لاسيما المنكرين منهم لاحظ لهم من ذلك ثم ان هذا المحذور لا اختصاص له بكون حرف العطف بمثابة تكرار ﴿١٠٧﴾ الفعل بل هو مقتضى وجود حرف العطف مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون حاصل بحثه الاستشكال في معنى الآية لا الاعتراض على ما ذكره الشراح فالانسب ان يقتصر في البحث على ذكر الشق الثاني من الترديد (قوله وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل) ممنوع قال في الكشاف وانما رفعه بفعل مضمر يدل عليه قوله يسجد ونعم ما قال من قال اذا جاز اضمار المغاير لفظا ومعنى في * علفتها تبنا وماء باردا * فلان يجوز هذا اولى (قوله فيراد من الضرب الاول السفر) يقال ضرب في الارض ضربا اذا سار في ابتغاء الرزق (قوله واما صلة عليهم) اشارة الى دفع ما ذكره المعترض

ولا نسلم ان قوله تعالى وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكأنه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى ألم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذاك مجاز كذا قال الشراح * وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لعدم امكانه في بعض المعطوفات لان السجدة بمعنى الانقياد موجودة في جميع الناس لا في كثيرهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب * ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب والآية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم

كالو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما اوجبه الله تعالى على الازواج من المهر غير معلوم فيكون مجملا ايضا فالحق به الحديث بيانا (قوله ويمكن ان يجاب عنه) اي عن البحث المذكور بيانا كما انا لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما اوجبه الله تعالى على الازواج من المهر وغيره غير معلوم بالتزام الشق الثاني وانما امتنع العطف في المثال المذكور

فكيف يعتد به (قوله لان السجدة) يعني الانقياد موجودة لم يرد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها لعدم صحته في غير المكلفين وانما اراد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك (قوله لان فيها قرينة) على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة اما القرينة على الاول فقوله والشجر والدواب واما القرينة على الثاني فقوله وكثير من الناس واذا ورد مثل * علفتها تبنا وماء باردا * اي وسقيتها ماء باردا مع تخالف الفعل الملفوظ والمقدر لفظا ومعنى فلان يرد مثل تلك الآية وفيه تخالفهما

من ان حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم ولا يذهب عليك ان ماذكر من اعتبار التضمين انما يصلح للتصحيح فاندفاع ماقاله المعترض من وجه الترجيح بذلك محل تأمل (قوله ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الخ) وانت خبير بان ذلك عدول عما ذكره اصحابنا واستدلال على المطلوب بوجه آخر فلا تعلق له بما نحن بصدده ومحل ذكره ليس الا كتب الفروع (قوله وغير ذلك وكل معلوم مقدر) كذا فى النسخ الموجودة عندنا ومن زعم ان العبارة وغير ذلك معلوم وقع فيما وقع (قوله بالحديث المذكور) كذا فى النسخ الموجودة عندنا ومن زعم ان العبارة بالحديث المشهور قال ما قال

﴿ مباحث الامر ﴾

(قوله اى من الخاص) لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو طلب الفعل (قوله وبالقيد الثانى عن الدعاء والالتماس) فان الاول على سبيل التضرع والثانى على سبيل التساوى (قوله لايكون امرا) يعنى عند الاصوليين واما عند اهل العربية فكل ذلك امر (قوله وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو فى الواقع ليس بشرط) خلافا للمعتزلة ولا يذهب عليك انه لامدخل لقيد معنى فقط اولى (قوله وقيد بالسبيل الخ) يفهم من ظاهره انه لو قال استعلاء كما قال صاحب التنقيح لم يكن فى ذلك اشارة الى ان العلو ليس بشرط (نفسه) وهو فاسد لان الاستعلاء اعم من ان يكون معه علو اولا وفى الاقتصار على اشتراطه من غير ذكر السبيل اشارة الى ان العلو ليس بشرط نعم لو قيل على سبيل العلو بمعنى على سبيل العلو وان لم يكن ثمه علو نحو قول ابن الحاجب

فلتضمين معنى الايجاب * ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله تعالى وذلك مجمل فى حقنا فبينه النبى عليه الصلاة والسلام بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله تعالى غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبى عليه الصلاة والسلام

﴿ ومنه ﴾ اى من الخاص ﴿ الامر ﴾

(وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثانى عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لايكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو فى الواقع ليس بشرط

لعدم القرينة والآية ليست كذلك لوجود القرينة (قوله وغير ذلك معلوم) فى هذه العبارة ثلاثة اوجه لانه ان قرئ وغير ذلك بالرفع على الابتداء ومعلوم خبره فلا معنى لهذا الكلام وان قرئ بالجر عطفا على المهر فظاهر لكن يبقى قوله معلوم سواء كان بالرفع او الجر لامعنى له فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله مقدر الخ كما ذكرنا (قوله بالحديث المشهور) لاحاجة الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز فيه البيان مع ان هذا الحديث خبر واحد فلا معنى لدعوة الشهرة وفى بعض النسخ بالحديث المذكور وهو الاولى اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور ما اشتهر على ألسنة الناس لا المشهور المصطلح

﴿ مباحث الامر ﴾

(قوله احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة) وحديث النفس والكلام النفسى فانه لايطلق عليه القول فى هذا الاصطلاح وخرج بالقائل مايصدر عن الطير وبالغير نفس القائل وبعلاوة السبيل وهو قصد الطريق والاعتبار مايصدر من غير قصد كما فى الجنون والاغماء والنوم والسهو (قوله وبالقيد الثانى عن الدعاء والالتماس) اعلم ان الصيغة الدالة على طلب الفعل دلالة وضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر وان قارنت التساوى فهو التماس وان قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء (قوله وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو فى الواقع ليس بشرط) بل الشرط عد الآمر

السبيل فى حصول تلك الاشارة بل هى انما تنفهم من لفظ الاستعلاء لان معناه طلب العلو وعد الآمر نفسه عاليا سواء كان عاليا فى نفس الامر اولا الا يرى انه لو اسقط لفظ السبيل من البين وقيل وهو قول القائل لغيره استعلاء لكانت الافادة كما كانت ولو قيل عد الآمر نفسه عاليا على ان ماهو معنى الاستعلاء امر معنوى لا يمكن الاطلاع عليه وانما المدار تحقق ذلك بحسب الظاهر فلهذا اتى المصنف رحمه الله بلفظ السبيل لكان له وجه (قوله والمراد بقوله افعل مايكون مشتقا على طريقة افعل) كذا فى كتب القوم والظاهر ان ليس مرادهم خصوص هذه الطريقة بل نوعها على مانبه عليه بعض الافاضل وهو طريقة اشتقاق الامر

من المصدر مطلقا فيتناول امر المزيدات وامر الغائب فلا يرد عليه النظر وكأن تفسير الشيخ اكمل الدين لها بقوله يعنى القاعدة المشهورة فى استخراج الامر من المضارع لترويج نظره (قوله وفيه نظر لخروج الخ) هذا ايضا مذكور فى الشرح الاكملى وكذا قوله والاصوب ان يقال الخ وماذكره من قبيل النظر من كلمات القوم ذكره الشيخ فى شرحه واورد عليه النظر المذكور ثم قرر رأيه على ماذكره بقوله والاصوب الخ فما فعله الشارح ههنا خارج عن دائرة الانصاف

حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل مايكون مشتقا على طريقة افعل وهى القاعدة المشهورة فى استخراج الامر من المضارع كذا فى الشرح الاكملى وفيه نظر لخروج الامر

نفسه عاليا سواء كان عاليا فى نفس الامر أم لا (**قوله** حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب) والحمق وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تأمرون مجازا اى يشيرون لان قولهم ارجه واخاه وارسل لم يكن على سبيل الاستعلاء لانهم ماكانوا مستعلين عليه فهو فى قوة تشير بكذا * ولقائل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر فى الاستعلاء كما اختاره اكثر الاصوليين هو ان المعرف هو الامر الذى يجب امتثاله فلا يجب ذلك الا اذا كان الآمر اعلى رتبة من المأمور فى نفس الامر (**قوله** وهى القاعدة المشهورة فى استخراج الامر من المضارع) وهى ان تحذف حرف المضارعة ويعامل آخر الباقى معاملة المضارع المجزوم فان كان مابعد حرف المضارعة متحركا نطق به على ماهو عليه نحو دحرج وان كان ساكنا زيدت همزة وصل مضمومة ان كان عين الفعل مضمومة ومكسورة فيما سواه نحو اقتل اضرب اعلم واما اكرم ونحوه بفتح الهمزة امرا فبناء على الاصل المرفوض فافهمه وحينئذ فلا يرد قم ودحرج وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوص صيغة افعل بل المراد ماكان مشتقا على طريقة افعل فيكون ذكر افعل فى التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه تأمل (**قوله** وفيه نظر) وجه النظر انه اذا كان المراد من الامر الامر بالصيغة وهو مااخذ من المضارع فيرد امر الغائب فانه امر وليس مشتقا من

فى تعريف الفاعل على جهة قيامه به اى وان لم يكن ثمه قيام به لكان فى ادراج السبيل اشارة الى ماذكر فان قلت اذا فهم ان العلو ليس بشرط لو قيل استعلاء فما معنى على سبيل الاستعلاء قلت الاضافة فيه بيانية ولو قيل على سبيل العلو قصدا الى المعنى الذى ذكرناه لكان فيه ايهام ان الاضافة فيه بيانية وان العبرة بالعلو ليس الا وكان الشارح اعتبر الاستعلاء بمعنى العلو اعتمادا على قول الجوهرى واستعلى الرجل اى علا وهو خلاف ماهو المشهور من اختلافهما الا ترى الى تفسير مثل التفتازانى قول صاحب التنقيح استعلاء بقوله اى على طريق طلب العلو وعد نفسه عاليا وقول مثل السبكى وان كان من الشافعية ايضا ولا يعتبر فيه

الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل مايدل على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا * اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء

المضارع بل هو صيغة على حدة فينتقض التعريف به فلايكون جامعا ولذا قال بعضهم لابد من زيادة قيد آخر وهو مايقوم مقام افعل ليندرج الامر من غير العربية وسائر صيغ الامر (قوله والاصوب انه يقال مراده الى آخر) يعنى فيكون ذكر افعل للتمثيل وفيه نظر لان التعريف لايقصد به التمثيل والمراد لايدفع الايراد والحاصل انه ليس مراده هذه الصيغة على الخصوص بل المراد من افعل مادل على طلب فعل ساكن الآخر ليشمل سائر صيغ الامر (قوله خرج بهذا) اى بقوله افعل اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلب منك فعل كذا او اوجب عليك فعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل ممن هو دونه بالقول وليس بامر قال العلامة النسفى وبه ظهر ضعف قولهم ان طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء لورود هذه الصيغ عليه لصدق الحد عليها واجيب بانه انما يتوجه هذا عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التى ذكرت غير موضوعة للطلب بل هى اخبار عن الطلب لا انشاء (قوله لكن كونه بمعنى المقول اولى) قال بعض الشراح المراد بالقول معناه المصدرى لا المقول كما خطر ذلك فى بعض الاذهان لان ذلك صيغة الامر كما صرح به صاحب المفتاح وصاحب الكشاف والامام الرازى ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء مايقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدلالتها عليه واحترز بغير كف عن النهى ويرد عليه نحو اكفف ولا تكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وايضا اذا كان القول بمعنى المقول يكون هذا التعريف مناسبا لمذهب المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسى لزمهم ان يحدوا بالكلام اللفظى فقالوا الامر عبارة عن قول القائل الخ اما مذهب اهل السنة فالامر فى الحقيقة هو المعنى القائم فى النفس فيكون قوله افعل عبارة عن الامر لا حقيقة الامر ذكره صاحب البدائع وابن الحاجب ويمكن ان يجاب بان بحث الاصولى ليس فى الكلام النفسى وانما يبحث عن التكلم وقولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة

وحينئذ يكون افعل بدلا عن القول (قوله والانشاء اى فى الامر علو فافهم (قوله والاصوب ان يقال) بل الصواب ان يقال مايطلب على طلب الفعل بالوضع مطلقا معربا كان اومبنيا لئلا يدخل نحو كتب عليكم الصيام ولئلا يخرج نحو استقيما واقيموا ونحو لينفق ذو سعة من سعته (قوله لكن كونه بمعنى المقول اولى) اقول بل هو متعين فى هذا المقام لانه جعل الامر من الخاص بقوله ومنه الامر فيكون مقولا لاقولا على ان الامر والنهى قسمان من الانشاء وهو قسم من الكلام وهو قسم من القول بمعنى المقول وان شئت قلت وهو قسم من اللفظ بمعنى الملفوظ فيكون ايضا مقولا لاقولا واعلم ان هذا التقدير مبنى على ان المراد بالانشاء الكلام الذى ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه وقد يقال كما ذكره التفتازانى فى مختصره على ما هو فعل المتكلم وهو القاء مثل هذا الكلام ويكون كل من الامر والنهى قسما منه

لكن لايكون مقولا ولا مطلوبا به بل قولا طلبا ويكون هو قسما من القول ولكن بالمعنى المصدرى (قلنا)

قسم من اللفظ * ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء اوغيره وان اراد اصطلاح اهل الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان مايجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر

قلنا سلمناه من الحيثية التي ذكرتم فاما من حيثية ان الامر من قبيل الخاص وهو من اقسام القرآن وهو عبارة عن النظم والمعنى وبحث الاصولى ليس الا فيه فهذه الحيثية يليق بالفقهاء والاصوليين لانهم يثبتون الاحكام بنظم القرآن المتلو دون النفسى ﴿ قوله ولقائل ان يورد عليه الخ ﴾ يمكن ان يجاب عن الاولى بان احد الاصطلاحين لا يقتضى الآخر على انه من الحقائق الاصطلاحية فلا يبعد تعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان لم يجز مثله فى الحقائق اللغوية والعرفية ومن الثانى بان التعريف على قاعدة من يرى من الاصوليين ان الامر حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد النقض عليه بما ذكر مما هو مجاز عندهم فتأمل * لا يقال لا يرد على الطرد الصادر عن الساهى والنائم والمجنون ونحوه مع انه يسمى امرا * لانا نقول التقييد بعلاوة السبيل اخرج ذلك لانها قصد الطريقة والاعتبار المذكور وهو عد الآمر بنفسه عاليا ﴿ قوله قدم الامر لان مايجب على المكلف اولا الايمان ﴾ قيل مايجب على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل القصد والاول الاصح وقيل لاخلاف فان اول واجب خطابا ومقصودا المعرفة واول واجب اداء واشتغالا القصد الى النظر والتحقيق ان اول واجب المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي هى الايمان لامطلق المعرفة والنظر والقصد مقدمتان لها لان النظر يتوقف على القصد والمعرفة على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكاليف ثبت بالامر وقيل لان ماثبت بالامر اشرف

قسم من اللفظ) وفيه بحث لان الانشاء كما يطلق على الكلام الذى ليس لنسبته خارج تطابقه اولا كذلك يطلق على فعل المتكلم اعنى ألقاء الكلام الانشائى كالاخبارى على ماصرح به العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص فما ظنه صالحا لترجيح كون القول بمعنى المقول ليس كذلك ولو استدل على ذلك بقول المصنف رحمه الله ومنه الامر لكان اسلم ووجه ذلك ان الخاص من اقسام اللفظ لامحالة ومايصلح ان يجعل من اقسام اللفظ ليس الا الامر بمعنى الصيغة كما لايخفى (قوله وان اراد اصطلاح اهل الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء الخ) قال فيما سبق والاصوب ان يقال ان مراده من افعل مايدل على طلب فعل سابق الآخر ولا يذهب عليك ان ما استعمل فى التهديد والتعجيز خارج حينئذ عن التعريف بقيد الطلب فايراد هذا الايراد بعد ذلك مستدرك جدا ويؤيد ماسبق مافى ايضاح المفصل وهو ان افعل علم جنس لكل مايدل على طلب الفعل من لغة العرب كفعل ويفعل لكل مبنى للمفعول من الفعلين ثم ان قول من قال فى الجواب عن هذا الشق من هذا السؤال ان التعريف على قول من يرى من الاصوليين ان الامر حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه النقض مما ذكر مما هو مجاز عندهم مبنى على عدم فهم المراد (قوله قدم الامر) يعنى على النهى (قوله وهو الامر) يريد به قوله تعالى

لا بمعنى المقول (قوله وليست بامر) ممنوع اذ هى قد استعملت فى المراد منها وهو طلب الفعل ولكن مرادا به مايتبادر منها من التهديد وغيره فيثبت منع التعريف المذكور وهو اطراده قال ابن الهمام بعد ذكر تعريف المعتزلة وهو قول القائل لمن دونه افعل وابطال طرده بالتهديد وغيره مدفوع بظهور ان المراد مراد به مايتبادر

آمنوا (قوله يعنى يختص المراد من الامر) المراد من الامر فى هذا المقام هو الاسم يعنى ا م ر والمذكور فيما سبق هو المسمى ففى قول المصنف رحمه الله اما تسامح او استخدام ولايغرنك مافى الافاضة ههنا وهو اى ماهو المراد بالامر يوجد بصيغته فقط سواء كان ذلك واجبا اوندبا او غيره ولهذا لايكون الفعل واجبا لان الوجوب يصاح مرادا بالامر انتهى فان له مفاسد منها ان مايراد به هذه الاشياء ليس الا صيغته لامحالة فاذا كان محل النزاع هو مايراد بالصيغة

لما كان لاستدلال المخالف على المدعى باطلاق لفظ الامر على الفعل وجه صحيح ولما احتجنا فى التفصى عنه الى ان يقال انه مجاز بل الظاهر حينئذ ان نقول انه ليس من محل النزاع ومنها ان مؤدى ماذكره هو عدم صحة الاستدلال بفعل النبى صلى الله عليه وسلم على الندب والاباحة ايضا وهو خلاف الاجماع (قوله حتى لايستفاد الوجوب) تفريع على اختصاص المراد بالصيغة بقى ههنا اشكال وهو ان الاختصاص المذكور ظاهره منتقض بمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله ولله على الناس حج البيت فانه يفيد الوجوب وليس بصيغة الامر الا ان يقال الاختصاص اضافى والغرض نفى كون الفعل

(ويختص مراده) يعنى يختص المراد من الامر وهو الوجوب (بصيغة) افعل (لازمة) لذلك المراد حتى لايستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة * اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لاالمعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس

لان العبادات والايمان ثابتان به والشرف من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر لتعلق الكلام الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ماهو المختار فيكون مقدما على سائر التعلقات ﴿قوله بصيغة افعل﴾ حذف الشارح التنوين من صيغة واضافها الى افعل وليس هذا طريقة المزج وكان الاولى ان يقول بصيغة هى افعل محافظة على بقاء التنوين (قوله حتى لايستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة) فى هذا الحصر نظر اذ الوجوب يستفاد من اخبار الشارع كما فى قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وغيرها نحو احل الله البيع فهذه كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب ماقاله صدر الشريعة فى التوضيح اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع تعالى عن ذلك والمأمور به ان لم يوجد فى الآمر لايلزم ذلك فاذا اريد المبالغة فى وجوب المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا انتهى فعلى هذا الحصر المذكور فى عبارة هذا الشارح انما هو بالنسبة الى حقيقة الامر والله اعلم وقال فى التلويح المحكوم فى خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعى من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن ذلك فوجه افادته للحكم الشرعى ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفى مجازا عن النهى فيفيد الحكم الشرعى بابلغ وجه (قوله اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به) يعنى يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث لايتجاوز الى معنى آخر اما المعنى فيتجاوز الى لفظ آخر (قوله كالمترادف) الترادف ان يكون معنى (اللفظين)

موجبا على ماهو محل الخلاف واما الجواب عنه بانه اخبار يراد به الامر مجازا فلا يكاد يصح لان ذلك انما يتصور فى مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن وقوله والوالدات يرضعن اولادهن واما كون جميع ذلك من هذا القبيل فمما لم يقل به احد ولا مقتضى له (قوله كالمترادف) لاعلى اطلاقه

منه يعنى من الامر (قوله اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى الخ) ادخل الباء على المقصور

بل اذا لم يكن مشتركا كالعين بالنسبة الى الميزان فانهما مترادفان وليس اللفظ مختصا بالمعنى فان للعين معان اخر (قوله كالمشترك) هذا ايضا ليس على اطلاقه ولقد احسن صاحب الكشف حيث قال كبعض الالفاظ المشتركة (قوله تعرض المصنف رحمه الله لهما) ويحتمل ان يكون مراده التنبيه على اختصاص المعنى بالصيغة فقط فيكون قوله لازمة تأكيدا لذلك قال فى الكشف بعد ما ذكر هذا الوجه وهو الذى يدل عليه ظاهر اللفظ انتهى ويؤيد ذلك اقتصار المصنف رحمه الله على ذكر التفريع لاختصاص المعنى بالصيغة فقط وماذكر فى بعض الشروح من ان قوله وموجبه الوجوب تفريع على اختصاص جانب اللفظ بالمعنى ﴿١١٣﴾ لايساعده سياق الكلام على ان المصنف رحمه الله عنونه فى الشرح بقوله فصل فى موجب الامر ثم ان معنى لزوم الصيغة على عليه لانه احد المترادفين مقصور على معناه واحد معنى المشترك مقصور على لفظه دون العكس فيهما (قوله لجانب المعنى) بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة اذا كانت الباء داخلة فى عبارة المصنف على المقصور عليه كما فى عبارة الشارح السابقة لم يكن قوله لازمة اشارة الى اختصاص الصيغة بمراده وقصرها عليه بمعنى انها لاتفيد (٨) (شرح المنار) الا اياه لما ان شأن الملزوم من حيث هو ملزوم ان يكون مقصورا على اللازم بالاضافة الى نقيضه كزيد المقصور على الكاتب بالقوة بالاضافة الى اللاكاتب بالقوة فالصواب ان يقال ان المصنف رحمه الله ادخل الباء على المقصور نحو واختص بوا (٢) ليستفاد قصر الصيغة على مراده ووضعها بلزومها اياه لتستفاد ملزوميته لها فيستفاد قصرها عليها وبهذا التقرير على هذا التقدير يظهر ان قوله حتى لايكون الفعل موجبا ملصق فى المعنى بما قرب من قوله لازمة لابما بعد من قوله ويختص مراده بصيغة كما ظن ثم القصر المستفاد من قوله لازمة اضافى بالاضافة الى الفعل ان كان مراده بالصيغة صيغة افعل والا فمراد الامر وهو الوجوب ليس بحيث لايستفاد الامنها لاستفادته ايضا من نحو كتب عليكم الصيام وحقيقى ان كان مراده بها مطلق الصيغة وهو مطلق القول المقابل للفعل ويعضده انه لو اراد صيغة افعل لم ينكر ولمعرف التعريف العهدى فافهمه

كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين * ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المصنف رحمه الله لهما لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب

باللفظين واحدا كليث واسد فلفظ اسد مختص بالحيوان المفترس وهو ليس مختصا به بل هو مدلول للفظ ليث وغضنفر وغير ذلك (**قوله** وقد يكون على العكس) اى بان يكون المعنى مختصا باللفظ فيكون المعنى مقصورا على اللفظ بحيث لايجاوز الى لفظ آخر اما اللفظ فيتجاوز المعنى الى معنى آخر (**قوله** كالمشترك) اى كالعين مثلا فان المراد من العين نفس الذهب مثلا فانه مختص بلفظ العين وهو غير مختص بالذهب بل يطلق عليه وعلى غيره كالباصرة والينبوع وغير ذلك (**قوله** وقد يكون الاختصاص من الجانبين) اى يكون المعنى مختصا باللفظ واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا ومقصورا عليه كالالفاظ المتباينة مثل الانسان والفرس (**قوله** ولما كان الاختصاص ههنا) اى اختصاص لفظ الامر مع معناه من الجانبين لان الامر من الالفاظ التى اختصت بمعانيها واختصت معانيها بها (**قوله** لجانب المعنى) اى اختصاص المعنى بالصفة وهو بدل بعض من كل (**قوله** ولجانب اللفظ) اى اختصاص الصيغة بالمعنى (**قوله** وقدم الاول) اى اختصاص المعنى باللفظ لانه هو المقصود اى لان

---

(٢) قوله نحو واختص بوا آه اى بهذه العبارة لتمثيل قصر الصيغة وهى عبارة ابن الحاجب فى الكافية فى بحث المنادى فلينبه قاله مصححه

هـذا التقـدير انه لابد من وجود تلك الصيغـة لتحقق ذلك المراد (قوله وفيـه رد على من زعم) اى فى كلام المصنف هـذا وهو من جهة قوله لازمة فلا يرد ماقيل ان الظـاهر عود الضـمير الى الاول لكنه لايصح من جهـة المعنى و عوده الى قوله لازمـة خلاف الظـاهر من حيث العربية وان صح من حيث المعنى (قوله الذى ليس بسهو ولاطبع) اذ الايجاب فى جميع ١١٤ ذلك اجماعا وينبغى ان يخرج ايضـا عن محـل النزاع ماكان يجب اتبـاعه من افعاله عليه الصلاة والسلام اجماعا مثل ماوقع بيـانا لمجمل الكتاب * فان قلت فى كلام المصنف رحمه الله نظر لانه اطلق القول فى الفعل وهو مخصوص * قلنا انه اتى بمهملة فى قوة الجزئيـة كذا فى الشرح الاكملى وفيه نظر والاشبه ان يقـال ان محل النزاع معهود فيما بينهم فالمصنف رحـمه الله ترك التقييـد تعويلا عليـه (قوله مثل وجوب التهجد) الظاهر ان المراد بوجوبه هو المواظبة عليه كما يواظب على الواجب لان الدلائل كلها قطعية فى حقه عليـه

(قوله وفيه رد الخ) سوق العبـارة يقتضى ان الرد بمفـاد قوله او لا ويختص مراده بصيغة بنـاء على ان البـاء فيه داخلة على المقصور عليه على نهج عبارة الشـارح السابقة مع انه انما يكون (اجماعا) مفـاده بتقدير دخولها فيه على المقصور وهو الصواب على مامر (قوله ولامخصوصا به) ولابيانا لمجمل مثل قطعه يمين السارق من الكوع فانه بيـان لقوله تعـالى فاقطعوا ايديهما كذا فى التحقيق فى اقتصاره على ماذكره خلل بين كيف لا وان ماكان سهوا اوطبعا أو خاصـا به فغير موجب اجماعا وماكان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا ومحل الخلاف انما هو ماكان غير ذلك كله كما نبه عليه فى التلويح

وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة (حتى لايكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعى رحمه الله) فانهم ذهبوا الى ان فعل النبى عليه السلام الذى ليس بسهو ولاطبع مثل الاكل والنوم ولامخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل

المقصود هنا بيان اختصاص الوجوب بصيغة افعل (**قوله** وفيـه رد) اى فى قول المصنف لازمة رد على قول من زعم من الواقفية ممن قال بان الامر من الالفاظ التى اختصت معانيها بها لا التى اختصت بمعانيها لان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشـتراك اللفظى وفى قوله يختص مراده بصيغته رد قول من قال من اصحاب مالك والشـافعى ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل وليس الضمير فى قوله وفيه رد راجعا الى الاول لانه لايفى بالرد على مالايخفى وانما يفى بالرد اذا عاد الى لازمه كما قررناه لكن عوده الى لازمه خلاف الظاهر من حيث العربية وان صح من حيث المعنى والظاهر عوده الى الاول لكنه لايصح من جهة المعنى لذلك (**قوله** حتى لايكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعى) هذا نتيجة قوله يختص مراده بصيغة وانمـا لم يذكر المصنف نتيجة اختصاص اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا معتدا به بخلاف الاول قيل فى كلام المصنف نظر فانه اطلق القول فى الفعل وهو مخصوص واجيب بانه اتى بمهملة وهى فى قوة الجزئية اقول وعلى هذا التقدير لايخلو ايضا كلامه عن تسامح لانه لايعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق (**قوله** ولامخصوصا به الخ) ولا بيانا لمجمل الكتـاب مثل قطعه يد السـارق من الكوع فانه بيان لقوله تعـالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم والحاصل ان ماكان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وماكان بيانا لمجمل يجب اتبـاعه

الصلاة والسلام (قوله اذ لا خلاف بيننا وبينهم فى ان الامر اسم لما هو موجب الخ) وكذا فى ان الصيغة المخصوصة يسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب (قوله هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا) والقائلون بالاطلاق اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظى وبعضهم الى الاشتراك المعنوى وعبارة الشارح رحمه الله تنتظم كليهما (قوله لقوله تعالى الخ) للمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثانى متفرع عليه وهو ان فعل النبى عليه الصلاة والسلام للايجاب فهذا الاستدلال على الاول وقوله وتمسكوا استدلال على الثانى * فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل * قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل كذا فى التلويح (قوله اى فعله) والاصل فى الاطلاق الحقيقة (قوله لان الموصوف بالرشد هو الفعل) سيجئ فى الجواب منعه (قوله وعندنا لا يطلق) اى حقيقة

(قوله اذ لا خلاف الخ) فيه نظر لان مثل كتب عليكم الصيام موجب وليس الامر اسما له عندنا ولا عندهم اللهم الا ان يقال ان مراده بالموجب الموجب وضعا ومثل كتب عليكم الصيام غير موجب وضعا كما سينبه هو عليه فكان الاولى ان يقول فى ان الامر موجب كما بين

اذ لا خلاف بيننا وبينهم فى ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف فى ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبى عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى فيجب المتابعة

اجماعا وما ليس كذلك فهو محل النزاع (**قوله** فعندهم يطلق) الامر على الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظى كالعين وبعضهم الى الاشتراك المعنوى كالحيوان بين الانسان والفرس والانسان بين افراده (**قوله** لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد) وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم فى الامر اى فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله تعالى أتعجبين من امر الله اى صنعه والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشئ والاتصال بينهما بوجه ولئن سلم جوازه مجازا فالحمل على الحقيقة اولى (**قوله** وعندنا لا يطلق) اى الامر على الفعل حقيقة بل انما يطلق حقيقة على القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه وعلى الفعل مجازا اذ لو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وابلغ (**قوله** تمسكوا) اى القائلون بان الفعل موجب الخ والحاصل ان هنا مقامين احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثانى متفرع عليه وهو ان فعله صلى الله عليه وسلم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد ونحوه واحتجوا على الفرع بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا الحديث * فان قيل اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل * فالجواب ان فيه تنبيها على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل (**قوله** بان النبى صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق) الحديث اخرجه الترمذى والنسائى من طريق ابى عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن ابيه وقال الترمذى ابو عبيدة لم يسمع من ابيه وعد العشاء من الفوائت عن وقتها المعتاد وفى اللباب عن ابى سعيد حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء

لازمة فثبت ان فعله موجب (للمنع عن الوصال) هذا اشارة الى متمسك العامة وهو ماروى انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم بقوله عليه الصلاة والسلام ايكم مثلى انى ابيت عند ربى يطعمنى ربى ويسقينى فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم (وخلع النعال) وهو ماروى انه عليه الصلاة والسلام كان يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبرائيل اخبرنى ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا فى الكشف وجامع الاسرار * ولقائل ان يقول

الحديث اخرجه النسائى وابن ماجه ﴿ قوله عن الوصال ﴾ هو استدامة الامساك عن المفطرات الثلاث ليلا ونهارا من غير ان يتخللهما فطر (قوله وهو ماروى انه صلى الله عليه وسلم) الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وابى هريرة وعائشة وانس وانفرد به البخارى من حديث ابى سعيد (قوله وهو ماروى انه عليه الصلاة والسلام كان يصلى باصحابه) الحديث اخرجه ابو داود واحمد والحاكم وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابى سعيد الخدرى (قوله والا) اى لو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجبا اذ لو كان موجبا لصار كأنه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض باطل ونعم ما قال الغزالى رحمه الله انهم لم يتبعوه فى جمع افعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم فى البعض دليلا (قوله ولقائل ان يقول الخ) يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا واصل بهم يوما فيوما ثم يوما ثم رؤا الهلال فقال لو تأخر الهلال لزدتكم كالمنكل لهم حين ابوا ان ينتهوا وفى حديثه لو بدلنا الشهر لواصلنا وصالا يدع المتعمقون بعمقهم فلو كان الوصال خصوصية له لما واصل بهم بل كان يخبرهم بها كما اخبروا بغيرها كيف وقد روى احمد فى مسنده من حديث ليلى امرأة بشير بن الخصاصية قالت اردت ان اصوم يومين مواصلة فنعنى بشير وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصرانى وبه علم ان وصاله صلى الله تعالى عليه وسلم وان كان وصالا صورة لم يكن وصالا فى الحقيقة لوجود السقى والاطعام اما حقيقة او معنى بخلق ما ينشاء عنهما من شبع ورى له وبه علم ايضا ان التعلل بهما انما هو للاعلام بان النهى للاشفاق عليهم خاصة ولذلك قال لو اصلت وصالا يدع المتعمقون بعمقهم

(قوله انه صلى الله عليه وسلم واصل) اى صام بصوم الوصال وهو ان لا يفطر ليلا ونهارا (قوله بقوله عليه الصلاة والسلام ايكم مثلى انى ابيت عند ربى يطعمنى ربى ويسقينى) يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه من الاولياء بطريق الكرامة ويجوز ان يكون ذلك كناية عما يتقوى به الروح من القربة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم * وذكرك للمشتاق خير شراب * وكل شراب دونه كسراب * (قوله ان فيهما قذرا) هو بفتحتين خلاف النظافة

عبارة التحقيق (قوله ولقائل ان يقول الخ) حاصله ان الانكار لم يكن لنفس المتابعة ليلزم ان لا يتابع فى شئ من افعاله فلا يكون ما هو محل الخلاف منها موجبا بل للمتابعة فيما لا يتابع فيه بالاتفاق وهو ما كان من

(قوله لم يكن للمتابعة) اى لها من حيث هى هى وقد يجاب عنه بان الانكار لو كان لامر زائد لما انكر بل بين تحقق العلة والخصوص كذا قيل (قوله كان مخصوصا به) وهو خارج عن محل النزاع كما سبق (قوله علل الانكار باخبار جبرائيل عليه السلام) لا مدخل لخصوصية اخبار جبرائيل فى الحكم المذكور فكان الاولى ان يقال بوجود القذر فى نعليه وهو ايضا مخصوص به فى تلك الحالة فيتم المقصود (قوله وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعونى ﴿١١٧﴾ الخ) لم لا يجوز حمل الاتباع فى الآية على الاتباع فى الاقوال وان كان ظاهره عاما توفيقا بين الادلة (قوله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام الخ) يمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم ان المتابعة مبنية على فهم الوجوب لم لا يجوز ان يكون مبنية على فهم الندب لاعتقادهم ان فعل النبى صلى الله عليه وسلم قربة ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل من قوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتمونى اصلى مثلا (قوله اى الامر سبب الفعل) وكون اطلاق الامر عليه مجازا بعلاقة السببية وقد يقال شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر ولا يذهب عليك انه وجه آخر غير ما ذكره المصنف رحمه الله فالشارح لم يصب فى قوله فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر حيث خلط احد الوجهين بالآخر والحق بيان كلام المصنف رحمه الله ما لا يتعلق به بوجه من الوجوه (قوله هذا جواب عن تمسكهم بالآية) وهى قوله تعالى

الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه الصلاة والسلام ولهذا علل بقوله يطعمنى ربى ويسقينى وكذا فى خلع النعال علل الانكار باخبار جبرائيل عليه الصلاة والسلام وهو كان مخصوصا به عليه الصلاة والسلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعونى يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم (والوجوب استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رأيتمونى اصلى لا بالفعل) اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث (وسمى الفعل به) اى بالامر (لانه سببه) اى الامر سبب الفعل فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمى لانه كان له ان يمنع ويقول

كما ان المعلوم ان الاختصاص فى النزع المسبب عن وجود الاذى واما اختصاصه باخبار جبرائيل عليه الصلاة والسلام فهو لخصوص هذه الواقعة (قوله ايضا هذا الدليل مشترك الالزام) كما قال ان نهيه يدل على ان الفعل ليس بموجب يقال ان متابعتهم له تدل على انهم فهموا من فعله اياها اما الوجوب وفهمهم فى ذلك حجة فيعمل به ويجاب بانه لو دلت متابعتهم على فهمهم الوجوب لوجب كل ما تابعوه فيه وهو باطل بالاجماع وما لزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب الغاؤه فهذا الاحتمال يجب الغاؤه ﴿قوله والوجوب استفيد من قوله الى آخره﴾ هذا تقرير جواب عن استدلالهم عن الفرع يعنى وجوب الاتباع فى الصلاة ثبت بقوله صلوا لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شئ آخر يوجب الامتثال به (قوله لكنه جواب تسليمى لانه كان له ان يمنع الى آخره)

خصائصه ﴿قوله لانه سببه﴾ هذا يقتضى ان تسميته بالامر تسمية للمسبب باسم السبب لان

ومامر فرعون برشيد لايقال المراد من امر فرعون فعله وامره كيف يكون سببا لفعله وانما يكون سببا لفعل غيره فحينئذ لايحسن بناء المجاز على السببية لانا نقول هو مبنى على ماذهب اليه كثير من البيانيين من انه يكفى للمجاز بعلاقة السببية اطلاق السبب على جنس المسبب كما اذا قلت رعينا الغيث واردت به مطلق النبات وان لم يحصل بالمطر (قوله لان الرشد بمعنى الصواب الخ) وهذا اولى مما قيل انه ملكة يصدر بها عن الشخص مايوافق الشرع ويقابل السفه وكان ذلك يكون بالفعل يكون بالقول ايضا فانه اصطلاح حادث للفقهاء ولا ينبغى تفسير كلامه القديم به ثم ان الامام قال فى المحصول الاظهر ان المراد بالامر القول ووصفه بالرشد مجازا من باب وصف الشئ بوصف اصاحبه

ضمير به فى قوله وسمى الفعل به يعود الى الامر مرادا به لفظه وفى لانه فى قوله لانه سببه يعود اليه مرادا به المقول المخصوص الذى هو افعل على طريق الاستخدام فى قوله * فسقى الغضا والساكنيه وان هم * شبوه بين جوانحى وضلوعى * وتسمية الفعل به باعتبار انه اسم للقول المخصوص الذى هو قول افعل وان كانت صحيحة ايضا الا انها باعتبار الاولى هى المناسبة لما عليه المصنف ﴿ ١١٨ ﴾ من جعل الامر قسما من الخاص الذى هو من قبيل المقول وان كان قول افعل ادخل فى السببية من افعل نفسه ويجوز على خلاف ماعليه المصنف رحمه الله من ان تكون تسميته به تسمية للمفعول بالمصدر والشارح قد خلط بحسب ظاهر عبارته احد الوجهين بصاحبه ولو ذكر او موضع فاء فهو مأمور به لم يختلط فان قلت ليس من ضرورة الفعل ان يكون مأمورا فما وجه تسميته امرا باعتبار انه مأمور به قلت نعم ليس من ضرورته ﴿ اللفظى ﴾ ذلك ولكننا نقول شبه الامر الداعى الى الفعل بالامر والفعل بالمأمور به ثم وقعت التسمية المذكورة كما سمى المشؤن اى المقصود بالشأن مصدر شأنت اى قصدت وبالجملة فالامر مجاز عن الفعل باى وجه كان من الوجهين المذكورين وبمجازيته عنه لقول الشافعية الآن لتبادر القول المخصوص منه الى الذهن دونه نحو وشاورهم فى الامر اى فى الفعل الذى تعزم عليه (قوله لان الرشد بمعنى الصواب) فالقول متصف به كالفعل اعلم ان الرشيد هو المهتدى كما ان الغوى هو الضال قال تعالى لعلهم يرشدون اى يهتدون فرشيد فى الآية ان اريد به الصواب مجازا فالقول يوصف به كالفعل حقيقة وان اريد به المهتدى حقيقة فهو يوصف به مثله مجازا على طريق وصف الشئ بوصف صاحبه فدعوى ان المراد من الامر فى الآية الفعل ممنوعة على كل من التقديرين لا على الاول فقط على انه قد جزم الامام فى المحصول بان الاظهر ان المراد منه فيهما القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به بناء منه على ان الامر فى هذه الآية المتقدمة هو القول لا كما فى قوله تعالى ولا تطيعوا امر المسرفين اى المسرفين فى امرهم الذى هو فعل

لانسلم ان المراد من الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب

طريق ارباب المناظرة المنع ثم التسليم اى يمنع قول الخصم ويرده ثم يسلمه ويدفع مايرد عليه وهو اقوى فى الرد وحاصل المنع ان يقال لانسلم ان المراد من الامر فى الآية الفعل بل المراد به القول لان الرشد بمعنى الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل ولا صارف يصرف لامر عن حقيقته وهو القول الى مجازه وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار انه ملكة يصدر بها عن الانسان مايوافق الشرع لايمتنع اطلاقه على القول كما لايمتنع على الفعل فلا اختصاص له ايضا بقول ولا فعل والترجيح للحقيقة ولئن سلمنا ذلك ان المراد من الامر فيها الفعل فاطلاق الامر على الفعل مجاز بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهى بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك وبهذا يخرج الجواب عن الآيات الاخر * واعلم ان ماذكره المصنف انما هو جواب عمن قال بالاشتراك

(قوله الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع الخ) استدراك على كون اطلاق الامر على الفعل مجازا وبيان ذلك ان المخالفين قالوا ان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد جمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما وقال صاحب الكشف لاتمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشان والصفة لابمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح انتهى ثم ان من

العجب استدلال صاحب المغنى باختلاف الجمعين على مذهبنا كما استدل به المخالفون على مذهبهم (قوله لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة الخ) هو ايضا مذكور في الكشف فنسبة ما ذكره القوم الى صاحب الكشف وايراد ما اورده ذلك المحقق على كلام القوم في صورة الرد على نفسه خارج عن دائرة الانصاف (قوله اللهم الا ان يجعل الخ) المعهود في الكلام المصدر باللهم كونه دفعا لما ذكر قبله من المحذور وذلك ليس كذلك فلو قال بل الظاهر كونه جمعا لآمرة لكان اولى ومع ذلك لا يصحح هذا الاستدلال المخالف على مذهبهم باختلاف الجمعين لان محل النزاع هو لفظ الامر (قوله جمع آمرة) وفواعل يكون جمع فاعلة اسما وصفة كحواتب وضوارب (قوله كأن صيغة افعل جعلت آمرة مجازا) قال في القاموس الامر ضد النهي كالآمرة على فاعلة فاذا ثبت الآمرة

فالقول متصف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع آمرة كأن صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا التأويل جمع نهى على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا

اللفظي ولم يجب عمن قال بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان مشتركا بينهما معنى لما فهم منه عند الاطلاق القول عنا لان مسماه اعم ولا دلالة للعام على الخاص كما لا دلالة للحيوان على الانسان فاذا انتفى الاشتراك عن الامر انتفى الايجاب عن الفعل لانه من لوازمه (**قوله** الا ان الامر بمعنى الفعل الى آخره) جواب عن سؤال مقدر بان يقال اذا كان الامر يطلق على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى القول وبينه بمعنى الفعل فرق في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا اريد به الفعل يجمع على امور لاغير وان اريد به القول يجمع على اوامر على غير واحده على غير قياس كرهط وراهط واختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى واحد يدل على اختلاف المعنيين وحينئذ لايخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي ومجازا فيهما او حقيقة في الفعل مجاز في القول اوبالعكس لاسبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لانعقاد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب * فان قيل التفرقة بين الجمعين دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذ المجاز لايفارق الحقيقة في الجمع * قلنا لا نسلم ذلك الا ترى ان اليد تجمع على ايادى اذا اريد بها النعمة وعلى الايدى اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدها وحقيقة في الآخر (**قوله** لكنه غير مستقيم

الاسراف (قوله الا ان الامر الخ) اى لكن الامر يختلف جمعه باعتبار هذين المعنيين الحقيقي والمجازي كما يختلف جمع بعض الالفاظ باعتبار معنييه الحقيقيين نحو قوله * اتاني وعبد الحوص من آل جعفر * فيا عبد عمرو لو نهيت الاحاوصا * حيث جمع احوص صفة على حوص واحوص علما على احاوص ولقد جزم

لامر مبنيا على غير واحده نحو اراهط فى رهط ﴿وموجبه﴾ اى موجب الامر المطلق (الوجوب لا الندب) كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلابد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب (والاباحة) كقوله تعالى فاصطادوا لان الامر يقتضى حسن المأموربه ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة (والتوقف) كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه يستعمل فى هذه

الى آخره) مناقشة ظاهرة مسبوق بها ﴿قوله وموجبه﴾ لما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ماهو المدلول الحقيقى لمسماه اعنى صيغة افعل * واعلم ان صيغة الامر ترد لمعان للوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد والاكرام والامتنان والاهانة والتسوية والتعجب والتكوين والاحتقار والاخبار والتسخير والتعجيز والتمنى والتأديب والدعاء الا انهم اجمعوا على ان صيغة افعل مجاز فيما عدا الاربعة الاول وكان المصنف يرى التهديد ايضا من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه فذهب بعض الواقفية الى انها مشتركة بين المعانى الاربعة بالاشتراك اللفظى ونقل ذلك عن الاشعرى فى بعض الروايات وابن شريح وبعض الشيعة وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الثلاثة الاول بالاشتراك اللفظى وقيل بالمعنوى وقد يكون نظر المصنف فى ايراد الثلاثة دون التهديد الى هذا وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظى وقيل بالمعنوى وقال بعضهم لاندرى اهى حقيقة فى الوجوب او الندب او فيهما او على ماذهب اليه هؤلاء لاحكم له اصلا بدون القرينة الى التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام المعانى وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض فى نفس الموجب وعند البعض فى تعينه وذهب جمهور العلماء الى انها حقيقة فى احد الثلاثة الاول من غير اشتراك ولا اجمال مجازا فيما عداه ثم اختلفوا فى تعينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه الوجوب وذهب جماعة الفقهاء والشافعى فى احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه الندب وذهب بعض اصحاب مالك الى انه الاباحة ﴿قوله فادنى الترجيح الندب﴾ هذا فاسد لان الموضوع لشئ محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب مالا يكون فيه رخصة الترك وذلك فى الوجوب دون الندب ﴿قوله وذلك بالاباحة﴾ لاشك ان القائلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا وحينئذ يرد عليهم ماورد على القائلين بالندب من جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب

بمعنى الامر فى اللغة ينبغى ان يستغنى عن التكلف المذكور ويجعل الاوامر جميعها كما لايخفى (قوله اى موجب الامر المطلق) يعنى المجرد عن القرينة الدالة على الوجوب او عدمه (قوله كما ذهب اليه بعض الفقهاء) وعليه ابو هاشم وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى رحمه الله (قوله كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة) قال فى التحقيق قال بعض الواقفية هى مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظى وقيل بين الثلاثة غير التهديد كذلك وقيل بالمعنوى وقيل بين الايجاب والندب بالاشتراك اللفظى وقيل بالمعنوى وقال ابو الحسن الاشعرى والقاضى الباقلانى والغزالى ومن ابن الهمام بجواز اختلاف جمع لفظ واحد باعتبار معنييه مطلقا حتى منع ملازمة من استدل على ان الامر ليس بحقيقة فى الفعل بانه لو كان حقيقة فيه للزم اتحاد الجمع وهو منتف مع اختياره انه مجاز فيه (قوله من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة) اراد المشترك اللفظى كما هو المتبادر من اطلاق لفظ المشترك وقيل الاشتراك بينهما معنوى وهو ان يكون حقيقة فى الاذن

﴿المعقول﴾

تبعهم لا يدرى انها حقيقة فى الوجوب فقط او فى الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف انتهى فتخصيص الشارح مذهب الاشتراك بين الثلاثة بالذكر فى صدد بيان التوقف ليس كما ينبغى اذ الظاهر تعميم التوقف لجميع هذه المذاهب ليكون كلام المصنف رحمه الله تعالى اعم فائدة (قوله قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا الخ) لا يقال ذلك لما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الأمر لان من كان غائبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حسبما اشتغل به من كان حاضرا ومشاهدة الحال لا توجد فى حقهم (قوله ولو لم يكن موجبا) وعبارة شمس الائمة رحمه الله تعالى ولو لم يكن موجب هذه الصيغة معلوما وهو الاظهر لان الكلام ههنا فى ابطال التوقف فقط ودلائل الوجوب سيأتى

الشامل لها (قوله من غير ترجيح احدها) لم يرد انتفاء ترجيح احدها بالقرينة ترجيح ماهو المراد من معانى المشترك على غيره بل انتفاء ترجيحه ترجيح المعنى الحقيقى على المجازى بلا قرينة او العكس

المعانى من غير ترجيح احدها والاصل فى الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لابد ان يتوقف فيه مالم يوجد قرينة تعين احدها * قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به (سواء كان بعد الحظر او قبله) يعنى موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله

المعقول (قوله ولو لم يكن الامر موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به) لا يقال انما عرفوا ذلك بما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم من مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حيث اشتغل به من كان حاضرا او مشاهدة الحال ولا توجد فى حق من كان غائبا فثبت ان موجبه الوجوب (قوله موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله) يعنى للدلائل الآتية فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلائل انما تدل على الامر المطلق واما الوارد بعد الحظر فوروده قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب زيادة لابدلها من دليل والجواب انه لا يجوز

بالقرينة * قوله سواء كان بعد الحظر او قبله * هذا مشكل بعد قوله وموجبه الوجوب على ما عليه الشارح من ان المراد موجب الامر المطلق وهو المجرد عن القرائن كلها لان ما كان بعد الحظر لا يكون ذا اطلاق وتجرد عنها لان الورود بعد قرينة على ان المقصود رفع الحظر والتحريم وهو اما بالاباحة كما اختاره بعضهم وهو ماقواه صاحب التلويح اوبها ان اعترض الحظر عليها وبالوجوب ان اعترض الحظر على الوجوب كما اختاره ابن الهمام فى تحريره قال فى التلويح بعد ذكر دلائل تدل على الوجوب بعد الحظر لعدم تفرقها بين ما ورد بعده وغيره ما لفظه ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود دفع التحريم لان المتبادر الى الذهن هو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لها من دليل وقال فى التحرير الحق ان الاستقراء دل على انه بعد الحظر لما اعترض عليه فان اعترض على الاباحة كاصطادوا فلها او على الوجوب كاغسلى عنك الدم وصلى فى حديث فاذا ادبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى فله فانحتر ذلك هذا كلامه بمزيد ايضاح فافهمه واعلم ان قول المصنف رحمه الله سواء كان بعد الحظر او قبله لما كان ردا على من زعم ان موجبه الوجوب قبله وفاقا لنا والاباحة بعده خلافا لنا قدم فيه بعد على قبل وان كان الظاهر ان يكون قبل قبل وبعد بعد اهتماما

(قوله فانهم قالوا موجبه فى اغلب الاستعمال) ليس فى كلام المحققين تقييد قول ذلك البعض به منهم المصنف رحمه الله تعالى حيث قال فى الشرح وقال بعض اصحاب الشافعية انه للاباحة بعد الحظر على انه ركيك من جهة المعانى ايضا وفى التحقيق احتج من قال انه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة فى اغلب الاستعمال وكان الشارح رحمه الله رام تلخيص كلامه فاختل بمرامه (قوله قلنا الاباحة مافهمت من الامر بل من قوله تعالى الخ) وفيه كلام لان هذا المنع انما يفيد ان لوكان المراد من هذا الامر حينئذ الوجوب لا الاباحة

هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعى فانهم قالوا موجبه فى اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا * قلنا الاباحة مافهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم

ان يكون الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود الاباحة والالما صح ان يراد من الامر بعد الحظر الوجوب لامتناع الجمع بين قرينة المجاز والمعنى الحقيقى لكن التالى باطل بدليل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم الآية وغيره من النصوص الواردة بعد الحظر الدالة على الوجوب فالمقدم مثله (**قوله** هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعى) اى ممن قال بالوجوب قبل الحظر وبالاباحة بعده * واعلم ان من قال بان موجب الامر التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعده ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعى الى ان موجبه الوجوب قبل الحظر وبعده الاباحة كذا فى التحقيق وفى بعض نسخ اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ماعلق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان الحظر وارد ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور فى كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب بما ذهب اليه البعض ولا نزاع فى الحمل على مايقتضيه المقام عند انضمام القرينة فليتأمل (**قوله** كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا) وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم كنت نهيتكم عن الحنتم والمزفت والنقير فانتبذوا فيها ولان الحظر المتقدم قرينة

ولايخفى انه خلاف النص والاجماع ولو جعل قوله تعالى احل لكم قرينة لحمل الامر فى قوله تعالى فاصطادوا على الاباحة ويكون الفرق بينه وبين الجواب الآتى من جهة خصوص القرينة لكان اظهر ثم ان المراد بالطيبات فى الآية الذبح على اسم الله تعالى وقوله بشان الرد عليهم (قوله وبعده الاباحة) اى وموجبه فى اغلب الاستعمال بعده الاباحة فهو على هذا القول انها حقيقة قال المحلى من الشافعية لتبادرها الى الذهن فى ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة للحقيقة قال وقال القاضى ابو الطيب والشيخ ابواسحق الشيرازى والسمعانى والامام الرازى للوجوب حقيقة كما فى غير ذلك وغلبة الاستعمال فى الاباحة لاتدل على الحقيقة فيها هذا كلامه ومايأتى من قول الشارح والاستعمال مشترك الى آخره ففيه ان للخصم ان يقول بموجبه ويدعى ان ماجاء للوجوب بعد الحظر فعلى غير الاستعمال الاغلب

(دالة)

وما علمتم في تقدير وصيد ماعلمتم (قوله والحظر السابق لايصلح دليلا الخ) هذا جواب عماذهب اليه المخالفون لاعن استدلالهم على ذلك بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا بخصوصه فتوسيط ذلك بين الجواب عن الاستدلال المذكور منعا وتسليما ليس كما ينبغي ويمكن توجيهه بان يراد بالحظر السابق الحظر السابق في المثال المذكور فيكون جوابا آخر عن الاستدلال به خصوصه فليتأمل (قوله شرع لنا) اى ليعود منفعته الى العباد (قوله بان ائمنا على الترك) ١٢٣ كذا في النسخ الموجودة عندنا وزعم بعض الناظرين في المقام ان العبارة لانا ائمنا فقال هو تحريف من الكاتب وصوابه ولكنا ائمنا انتهى ثم ان قوله وصوابه ولكنا ائمنا خطأ كما لايخفى (قوله فيعود الامر على موضوعه بالنقض) وموضوع الامر ههنا هو كونه مشروعا لنا وحاصله انقلاب المنفعة بالمفردة ويوضحه ان كل امر شأنه ذلك لا يثبت الوجوب وان لم يتقدمه الحظر كالكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة

من الجوارح والحظر السابق لايصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وماذكرت فيه قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان علينا لالنا بان ائمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر) هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء

دالة على ان المقصود رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لابد لها من دليل (**قوله** كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلاة والصلاة بعد زوال الحيض والنفاس والامر بالصلاة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة او قطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء محظورا وهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر لان المقتضى للوجوب قائم وهو صيغة دالة على الوجوب ولم يتفاوت صيغة الامر قبل الحظر وبعده فلا يتفاوت حكمه وهو الوجوب فثبت ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لايصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم والكلام في المجرد على انها امثلة جزئية لاتثبت بمثلها القواعد الكلية (**قوله** لانا ائمنا بالترك) تحريف من الكاتب وصوابه ولكنا ائمنا بالترك (**قوله** فيعود الامر على موضوعه بالنقض) وذلك لان الاصطياد واخواته انما شرعت حقا للعبد فلو وجبت لصارت حقا عليه وهي نقيض المشروع ولهذا لم يحمل الكتابة عند المداينة والامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدم الحظر كيلا يصير حقا علينا بعد ما

(قوله لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن) حقه ان يقول الى الاباحة لان الخصم لايقول الا بالانتقال اليها بخصوصها لا الى الاذن الشامل لها ولغيرها على مامر (قوله والاستعمال مشترك) اى بين ماهو بعد الحظر الاباحة وماهو بعده للوجوب بدليل الآية المذكورة مع ماعلم من آية واذا حللتم فاصطادوا فلا يصح تخصيصه بعده بالاباحة هذا وانت تعلم ان للخصم ان يقول نعم يصح ذلك حملا على الاعم الاغلب كيف لا واني لم ادع الكلية ولكن الاغلبية وان يقول انا احمل عليه مالم يعلم انه ليس منه كآية فاقتلوا المشركين فان الامر فيها للوجوب لعدم تجرده عن قرينة بخلاف ماتجرد عن قرينة غير الاباحة مما ورد بعد الحظر فهو للاباحة حملا على الاعم الاغلب لتعينه للحمل عليه (قوله شرع لنا) بدليل قوله تعالى احل لكم الطيبات وماعلمتم من الجوارح

فانهما لم يوجبا بالاجماع وان ورد الامر بهما ابتداء قال الله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا فانهما لم يجبا بالاجماع اذا تبايعتم (قوله وهو قوله تعالى مامنعك ان لا تسجد اذ امرتك) اى ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه (قوله فانه ورد فى معرض الذم على المخالفة) وفى التلويح الاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود فالى م اللوم والانكار وما قيل من ان القائل ان يقول كون الامر ههنا للوجوب انما عرف بقرينة الذم والكلام فى الامر المطلق مندفع بان القرينة انما تقدح فى كون الامر مطلقا ان وجدت حين ورد الامر وقرينة الذم ههنا ليس كذلك (قوله فعلم ان لا اختيار للمأمور) المراد بالاختيار المنفى هو الاختيار الناشى من التخيير كما يكون فى الندب والاباحة فلا ينافى التكليف والتعرض لانتفاء الاختيار فى تقرير الاستدلال بهذه الآية مبنى على ماوقع فيه الشارح من تفسير النص الوارد لانتفاء

الخيرة بها والحق فى ذلك ماقلناه عن التلويح (قوله وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن الخ) كان الظاهر الاقتصار على هذا الوجه فضلا عن تأخيره وتصديره بصيغة التمريض كما فى سائر الشروح حتى فى شرح المصنف وجعل الآية السابقة دليلا آخر على المدعى غير متعلق بانتفاء الخيرة ولفظ المصنف فى المتن ايضا كالصريح فى ان المراد ذلك وبالجملة تفسير النص المذكور بالآية الاولى دون الثانية غير موجه عقلا ونقلا ثم ان القضاء فى الآية عبارة عن الحكم

(بالنص) وهو قوله تعالى مامنعك الا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فانه ورد فى معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور فى فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى وما كان

شرع حقا لنا (**قوله** وهو قوله تعالى مامنعك الا تسجد اذ امرتك الخ) اى ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود * فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا به * قلنا اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى ان المقيد بالقرينة تستعمل فى غير الايجاب مجازا * ولقائل (ان يقول)

(قوله وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى الخ) نبه على ضعف هذا القول الذى ارتضاه الاكمل فى شرحه بايراد كلمة قيل مع ان حمل النص على هذه الآية المشتملة على لفظ الخيرة اولى لكونها الصق بعبارة المص المشتملة عليه ايضا وادل على ماذكره من انتفاء الخيرة على المأمور بالامر مطلقا بخلاف الآية الاولى فانها انما تدل على انتفائها عن ابليس المأمور بامر السجود خاصة لولا قوله اذ امرتك حيث لم يقل اذ امرتك بالسجود وان كان هو المراد بل اطلق للتنبيه على ان هذا الانكار التوبيخى انما توجه اليه من حيث تركه امتثال امر السجود لكن لا من حيث انه امر بالسجود بل من حيث انه امر وايضا فى اطلاق قوله اسجدوا من غير قرينة مع قوله اذ امرتك من غير ان يقول امر وجوب اشعار بما هو المدعى من ان الامر المطلق للوجوب وبهذا يندفع ان هذه الآية انما تشعر بكون الامر بخصوصية السجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى ان الامر يستعمل للوجوب وانما النزاع فى كونه حقيقة له

لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم (واستحقاق الوعيد لتاركه) بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى امر النبى صلى الله عليه وسلم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا او العذاب فى الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا * فان قلت قوله تعالى عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضى ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر * قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم * فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيقته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به * قلنا موافقة الشئ عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيته لا موافقة الامر * فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع * قلنا المفهوم من الآية التهديد

ان يقول كون الامر هنا للوجوب انما عرف بقرينة الذم والكلام فى الامر المطلق فتأمل (قوله وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن الخ) هذا هو المناسب للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين والمؤمنات اذا حكم الله ورسوله حكما ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة فى جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة فى سياق الشرط والضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وغلبة المذكر وفى امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم واذا انتفت الخيرة عن المأمور تعين الوجوب (قوله واستحقاق الوعيد لتاركه) هذا استدلال آخر على المطلوب (قوله لان تعليق الحكم بالوصف) المراد بالحكم اصابة الفتنة وبالوصف المخالفة (قوله مشعر بالعلية) اى بعلية الوصف للحكم (قوله فان قلت قوله تعالى عن امره الخ) تقريره ان الامر فى الآية مطلق فلا يفيد الا كون امر واحد للوجوب (قوله فلا يقتضى ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر) بل المأمور بالحذر هو المخالف لامره الخاص وهو ما يذكر معه قرينة للوجوب فلا تدل الآية على ان جميع الاوامر للوجوب فلا يتم المطلوب اذ لا نزاع فى كون بعض الاوامر للوجوب (قوله لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه) بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلانى واذا جاز الاستثناء منه كان عاما لان جواز الاستثناء معيار العموم (قوله فان قلت هذا) اى الدليل الذى ذكرتموه انما يتم على تقدير ان يكون الحذر واجبا وهو عين النزاع فيكون استدلالا

(قوله اى امر النبى صلى الله عليه وسلم) لانه المقصود بالذكر كما يشهده سياق الآية ويحتمل ان يكون الضمير لله فان الامر له فى الحقيقة كذا فى تفسير القاضى (قوله فلا يقتضى ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر) مع ان المطلوب لا يحصل الا بذلك لان كون بعض الاوامر للوجوب مما لا نزاع فيه (قوله قلت انه عام) لانه مصدر مضاف من غير دلالة على مفهوم ومجرد ما ذكره الشارح من وجود علامة العموم فيه بدون التعريض لما يدل عليه لا يسمن ولا يغنى من جوع (قوله واما اعتقاد حقية الامر فانما هو الخ) فيكون انكار حقية الامر هو مخالفة الدليل الدال على حقيته (قوله قلنا المفهوم من الآية التهديد)

(قوله قوله تعالى عن امره ليس بعام) كأن الوجه تركه عن وان يقول فى الجواب لانه يجوز استثناء كل واحد من افراده عنه ليتناسب المستثنى والمستثنى منه (قوله فان قلت هذا انما يتم الخ) اقول توضيح السؤال ان يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب

حاصله منع توقف تمام الاستدلال على التقدير المذكور فى السؤال وقد يجاب ايضا تارة بانه لا نزاع فى ان الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السباق وانه لا معنى ههنا للندب والاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وتارة بان الحكيم لا يطلب الحذر عن شئ وان لم يوجبه الا ان فيه توقع مكروه ولا يتوقع ذلك الا لكونه تركا للواجب (قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر الخ) وفى اصول فخر الاسلام وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن فى وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر والمصنف رحمه الله حذا حذوه فى الشرح فبيان الشارح دلالة الاجماع بذلك تفسير للكلام بما لا يرتضيه صاحبه لكن ما ذكره فخر الاسلام لا يدفع قول من

قال بالندب الا ان يكون مراده الطلب على آكد الوجوه اولا يلتزم استقلال كل واحد من الادلة فى دفع جميع اقوال المخالفين

والحاق الوعيد عليهم فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد (وكذا دلالة الاجماع) لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل فى كل شئ الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب فى ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل

بمحل النزاع فلا يفيد المطلوب اذ للخصم ان يقول لا نسلم ان الامر بالحذر ان يكون للوجوب لجواز ان يكون للاباحة او الندب وتقرير الجواب انه لا نزاع فى ان الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى هنا للندب او الاباحة لان استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب والاقرب ما قال الشارح من ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد (**قوله** لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ) وايضا قد اجمع اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بصيغة افعل فيدل على انه يطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم تزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف فى اثبات مدلولات الالفاظ (**قوله** لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى) وهو ان الامر

الحذر بقوله تعالى فليحذر الآن وهو عين محل النزاع واول المسئلة وقد اجاب عنه صاحب التلويح بجوابين احدهما انه لا نزاع فى ان الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وبقرينة انه لا معنى ههنا للندب والاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وثانيهما وهو الاقرب عنده والمختار عند الشارح ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان تكون مخالفته (للوجوب) حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد وحاصلهما لا نسلم ان هذا انما يتم به على التقدير المذكور لجواز ان يتم على تقدير آخر هو ان المفهوم من الآية التهديد الخ حتى لو كان نظم الآية هكذا فالمخالفون عن امره محذرون ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم لتم ذلك ايضا سلمنا انه انما يتم على التقدير المذكور لكنا لا نسلم ان وجوب الحذر بالامر المذكور عين محل النزاع واول المسئلة اذ محله انما هو وجوب الفعل بالامر المطلق لا وجوب الحذر بالامر به المقيد بقرينة الوجوب (قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر) وضعه له على وجه يكون استعماله فى كل من قسميه الوجوب والندب من حيث انه طلب للفعل استعمالا حقيقيا قد عزاه المحلى من الشافعية الى ابى منصور الماتريدى منا (قوله فيكون الطلب كاملا) ممنوع اذ لا يدرك العقل منه انه موضوع

(قوله وماذكرت اخبار عن الطلب) لو قال اخبار عن الايجاب والطلب كما فى الكشف لكان اظهر (قوله اى الدليل العقلى) قال المولى الفنارى يعنى بالمعقول الاستفادة من موارد اللغة لا الدليل العقلى لان البحث لغوى انتهى والظاهر ان مراد من فسره بالدليل العقلى ايضا ذلك لا المعنى المشهور (قوله كالماضى والحال والاستقبال) يريد بالعبارة المختصة بالحال صيغة المضارع مجردة وبالمختصة بالاستقبال صيغة المضارع داخلة عليه السين او سوف كما هو مذهب الفقهاء (قوله مختص بعبارة) الباء داخلة على المقصور حتما والا لا يفيد المطلوب (قوله فلان توضع له عبارة) يعنى مختصة به ثم ان ماذكره الشارح رحمه الله تفسيرا للمعقول فى اثبات اختصاص الصيغة بالايجاب هو ما جعله فخر الاسلام والمصنف رحمه الله عليه فى الشرح دليلا لعكسه

للطلب الا انه موضوع للقدر ﴿ ١٢٧ ﴾ المشترك بين الوجوب والندب كيف وان الطلب كما قال الهندى فى شرح المغنى ترجيح الفعل على الترك فان قلت هو انما ذكر ان طائفة ذهبت الى انه موضوع للطلب المشترك بينهما ثم قال وهو ترجيح الفعل على الترك فلم يفسر به الا الطلب المشترك بينهما لا الطلب مطلقا لجاز ان يتبادر من لفظ الطلب فى بيان ما اجمعوا عليه الطلب على سبيل الوجوب كما يتبادر من لفظ الوجود عند الاطلاق الوجود الخارجى مع انه يقال الوجود المشترك بين الخارجى والذهنى هو المنقسم اليهما قلت لا نسلم بل هو تفسير للطلب مطلقا ووصفه اياه بالاشتراك بينهما ليس الا لبيان ان شأنه ذلك وهذا كما اشار الى انه موضوع للاذن المشترك بين الثلاثة عند بعضهم فوصف الاذن باشتراكه بينهما لبيان ان شأنه ذلك ولذلك جزم المحلى فان القدر المشترك بينهما هو الطلب قائلا بان للطلب قسمين الوجوب والندب وان الوجوب هو الطلب الجازم كالايجاب نقول منه وجب كذا اى طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما (قوله وما ذكرت الخ) العبارة المحررة ان يقال وما ذكرت اختبار بالايجاب او بالطلب وضعا لا موضوع لانشاد الطلب (قوله فلان توضع له عبارة كان اولى) اعادة العبارة نكرة تقتضى ان تكون الثانية غير الاولى فيستفاد من هذا الكلام والذى قبله ان كلا من مقاصد الفعل كالفعل الماضى نحو ضرب وفعل الحال كيضرب على رأى من جعل مثله حقيقة فى الحال وحده وجعل

عليه * فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب * قلنا كلامنا فى الموضوع للطلب وماذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له (والمعقول اى الدليل العقلى وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضى والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلأن توضع له عبارة كان اولى

للوجوب اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف فيه وانما انعقد على محل آخر وبدلالة ذلك ثبت المدعى لان الدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يوجد ما يخالفها والمراد بدلالة الاجماع هى كون الاجماع بحيث اذا لوحظ محله من المجمع عليه دل على المطلوب (**قوله** وماذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له) لكن قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر فحينئذ ثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء وصار معناه اوجبت عليك لانى امرتك به فتأمل (**قوله** كالماضى والحال والاستقبال الخ) مراده بالصيغة المختصة بالاستقبال نحو اضرب وبالحال نحو يضرب وهذا بناء على ان المضارع حقيقة فى الحال عند الفقهاء حتى لو قال كل مملوك املكه فكذا يتناول ما يملكه فى الحال لا ما سيملكه هكذا فى الجامع الصغير (**قوله** والايجاب اعظم مقاصد الفعل) مراده قبل النقل من الوجود الى الوجوب لان المراد بالايجاب فى الشرع شغل الذمة بالواجب والفعل متراخ

فيما سبق وقالا ههنا الدليل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص فصار معنى الماضى حقا لازما الالدليل وكذا الحال فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع (قوله وهى الامر) لانه اذا وجب ان يكون له صيغة مفردة فتلك الصيغة اما ان تكون افعل اوغيرها وبطل الثانى اجماعا فتعين الاول كذا فى شرح المصنف رحمه الله فلا حاجة الى ماقيل المدعى ليس الا اختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت صيغة الامر بملاحظة ماتقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب كما زعمه بعض الناظرين فى المقام (قوله فان قلت هذا اثبات اللغة الخ) يوهم كون ذلك بحثا لغويا لكن قوله لانه مناط الثواب والعقاب لايلائمه لان مايكون كذلك انما هو الايجاب الشرعى لا اللغوى (قوله وهو باطل)

وهى الامر ※ فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل

الى اختيار المكلف (قوله وهى الامر) فيه شئ لان هذا الدليل انما يقتضى اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر والجواب اذ المدعى ليس الا اختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت صيغة الامر بملاحظة ما تقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب (قوله هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل) مراده اثبات اللغة ابتداء من غير تقدم وضع قاعدة (كلية)

الافعال الثلاثة منقسمة على الازمنة الثلاثة وفعل الاستقبال كاضرب امرا مختص بعبارة وان الايجاب مختص بعبارة رابعة وذلك بين الفساد اللهم الا ان يكون مراده ان كلا من مقاصد الفعل الثلاثة التى هى الاخبار الماضوى والاخبار الحالى والاخبار الاستقبالى مختص بعبارة بمعنى انه لا يستفاد الا منها غاية مافى الباب ان للاول عبارة وللاخيرين كليهما عبارة هى المضارع على رأى من جعله مشتركا بين الحال والاستقبال ولاشك ان الايجاب اعظم مقاصد الفعل فلان توضع له عبارة اخرى بتلك المثابة لاعظميته

كان اولى من ان لا يكون له عبارة اصلا كما هو مذهب اهل الاباحة والندب القائلين بان الايجاب بالقرينة المقارنة لصيغة افعل اويكون له عبارة بتلك المثابة لكنها ليست باخرى كما لو كان المضارع مشتركا بينه وبين الاخبارين الحالى والاستقبالى اما الاول فللحذر من ان يكون الايجاب مقصدا لاعبارة له واما الثانى فللحذر من ان يكون هو اعظم مقاصد الفعل مع ان العبارة الدالة عليه مشتركة بينه وبين غيره والاصل عدم الاشتراك لعدم اصالة الاشتراك وبهذا يظهر سقوط مذهب اهل الاباحة والندب وكذا مذهب القائلين بالاشتراك بين الوجوب وبينهما لانه اذا بطل اشتراك صيغة ليست باخرى بما مر بطل اشتراك صيغة اخرى جزما (قوله هذا اثبات اللغة بالقياس) اعلم ان معظم اصحابنا واصحاب الشافعى ذهبوا الى انه لا مدخل للقياس فى اثبات اللغة وذهب بعض الشافعية وبعض اهل العربية الى مدخليته فيه وتحرير موضع الخلاف من الوفاق انهم اتفقوا على انه لا يجرى فى العلم كزيد لانتفاء الجامع فيه مع انه لابد من معنى جامع بين المقيس والمقيس عليه ولا فى الصفة كالعالم لوجوب اطرادها فى كل محل وجد فيه مفهومها وضعا وكون اطلاقها عليه بالوضع دون القياس ولا فى اسم الجنس كالرجل لانتفاء الجامع فيه ايضا الا ترى ان الرجل موضوع بازاء آدمى ذكر جاوز حد الصغر من غير تعيين لفرد وان كل من وجد فيه هذا المعنى اطلق هو عليه بالوضع وان قولهم هذا سيبويه لنحوى غير سيبويه فعلى المجاز باطلاق سيبويه على حافظ كتابه او علمه اوتقدير مثل سيبويه فى علمه وموضع الخلاف انما هو الاسم الموضوع لمسمى مستلزم لمعنى هو مدار التسمية كالخمر الموضوع للنئ من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فان مسماه هذا مستلزم لما هو مدار تسميته بالخمر من تخمير العقل وهو تغطيته فمن جوز القياس فى اللغة جوز اطلاق ذلك الاسم على مسمى آخر وجد فيه ذلك المعنى

اراد باثبات اللغة بالقياس هو اثباتها ابتداء من غير تقدم وضع قاعدة كلية من اهل اللغة فلاينافى القياس اللغوى كقولهم كل اسم فاعل من الثلاثى المجرد على وزن فاعل ومن افعل على وزن مفعل (قوله قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك) الظاهر ان اثبات ذلك غير كاف فى المقام فان الادلة المذكورة ليست الادلة كون موجبه الوجوب والجواب عنه يحتاج الى التمحل كما يظهر بادنى تأمل (قوله وقد يقال الخ) اى فى الاستدلال

قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك * وقد يقال الامر متعد لازمه الائتمار فالامر لايتحقق بدون الائتمار كما لايتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب

كلية والا فلاشك فى ثبوت القياس اللغوى لان القياس ثلاثة شرعى ولغوى وعقلى والمراد باللغوى ان يضع الواضع قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات كان يقول مثلا اسم الفاعل مادل على حدث وصاحبه فانه يندرج تحته ضارب وشارب وحاجب وغيرها (**قوله** القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لالاثبات اللغة) يعنى اثبتنا نفى كون الامر مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالقياس على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد الفعل فيختص بعبارة على ان بعضهم جوز اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح منعه اذ اللغة انما تستفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شئ فان المدعى اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفى استفادته من غيرها ان المدعى ان الامر مختص بالوجوب ونفى اشتراكه بين الثلاثة حتى يستقيم قولهم ان المراد نفى كونه مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة فتدبره ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ثبت اختصاص صيغة بالايجاب ثبت نفى الاشتراك بين الثلاثة بطريق اللزوم لان الاختصاص ينافى الاشتراك (**قوله** ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك) اى استحقاقه بالوعيد لايقال لو كان المأمور به معصية فانه لايستحق الوعيد بتركها لغة لانا لانسلم وانما يستحقه شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه يلزم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل كلامهم على ظاهره (**قوله** وقد يقال) هذا الاستدلال بطريقة اخرى من جهة المعقول على كون الامر للوجوب تقريرها ان امر فعل متعد لازمه ايتمر بمعنى امتثل ووجود المتعدى بدون لازمه محال فتقتضى

الا ان الواضع لم يسمه به لوجود الجامع بين المسميين كالنبيذ الخمر للعقل ومن لا فلا وبهذا التقرير يظهر ان اللغة انما لا تثبت عند المعظم بالقياس الذى هو التمثيل والا فكثير من الاحكام اللغوية يثبت بالقياس الذى هو الاستقراء لحذف عامل المفعول المطلق قياسا فى المواضع المذكورة فى كافية ابن الحاجب مع انه من المانعين لاثبات اللغة بالقياس الذى هو التمثيل ولقد صرح الاصفهانى فى شرحها بان مراده بالقياس ثمه الاستقراء لا التمثيل الذى هو محل الخلاف وان القياس يطلق عليهما وعلى الضابط الكلى الذى يعلم بطريق الاستقراء (قوله القياس لاثبات عدم اصالة المشترك)

اعلم ان ذلك القياس انما هو لاثبات ان الامر للايجاب على وجه لزم منه عدم الاشتراك بينه وبين غيره لاعظميته واصالة عدم الاشتراك لعدم اصالة الاشتراك على مامر لانه لاثبات عدم اصالة الاشتراك او عدم اصالة المشترك كما زعم (قوله لالاثبات اللغة) لان فى اثباتها بالقياس على ماعلمت من تحرير المراد به اطلاق اسم المقيس عليه على المقيس وفيما نحن فيه اطلاق فعل آخر عليه (قوله وقيل المعقول الخ) يدل على ان موجب الامر الوجوب لغة وقد اختلف فى قولهم الامر للوجوب امسئلة شرعية هى لانه وجوب شرعى اولغوية لانه لغوى قال ابن الهمام وهو الوجه اذ لاخلل

بالمعقول (قوله والمراد بقولنا الامر حقيقة فى الوجوب) اشارة الى الجواب عما يرد من ان الامر حينئذ يكون حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجاز فى الايجاب ولايلايم ذلك كون موجبه الوجوب كما هو المدعى وتقرير الجواب ظاهر وفى فصول البدائع وحين منع الاختيار لزوم الوجود عادة وشرعا استعمل الامر للوجوب المفضى اليه لغة وشريعة فهو حقيقة فيه من الحيثيتين (قوله اللازم الحقيقى) اى الذى ينتفى الملزوم بانتفائه (قوله اواللغوى) يريد به مايقابل المتعدى (قوله لاسبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار) قد اجاب عنه المحققون بان الايتمار لازم الامر فى الاصل وتحقق الامر

لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة فى الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلأن الخلاف فى صيغة الامر نحو افعل وغيره لافى لفظ الامر فلايكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا فلأنه لايخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقى اواللغوى لاسبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار

القياس ان لاينفك الايتمار عن الامر كما لاينفك الاجتماع عن الجمع والانجراح عن الجرح والانكسار عن الكسر لكن لوكان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وهو باطل لان للعبد نوع اختيار نفيا للجبر واستحقاقا للثواب بالاقدام على الايتمار مختارا اوالعقاب بتركه كذلك فنقل الشارع الوجود الى الوجوب تحاميا عن الجبر فبقى الوجوب المفضى الى الوجود فى ذمة المكلف جبرا من غير اختيار منه على وجه لابد للمكلف من الاتيان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه وهذا اولى من القول بتراخى وجود اللازم هنا الى زمان اختيار المكلف تحاميا عن الجبر لما يلزم عليه من التناقض على مالايخفى (**قوله** والمراد بقولنا الامر حقيقة فى الوجوب الحقيقة الشرعية) هذا جواب سؤال بان يقال قد قلتم ان الشارع نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة فى الوجوب بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة فى الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة على ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية (**قوله** فلان الخلاف فى صيغة الامر) لا فى لفظ الامر بل الخلاف فى حقيقة الامر وانتم قد اقمتم الدليل على لفظ الامر حيث قلتم ان امر متعد لازمه ايتمر فلايكون الدليل واردا على المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه انه امره به فعلى هذا يكون الدليل واردا على المدعى لكن للواقفية ان يقولوا لا نسلم صدق ذلك بل نتوقف حتى يأتى البيان فان ظهر ان المراد منه الوجوب يقال امرنى او الندب يقال ندبنى او التهديد يقال هددنى وعلى هذا فقس (**قوله** لايخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقى) اى الذى ينتفى الملزوم بانتفائه او اللازم اللغوى وهو الذى فى مقابلة المتعدى لاسبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار فى حق الكفار فانه متحقق

فان الايجاب لغة الاثبات والالزام وايجابه سبحانه وتعالى ليس الا الزامه واثباته على المخاطبين لطلبه الحتم فهو من افراد اللغوى واستحقاق العقاب بالترك ليس جزء المفهوم بل مقارن بخارج عقلى او عادى لامر كل من له ولاية الالزام وهو حسن عقاب مخالفة الى آخر ماقاله (قوله لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع) مبنى على ان استحقاق العقاب بالترك جزء مفهومه وهو ممنوع لما مر (قوله فلايكون الدليل واردا على المدعى) اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه انه امر بها فيكون واردا عليه كذا قال القاآنى (قوله واما ثانيا الخ) حاصله منع ان الايتمار الذى اذا لزم الامر بمعنى صيغة افعل كان الامر للوجوب لازم حقيقى وهو ما لاينفك عن الشيء او لغوى وهو المطاوع

(فى حقهم)

عند انتفائه انما هو من جهة نقل الشرع له من الوجود الى الوجوب لانه يتضمن تراخى الايتمار الى حين اختياره وجاز ان لايختاره بخلاف الكسر مع الانكسار فلا يقال كسرته فلم ينكسر لعدم تخلل الاختيار بينهما وبذلك يظهر ان المطاوع على قسمين قسم يجوز تخلفه وذا فيما يتخلله الاختيار وقسم لايجوز وذا فيما لايتخلله (قوله ولا الى الثانى لانا لانسلم ان الايتمار بمعنى الخ) كذا فى شرح المغنى للقاآنى وفيه ان معنى منع ذلك بعد ماثبت عن ائمة اللغة غير موجه وعليه كلام الزمخشرى فى الاساس غاية الامر ان يكون ذلك مخالفا لما هو المشهور فى المطاوعة من كون الفعل المطاوع متحصلا لتحصيل الفعل المطاوع له وكم من شئ فى لغة العرب يكون كذلك (قوله بل بمعنى صيرورته مامورا) دفعه بعض الافاضل بان الاثر المطلوب بالامر ليس المأمورية بل الوجود وحين منع الاختيار لذلك استعمل للوجوب المفضى اليه ثم انه قد ذكر فى كشف الكشاف فى تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان حقيقة امرته فأتمر وجهت الامر اليه فتوجه ثم استعمل فى الامتثال مجازا فعلى هذا لم لايجوز ان يقال ان مراد فخر الاسلام بكون الائتمار بمعنى الامتثال لازم الامر هو ذلك الاستعمال لا اصل اللغة فلا يرد عليه شئ (قوله كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد) اجاب عنه صاحب الكشف بانا لاننكر ذلك لكن ماهو متعد الى مفعول واحد قديكون لازما بالنسبة الى ماهو متعد الى مفعولين لازومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الآخر فيصلح ان يكون لازما اى مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بالباء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الايتمار لازما له (قوله يقال ايتمر امر فلان اى امتثله) كذا فى الكشف وغيره وفيه بحث لان كون أيتمر متعديا فى هذا الاستعمال لايفيد شيئا اذ من شئ يكون متعديا ولازما فيجوز ان لايكون ايتمر الجارى على امرته جريان المطاوع على المطاوع له متعديا بل الظاهر هو ذلك اذ لاشبهة لاحد فى صحة قولهم امرته فأتمر وذكر المفعول معه غير مسموع ولا مقتضى لالتزام الحذف ولعل هذا المنع اولى فى الجواب مما نقلناه سابقا عن صاحب الكشف من ان تسميته لازما انما هى بالنسبة فانه

يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثانى لانا لانسلم ان الايتمار بمعنى الامتثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد يقال ايتمر امر فلان اى امتثله

فى حقهم بدون الايتمار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر كما يقال امرته فائتمر ولايصح كسرته فلم ينكسر ولا الى الثانى لانه متعد اذ يقال ايتمر زيد عمرا واجيب عن الشق الاول بان الايتمار لازم اى للامر فى الاصل كما ذكرنا من ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر الانكسار الا انه لو بقى كذلك لسقط الاختيار من المأمور فنقله الشارع من الوجود الى الوجوب وعن الثانى بانا لاننكر ذلك لكن ماهو متعد الى مفعول واحد

لغيره لان ذلك هو الايتمار بمعنى الامتثال وهو ينفك عن الصيغة المذكورة حيث يتحقق بدونه لانه يقال امرته فلم يأتمر بمعنى لم يمتثل ولايكون هو مطاوعا للفظ الامر لما مر ايضا من انه يقال امرته فلم يأتمر بمعنى لم يمتثل بل يكون المطاوع له الايتمار بمعنى صيرورة المأمور مأمورا وهذا لايلزم من لزوم لفظ الامر ان يكون الامر للوجوب لانه لاينافى عدم الامتثال وكيف يكون الايتمار بمعنى الامتثال لازم لفظ الامر لغة كالانكسار اللازم للفظ الكسر لغة وانه متعد والانكسار لازم هل قياسه عليه الا قياس مع الفارق وقوله بمعنى صيرورته منكسرا خطا

غير معهود (قوله كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان الخ) وقال فى الكشف وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود فى البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز فى البعض ايضا

وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء

﴿ وان اريد به الاباحة او الندب ﴾ لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع فى بيان وجه ذلك الاطلاق ﴿ فقيل انه حقيقة لانه بعضه ﴾ وهو مختار فخر الاسلام يعنى ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشئ ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فكان حقيقة فيهما كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان

قد يكون لازما بالنسبة الى ماهو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد فيصلح ان يكون لازما اى مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بنفسه وبالباء يقال امرته الخير وامرته بكذا وفيه بحث اما اولا فلان قوله المقصود من الامر حصول الفعل ممنوعا خصوصا على مذهبنا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف على ارادة الفعل من المأمور فيجوز ان لا يكون مرادا اولا ولا يحصل الايتمار ولا يكون المقصود الحصول بل يكون المقصود الابتلاء والاختبار واما ثانيا فلان قوله قد يكون لازما بالنسبة الى ماهو متعد الى اثنين غير مفيد للمطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب اذ كون الامر متعديا الى واحد غير متعد الى اثنين لا مساس له بالدعوى فلا يفيد شيئا ﴿ قوله وان اريد به الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة ﴾ قال ابو اليسر وصاحب الميزان الاجماع على انه مجاز ان اريد به الاباحة لكن الشيخ جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام وسنوضح توجيه ما اختاره والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور عامة الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعى وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز وذهب اصحابنا الشافعى وفخر الاسلام وجمهور المحدثين الى انه حقيقة فيه ﴿ قوله شرع فى بيان وجه ذلك الاطلاق ﴾ يعنى هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف ليس فى صيغة الامر على ان فخر الاسلام اثبت كونها حقيقة فى الوجوب مجازا فيما عداه بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة فى الاباحة والندب حقيقة ام مجاز فنبه لذلك

معنى الانسانية وبالمعنى او الشامل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة انتهى وقال بعض المحققين ان الحقيقة القاصرة على اصطلاحهم هو الشئ المستعمل فى بعض المعنى الفائت بعض اجزائه الغير المحمولة مع تمام مسماه كما فى الامثلة المذكورة اذ لا ينتقض مسمى الانسان

والصواب ان يقال بمعنى صيرورته مكسورا (قوله كما لو اريد بالعام بعضه) لا يقال هذا على اطلاقه ليس بجيد اذ ربما يكون العام الذى اريد به بعضه مجازا كما لو اريد بالجمع الاثنان او الواحد بخلاف ما لو اريد به بعد التخصيص الثلث فصاعدا فانه لا يكون مجازا لعدم خروجه عن عمومه على ما عرف فى محله نعم لو قال كما لو خصص العام لكان جيدا اذ كلما خصص العام كان حقيقة وليس كل ما اريد به بعضه كان حقيقة لانا نقول انما يكون ذلك على اطلاقه غير جيد على ما ذهب اليه غير فخر الاسلام من ان المجاز (قوله) لفظ اريد به غير ما وضع له من غير تفرقة بين ما كان جزأ وخارجا واما هو فانه وان عرفه بهذا الا انه لا يجعل الجزء غير ما وضع له كما نبه عليه الشارح ويسمى اللفظ المستعمل فى الجزء حقيقة قاصرة ولو كان جزأ فى التقدير ويجعل

بنحو العمى وكذا ماوراء الاثنين تمام حقيقة الجمع العام عند شارطي الانتظام وان كانت قاصرة عند شارطي الاستغراق انتهى وبه يظهر ما في كلام صاحب الكشف من الخلل (قوله اى قال الكرخي والجصاص) وفيه كلام اما اذا اريد به الندب فلانه لااختصاص لهذا القول بهما بل هو مذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء واما اذا اريد به

الاباحة فكما ذكره ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع كل ذلك مذكور في الكشف هذا وقد يقال قول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة مبناه على اصطلاح خاص في المجاز بزيادة قيد على ماذكره القوم في حده وهو ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الجصاص والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لفظي

صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة في الندب والاباحة مع القول بان كلا منهما بمنزلة الجزء منه لتباينهما مع اشتراكهما في جواز الفعل بناء على مانقل عنه في التلويح من ان معناها من معناه بعضه في التقدير وبهذا يظهر ان البعضية التي ذكرها المصنف هي التقديرية دون التحقيقية وان فخر الاسلام لايقول بما قرره الشارح في بيان مذهبه من ان الشيء مالم يكن مباحا لايكون واجبا لقوله بالتباين بين الثلاثة وكذا لايقول بان الشيء مالم يكن مندوبا لايكون واجبا لقوله به ايضا (قوله بين لازميهما) اى لازم الوجوب ولازم الاخوية المعدودين غيرا واحدا له (قوله فاستعمال الامر فيهما) اى في الاباحة والندب كالايخفى (قوله وكونهما جزءين من الوجوب غير مسلم) جملة حالية تفيد مع قبلها ان جزئيتهما منه لو كانت مسلمة

على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة (وقيل لا) اى قال الكرخي والجصاص لايكون حقيقة (لانه جاز اصله) اى اصل الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والندب غيرين للتنافي بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا * فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزءين

(**قوله** يعني لازم الندب والاباحة) الاولى ان يقول لان لان المقام مقام التعليل (**قوله** غيرين) اى الوجوب قسما والندب والاباحة قسما فلذا اتى بلفظ المثنى وكذا الضمير في لازميهما راجع الى الوجوب والندب والاباحة بالاعتبار الذي ذكرناه (**قوله** يكون مجازا) الاصح مااختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا وان سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه وهما جواز الفعل والترك لان الامر لادلالة له على جواز الترك حينئذ بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لايدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على انه الاصل لابلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو ليس بمجاز بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ماوضع له والجزء ليس بغير كما انه ليس بعين وسيأتي بقية الكلام على ذلك (**قوله** فان قلت كيف اختار فخر الاسلام الخ) الاعتراض على فخر الاسلام في شيئين الاول انه اثبت الجزئية وهما ليسا كذلك والثاني انه قال انه حقيقة فيهما وهو ليس كذلك بل مجاز فيهما لانه اذا اثبت الجزئية انتفى كونه فيهما حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير الجزئية ثم المعترض يقول وعلى تقدير الجزئية ليس الامر فيهما

(قوله مرجوحا اومساويا) تفصيل للترك وتقسيم له والاول اشارة الى فصل الندب والثانى الى فصل الاباحة (قوله ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا) ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لايجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه (قوله بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب اوالاباحة وهو جواز الفعل الخ) قيل عليه ان معنى الامر حينئذ لايكون ندبا واباحة بل امرا ثالثا ليس معدودا فى معانيه (قوله وانما يثبت ذلك بالقرينة) الاشارة الى جواز الترك حتما لكن يرد عليه انهم قد اختلفوا فى الامر المطلق اى المجرد عن القرائن واختار بعضهم كونه للاباحة وبعضهم كونه للندب فاذا توقف مابه الافتراق بينهما على قرينة كيف يصح جعل الامر المطلق محل النزاع وفى التلويح ﴿١٣٤﴾ وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لادليل على حرمة

من الوجوب غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزأ من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فينبغى ان يكون مجازا * قلت ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب اوالاباحة وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك اوامتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولا خفاء فى ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب

حقيقة ايضا والجواب مذكور فى الشرح (**قوله** وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب) ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب ومساوات الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب فى الآخرة فهو الحرام وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الاقسام فعدم العاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل وهو جزء داخل

لكانت صيغة الامر حقيقة فيهما عنده لكنهما ممنوعة وانت تعلم انها غير ممنوعة لثبوتها تقديرا عنده فلا يرد السؤال المذكور اصلا واما جواب الشارح الآتى فلا يليق من طرف فخر الاسلام لوروده على وفق ماذهب اليه صاحب التوضيح من ان ذلك من قبيل اطلاق لفظ الكل على الجزء جزئية تحقيقية لاتقديرية كما هو مذهب فخر الاسلام (قوله ليس معنى كون الامر للندب اوالاباحة الخ) ذكره صاحب التلويح على انه محصل ماذهب اليه صاحب التوضيح الا انه لم يقل (فى مفهوم)

وانما يثبت ذلك بالقرينة لان مذهب صاحب التوضيح ان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب فيكون امتناع الترك داخلا فى مفهومها فلو قال ذلك لفهم انه خارج عنه ثابت بالقرينة لابها وهو خلاف مذهبه كانه خلاف مذهب فخر الاسلام الذى جعل الشارح هذا الجواب من طرفه نعم قال فى موضع ذلك مانصه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لادليل على حرمة الترك لابدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فلم يذكر ثبوت امتناع الترك بها لما علمت ولان الكلام انما هو فى الندب والاباحة والمعتبر فيهما انما هو جواز الترك فقط لا جوازه وامتناعه وبالجملة فصيغة الامر عند صاحب التوضيح دالة بالوضع على الوجوب حتى يقوم القرينة الصارفة عنه فتدل على مجرد جواز الفعل ويكون جواز الترك ثابتا بحكم الاصل ثم لايثبت رجحان الفعل وهذا انما يكون فى الندب دون الاباحة حتى تقوم

من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء * فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل فى جواز الفعل * قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له

فى مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب ﴿ **قوله** من قبيل استعمال الكل فى الجزء ﴾ فيه نظر لان استعمال الكل فى الجزء من باب المجاز على ماتقول فى محله فيكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازا فلابد لكلام الشارح من تتمة بعد قوله من قبيل استعمال الكل فى الجزء كما ذكره بعض الشراح وهى ويكون معنى استعمال الصيغة فى الاباحة والندب وهو استعمالها فى جزئيها الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لابدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بالقرينة وهذا مبنى على امرين احدهما ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه بناء على ان الوجوب عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة عدمهما وان المأذون فيه جنس للواجب والمندوب والمباح والمناقشة فى امثال ذلك مما لايليق بهذه الصناعة الا ترى انهم يقولون الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك والثانى ان المراد من استعمال الامر فى الندب والاباحة ان يستعمل على نحو ماصرحوا به من استعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة ﴿ **قوله** كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان ﴾ فان مدلول اللفظ واحد لان الاول مستعمل فى الانسان بقرينة الرمى والثانى فى الطير بقرينة الطيران ﴿ **قوله** اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له ﴾ اى فى تعريف المجاز المعنى الخارجى الخ هذا جواب قول السائل وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ فى غير ماوضع له فينبغى ان يكون مجازا وتقريره ان اللفظ المستعمل فى جزء ماوضع له ليس بمجاز بناء على انه

الترك وهو يمتنع ان يكون جزأ من الوجوب قلنا لامتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذى فى الندب والاباحة والتجويز الذى فى الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ﴿ قوله فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة ﴾ كان الاظهر فى العبارة ان يقال وبين قولنا هذا الامر للاباحة لان بين يقتضى شيئين ﴿ قوله فعلم من الاول انه انسان ﴾ ومن الثانى انه طائر مع ان مدلول اللفظ واحد ﴿ قوله اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له ﴾ اى فى حد المجاز وهذا شروع فى الجواب عن قول السائل وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ فى غير الموضوع له فينبغى

القرينة عليه ﴿ قوله كما اذا قلنا رمى حيوان ﴾ اى فى مقارنة القرينة لا فى استعمال الكلى فى الجزئى لما ان استعمال امر الندب من قبيل استعمال الكل فى الجزء على ماصرح به فافهمه

المعنى الخارجى بنــاء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ماعرف من تفسير الغير فى علم اصول الكلام وهــذا بحث دقيق لايتم الا بمــا مر من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشــارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا ﴿ ولايقتضى ﴾ اى الامر المطلق ﴿ التكرار ﴾ اى لايوجبه لما فرغ من بيان اختصــاص الامر بالوجوب وعكســه اراد ان يبين ان هذا الاختصــاص هل يوجب التكرار بلاقرينــة اولا وانلم يوجب هل يحتمله اولا التكرار ان تفعل فعــلا ثم تعود اليه قال بعض اصحــاب الشافعى انه يوجب التكرار

يجب فى المجاز اســتعمال اللفظ فى غير ماوضــع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلايكون غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان استعمل فى غير ماوضع له اى فى معنى خارج عما وضع فمجاز والا فان اســتعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقــة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما (**قوله** بناء على عدم اطلاق الغــير على الجزء) قد عرفت وجه البنــاء على ذلك (**قوله** على ماعرف من تفســير الغير) هو متعلق بعدم الاطلاق وقد فسروا الغيرية فى علم الاصول بكــون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب الجزء * فان قلت فعلى هذا يكون الجزء مغايرا للكل للقطع بوجوده بدون الكل وحينئذ فلايتم المطلوب * قلت الجزء من حيث هو جزء للكل لايوجد بدون الكل فلايكون الجزء مغايرا له وبقية الكلام على ذلك فى علم الكلام فليطالع (**قوله** وهذا بحث دقيق) الاشــارة الى ان المراد بالغير المعنى الخــارجى بناء الخ والذى مر من التحقيق اثبــات ان الندب والاباحة جزآن من الوجوب لان هذا البحث متفرع على ثبوت جزئيتهما فلايتم الا به فتنبه له (**قوله** وبه سقط نظر بعض الشارحين الخ) اى بما مر من التحقيق وبالتتمة التى ذكرها سقط ذلك والمراد ببعض الشارحين هو الشيخ اكمل الدين (**قوله** وان لم يوجب هل يحتمله او لا) اى وان لم يحتمله هل يوجبه بصفة او شرط ام لا فهذه اربعة مذاهب ســيأتى ذكرهــا فى الشرح والثلاثة الاخيرة تؤخذ من اشــارة المتن كما يؤخذ الاول وهو مذهب عامة اصحابنا من عبارته وهوسلب الايجــاب المطلق واما الثــالث فمن اشارة الطلب السلب الثانى وهو الاحتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل المنفى بالتســوية المذكورة (**قوله** قال بعض اصحاب الشــافعى الخ) يحكى

ان يكون مجازا (قوله بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء) وقد يقال مبنى ماقاله فخر الاسلام على زيادة قيــد على ماذكره القوم فى حد المجاز وهو ان يكون المعنى المجازى خارجا عن المعنى الحقيقى لاعلى ان الغــير لايطلق على الجزء عنده كماتوهم لان المذكور فى حد المجاز هو المغايرة اللغوية لا المغايرة الاصطلاحية والمغــايرة اللغوية متحققة بين الجزء والكل قطعا (قوله على ماعرف من تفســير الغير فى علم اصول الكلام) فان اربابه فسروه بكــون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما ولايذهب عليك ان الجزء من حيث هو جزء لايتصور انفكاكه عن الكل (قوله وبه سقط نظر بعض الشارحين) يريد به الشيخ اكمل الدين (قوله اى الامر المطلق) يريد به المجرد عن قرينة التكرار او المرة فلاينافى التقييد بذلك دخول المقيد بالشرط مثلا فى محل النزاع (قوله اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلاقرينة اولا) كذا فى الشرح الاكملى وفيه بحث ظاهر اذلا تعلق لايجاب التكرار وعدمه بالاختصــاص المذكور اصــلا (قوله قال بعض اصحاب الشافعى رحمه الله) ومنهم ابو اسحق الاسفرائنى

(هذا)

قالوا ان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر اى قولنا طلق يفيد فائدة قولنا اوقع الطلاق على سبيل الاختصار وذلك يفيد العموم لانه اسم جنس معرف باللام فكذا هذا لان المختصر من الكلام كالمطول فى الافادة وقد اجيب عنه بانه لادليل على التعريف (قوله لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار الخ) وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج كسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو غير متكرر كذا فى التلويح (قوله يفيد ذلك بالاتفاق) وفيه بحث اذ من الظ ان الامر المقيد بقرينة التكرار انما يفيده اذا كان مطلقه موجبا اياه او محتملا له امالا اذا كان لم يحتمل اصلا كما عند عامة علمائنا فقرينة التكرار يكون تغييرا لموجبه لاتفسيرا لمحتمله فكيف يكون الامر مفيدا له (قوله وقال الشافعى يحتمله) وان كان لايوجبه وهذا رواية عن الشافعى رحمه الله والصحيح ان مذهبه كمذهبنا كذا فى فصول

(قوله سأله لعلمه ان لاحرج فى الدين الخ) اى مع ما عنده من العلم بان الامر موجب للتكرار وذلك انه لما علم بهذا وبذاك تردد بين ان يجب تكراره لانه موجب الامر اولا لما فيه من الحرج فسئل ولو كان الامر عنده محتملا للتكرار لم يسأل لعلمه بان لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر المذكور على التكرار اثباتا للحرج فلابد من حمله على محتمله الآخر وهو عدم التكرار والجواب انا لانسلم ان سؤاله مبنى على فهمه ايجاب التكرار لجواز ان يكون مبنيا على انه وجد بعض العبادات متكررا بتكرر السبب كالصلوة وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان سبب

المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه عنه لان اقرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام للابد * فان قلت لو فهم لما سأل * قلت سأله لعلمه ان لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك بالاتفاق (ولا يحتمله) وقال الشافعى رحمه الله يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة فى الاثبات

هذا عن المزنى من اصحاب الشافعى وهو اختيار ابى اسحق الاسفرائنى من الشافعية وعبد القاهر البغدادى من المحدثين وبه قال مالك (**قوله** لان اقرع بن حابس الخ) اخرج احمد وابو داود والنسائى وابن ماجة والدارقطنى والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس قال أفى كل عام يارسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم يستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة وما زاد فتطوع وروى مسلم من حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ياايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب الحديث ووجه الاستدلال به ان الامر لو لم يكن يقتضى التكرار لما كان لسؤال من هو من اهل اللسان وجه ولخطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم * لايقال لو فهم لما سئل لانا نقول علم انه لاحرج فى الدين وان فى حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاستشكل عليه فسئل وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار بل سئل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الاوقات وحينئذ استشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالزمان والمكان واحدهما متكرر دون الآخر (**قوله** وقال الشافعى) وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لايقتضيه حتى يحمل عليه عند النية وهذا هو المذهب الثالث (**قوله** لان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب الى آخره) فيه نظر سيجئ بيانه (**قوله** والنكرة فى الاثبات تختص) لانها تدل على فرد ولم يقترن بها مايوجب العموم وقد يفيد العموم نحو تمرة خير من جرادة ورجل

البدائع (قوله لكنهـا تحتمل العموم) والعموم يستلزم التكرار فى عامة اوامر الشرع وان كانا يفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار ولذا اختصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار ثم ان ما ذكره الشارح موافق لما فى الكشف وغيره وفى التلويح مختصر من اطلب منك ضربا اوافعل ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم انتهى وفيه بحث لانه ان اراد بالقرينة قرينة التكرار والعموم ففيه ان محل النزاع هو الامر المطلق والافافادة العموم محل كلام فليتأمل (قوله وتحمل عليه بقرينة تقترن بها) قيل عليه الكلام فى المجرد عن القرينة لافى المصحوب بها اذ عندها يكون محل وفاق وفيه بحث لان المفتقر الى اقتران القرينة هو العموم بالفعل والكلام فى احتماله فاين هذا من ذاك (قوله لان فى الكتاب ورد هكذا) تعليل لقوله يفيد والاشارة الى التكرار بتكرر الشرط والوصف على مايفهم من السباق ولو قدمه على قوله لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة لكان كلامه اكثر

تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك (سواء كان معلقا بالشرط) كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا (او مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلاة مقيد بتحقق وصف دلوكها اى غروبها (اولم يكن) قال بعض اصحاب الشافعى انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط اومقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلاة تتكرر بتكرر الدلوك لان فى الكتاب ورد هكذا وفى السنة ايضا كقوله

خير من امرأة فهذا الاصل اكثرى (**قوله** لكنها تحتمل العموم الى آخره) ولايناقض بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد والثانى عبارة عن الاتيان بشىء واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار الا انها يتلازمان هنا لان عامة اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار ولهذا اقتصر فى تحرير البحث على ذكر التكرار (**قوله** تحمل عليه) اى على العموم (**قوله** بقرينة تقترن بها الى آخره) قلنا الكلام فى المجردة عن القرينة لابالمصحوب بها اذ عندها يكون محل وفاق (**قوله** قال بعض اصحاب الشافعى) اى وبعض اصحابنا وهذا هو المذهب الرابع (**قوله** كقوله

الحج ما لا يتكرر وهو البيت او ما يتكرر وهو الوقت فسأل (قوله كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا) تمثيل للامر المحتمل للتكرار فكثيرا صفة دعاء المقدر او للنكرة المحتملة للعموم فكثيرا صفة ثبورا ويؤكد الاول ما فى عمدة الحفاظ فى تفسير اشرف الالفاظ من انهم يقولون واثبوراه اى واهلاكاه فيقال لهم لاتدعوا دعاء واحدا بهذا القول بل كرروه وما فى لباب التفاسير من ان الملائكة تجيبهم لايقولوا ذلك مرة واحدة بل مرارا كثيرة (قوله وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله) اى وصف الدعاء بالكثرة ولو لم يحتمل ادعوا التكرار على الاحتمال الاول او وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل ثبورا العموم على الثانى (قوله قال بعض اصحاب الشافعى انه يفيد التكرار الخ) اى يوجبه اعلم ان هذا القول بعض اصحابه ممن قال انه لا يوجبه ولكن يحتمله حتى يعلق او يقيد فيوجبه وقال بعض مشايخنا انه لايوجبه ولايحتمله حتى يعلق او يقيد فيوجبه فيكون قول المص سواء الخ مرتبا بكل ما ذكره من عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله اياه ليفهم من ربطه بالاول منع ما ذهب اليه الفريقان كلاهما من انه يقتضى ان كان معلقا او مقيدا وبالثانى منع ما ذهب اليه الاول من انه يحتمل ان لم يكن معلقا ولا

(صلى)

صلى الله تعالى عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل اى ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر الدم (لكنه) اى مفهوم الامر (يقع على اقل جنسه) اى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلانية (ويحتمل كله) اى كل الجنس من حيث انه فرد اعتبارى (حتى اذا قال لها) اى الزوج لامرأته (طلقى نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوى) اى الزوج (الثلاث) فيقع الثلاث

صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل) رواه ابن عدى فى حديث زيد بن ثابت والدارقطنى من حديث تميم الدارى وهذا استدلال بما لا يقول به الشافعى لانه لايقول بوجوب الوضوء من الدم فلايفيد لانه فى مقام الاستدلال وانما يفيد على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن دليلا اورده بطريق الالزام علينا فهو دليل الزامى فان الخصم يستدل بادلة سواء كانت لاثبات مذهبه اولالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب اذا التكرار فى امثال ذلك انما لزم من تجدد الاسباب المقتضية الى تجدد المسببات لامن الامر المطلق ولامن المعلق بالشرط ولافى المقيد بالوصف اذ لايلزم من تكرار الشرط تكرار المشروط لان وجود الشرط لايقتضى وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذى فى معنى العلة فانه يقتضى وجود مسببه * فان قيل الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط اووصف مقيد فلايكون مانحن فيه * قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرد عن القرينة الدالة على التكرار اوالمرة سواء كان موقتا بوقت اومعلقا بشرط اومخصوصا بوصف اومجردا عن ذلك * فان قلت ان الامر المطلق عند الاطلاق لايحتمل التكرار فكيف ساغ لهم القول باقتضاء التكرار عند التقييد بوصف اوبشرط والتعليق لايؤثر اثبات مالايحتمل اللفظ * قلت نعم لكن ذلك قد يصرف عن اقتضاء الايرى ان صيغ الطلاق والعتاق كيف توجب الوقوع فى الحال لاعند الاطلاق واذا علقت بالشرط تأخر الحكم الى زمان وجوده ﴿**قوله** لكنه يقع﴾ جواب دخل تقريره لوكان مفهوم الامر فردا لايحتمل العدد كما صحت نية الثلاث فى قول الرجل لامرأته طلقى نفسك لانها عدد بلاشبهة مع انها صحت بالاتفاق فاجاب بانه وان كان فردا لكنه يقع على اقل جنسه الذى عبر به عنه وهو ادنى مايعد به ممتثلا لانه المتيقن ويحتمل كل جنسه بدليله وهو النية باعتبار الوحدة الجنسية لاباعتبار ان له افرادا فى الذهن اوالخارج الاترى ان الطلاق جنس فى اجناس التصرفات يصح وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد فى الخارج فيقال الطلاق واحد باعتبار معناه الذهنى ولايقدح فى ذلك كونه ذا افراد فى الخارج كما مر فى خصوص الجنس والنوع والحاصل ان كثرة الاجزاء والجزئيات لايمنع الوحدة الاعتبارية (**قوله** فيقع الثلاث) لانها الوحدة الاعتبارية والحقيقية الجنسية الذهنية ولو اوقعت واحدة يقع واحدة ولو نوى واحدة واوقعت ثلاثا لم يقع شئ عنده وعندهما يقع واحدة

انتظاما (قوله اى ليتوضأ) يعنى انه وان لم يكن امرا صريحا لكنه فى معنى الامر فيجرى فيه احكامه (قوله بلانية) متعلق بيقع فى المتن (قوله يقع على الواحدة) سواء لم ينو شيئا او نوى

مقيدا (قوله كقوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل) اى الى موضع يلحقه حكم التطهير لما انه من العام المخصوص بما ذكر فى كتب الفروع من دليل الخصوص واعلم ان هذا الحديث لا يصلح دليلا ههنا الا من طرف من يقول من مشايخنا بايجاب الامر التكرار عند تعليقه او تقييده لامن طرف من يوافقهم فى ذلك من اصحاب الشافعى الا ان يوافقوهم ايضا فى ايجاب الوضوء من كل دم سائل الى موضع يلحقه حكم التطهير (قوله اى ليتوضأ) اشارة الى ان ذلك الخبر الايجابى قد اريد به الامر كما اريد النهى بقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق الآية هو خبر سلبى والنكتة فى افادة معنى الامر والنهى بكليهما قصد المبالغة فى طلب الفعل والترك على ما تقرر فى محله (قوله لكنه) اى مفهوم الامر اراد بمفهومه المصدر الثابت به فيوافق ماذكره صاحب التحقيق حيث قال الا ان المصدر الثابت بالامر اسم جنس وانه يقع على الادنى المتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه (قوله فيقع الثلاث

واحدة اوثنتين (قوله طلقتين) مفعول لنوى (قوله لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقى) وفيه تأمل (قوله ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لابالصيغة) اى فى كل ايقاع قرن بالصيغة

ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية لانه يحتمل (ولا تعمل نية الثنتين) يعنى لو نوى الزوج من قوله طلقى نفسك طلقتين لايصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقى موجبه والاعتبارى محتمله والعدد لاموجبه ولامحتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولايفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لايثبت الا اذا نوى وما لايحتمله اللفظ لايثبت وان نوى * فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لماصح تفسيره به فى قوله طلقى نفسك ثنتين * قلنا لانسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقى فتقييده به يخرجه عن موضوعه الاصلى ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لابالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا اوقال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لايقع شئ * ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به

(قوله والاصل ان موجب اللفظ الى آخره) هكذا اورده بعض الشراح الى آخره واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضائى لايقبل التوكيد كما لايقبل التعليل على ان موجب العدد قطعى لم يتقدم عليه مماثل ولامرادف ليكون تأكيدا لفظيا وليس هو من الفاظ التوكيد المعنوى فى شئ ليكون تأكيدا معنويا فاذا انتفى التقرير والتوكيد تعين التأسيس والتغيير ويمكن ان يقال موجبه الواحد الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقى من غير ذكره فيكون ذكره تغييرا لحكمه فلهذا اضيف الوقوع اليه لا الى الصيغة هذا وفى طلاق العدد على الواحد شئ لان الواحد ليس بعدد على الصحيح مع ان الشارح يذكر قريبا ان العدد مركب من الوحدات وبين الفرد والعدد تناف تأمل (قوله حتى اذا قال الزوج لامرأته) طلقى نفسك فقالت طلقت نفسى اوانا منك طالق كان الحكم انه اى الامر بالطلاق يقع على الطلقة الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية (قوله فماتت قبل ذكر العدد لايقع شئ) ولومات الزوج قبل ذكر العدد فهى واحدة لاتصال المحل بالصفة وعدم ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام المحال قبل ذكر المغير من محل قابل له كذا فى النهاية (قوله لانهما جنس طلاقها) جواب سؤال بان يقال ينبغى ان لايصح نية الثنتين فى الامة كما لاتصح فى الحرة لانه عدد والفعل فرد فلا يحتمله فاجاب بان الثنتين جنس طلاقها وحينئذ تعمل نية الثنتين لانه فرد اعتبارى كالثلاث فى الحرة

فيه ذكر العدد (قوله ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل) كذا فى شرح المغنى للقاآنى وقد اجاب عنه بعض الافاضل بان ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له فى اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا فى الجنس من حيث تحققه فى ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجرى عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى مايتحقق الجنس فى ضمنه ولم يوجد دليل على انه ازيد منه صار موجبه عرفا فتى اختصر المتكلم على المصدر علم انه المراد موجبه العرفى

ان طلقت نفسها ثلاثا) اى جملة او متفرقة بان قالت مثلا طلقت نفسى واحدة وواحدة وواحدة اما الاول فلان المفروض ان الزوج نوى مجموع الثلث واما الثانى فلان ذكر فى الفروع انه لو قال لها طلقى نفسك ثلثا فطلقت واحدة وقعت واحدة باتفاق الامام الاعظم وصاحبيه رحمهم الله لانها (قوله) ملكت ايقاع الثلث فتملك الواحدة ضرورة لان من ملك شيئا ملك كل جزء من اجزائه فعلى ماذكر لو طلقت نفسها ثلثا متفرقة فى تلك المسئلة فانها تقع لانها اتت بجميع الاجزاء التى ملكتها غاية مافى الباب انها

واما اذا زاد العدد علم انه اراد معناه اللغوى المطلق ولاشك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل وفيه بحث لان ماذكره انما يصح ان لوكان المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم من غير تقييد لشئ من العوارض على ماصرح به فى التلويح والا فكيف يكون ذكر الواحدة تقييدا له فليتامل (قوله لانهما جنس طلاقها) اذ لامزيد للطلاق فى حقها على الثنتين فصار الثنتان فى حقها من طريق الجنس واحدا كالثلث فى حق الحرة فيصلح محتمل اللفظ ايضا (قوله وكذا لو قال لاجنبى طلق امرأتى) يعنى قوله للاجنبى هذا كقوله لها طلقى نفسك فانه ايضا يقع على الواحدة الا ان ينوى الثلث ولاتعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة كذا فى المغنى وبعض شروحه (قوله الا ان فى المرأة يقتصر على المجلس) لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس (قوله وفى الاجنبى لايقتصر) لانه توكيل (قوله لانه اخبار) يعنى فى الاصل فاقتضى ماكان يقتضيه الاخبار وان كان انشاء بجعل الشرع الآن (قوله ليثبت صدقه) فيه اشارة الى ان الاقتضاء المذكور ليس لكونه خبرا من حيث هو فان الخبر خبر وان كان كذبا بل ليكون صحيحا فى الحكمة بان يكون صدقا كما صرح به صاحب الكشف (قوله فصح التعميم فيه) كذا فى الكشف وفيه ان صحة نية الثلث مبنية على انه فرد اعتبارى لاعلى التعميم والتكرير على ماصرحوا به الا ان يكون المراد بالتعميم تعميم الفرد الذى هو مدلول اللفظ الى الحقيقى والاعتبارى وفيه مافيه بقى ههنا بحث وهو ان بناء الحكم المذكور فى مسئلة طلقى نفسك على التكرار وعدمه واحتمال محل كلام لان المتفرع هو تعدد الافراد وعدمه وليس التكرار

تغييرا بل يكون تقريرا (الا ان يكون المرأة امة) فتصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لوقال لاجنبى طلق امرأتى الا ان فى المرأة يقتصر على المجلس حتى اذاقامت من المجلس لم تبق لها ولاية التطليق وفى الاجنبى لايقتصر * فان قلت قوله طلقتك مثل طلقى فهلا صحت فيه نية الثلاث * قلت لا لانه اخبار وهو يقتضى وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهى ترتفع بالواحدة لان المقتضى لاعموم له واما قوله طلقى فامر وله اثر فى ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه

(**قوله** الا ان فى المرأة يقتصر على المجلس) وفى الاجنبى لايقتصر وذلك لان قوله طلقى نفسك فى معنى تخيير لزوجته فى امر الطلاق وخيار المخيرة نفسها مقيد بالمجلس بآثار الصحابة فكذا هذا بخلاف قوله لاجنبى طلق امرأتى لانه توكيل فالتوكيل استعانة فلايقتصر على المجلس (قوله واما قوله طلقى فامر له اثر فى ايجاد المأمور به وهو الطلاق) ولقائل ان يقول تخلف المأمور به عن الامر جائز عندنا لان بعض المأمورين بالايمان لم يتمثلوا لعدم الارادة عليها عرف فى محله وحينئذ فلانسلم ان الامر يؤثر فى ايجاد المأمور به دائما فتأمل (**قوله** فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه) لانه جنس يقتضى

فرقتها (قوله فصار الطلاق مذكورا حكما) لم يرد انه صار مذكورا بحسب حكم الشرع لان طلقى من قبيل المحذوف كما ان طلقتك من قبيل المقتضى والمحذوف ثابت لغة كما ان المقتضى ثابت شرعا بل اراد انه صار مذكورا حكما وان لم يكن مذكورا حقيقة اذ لم يقل افعلى فعل الطلاق ليكون مذكورا حقيقة بل اختصر فقيل طلقى وذا لاينافى ان يكون ثابتا لغة فان قلت ما ذكرت يقتضى ان لايكون المصدر محذوفا من بعد طلقى * قلت من قال انه من قبيل المحذوف لم يرد به المحذوف المصطلح لانه لاتقدير فيه اصلا بل هما عبارتان وضعتا لمعنى واحد كخمسة وعشرة الا خمسة هكذا ذكره القاآنى

عين تعددها ولا لازماله لتحقق التعدد بحسب الافراد مع كون الفعل واحدا غير مكرر كما في ايقاع التطليق دفعة واحدة ثنتين او ثلثا فلايلزم من ثبوت

التعدد ثبوت التكرار ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه كذا قال ابن الهمام في تحرير الاصول ويمكن الجواب عنه بان التكرار والعموم كلاهما داخلان في محل النزاع كما يدل عليه صريح كلام فخر الاسلام وصاحب التوضيح واقتصار البعض كالمصنف على ذكر التكرار مبني على ان غاية اوامر الشرع ممايستلزم فيه العموم التكرار كما نبه عليه صاحب التلويح لاالخروجه عن محل النزاع فيظهر وجه التفريع المذكور (قوله وهو مفهوم المصدر) فالفعل بفتح الفاء (قوله سواء قدر معرفا) كما ذهب اليه القائلون بكونه موجبا للتكرار (قوله او منكرا) كما ذهب اليه القائلون بكونه محتملا

(لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل) وهو مفهوم المصدر (بالمصدر) اى بلفظ المصدر (الذى هو فرد) سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهوان الامر لايوجب التكرار ولايحتمله (وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد مالاتركب فيه والعدد مركب فالفرد لايقع على العدد

الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتباري فتعمل فيه النية لاحتماله وتلغو في الخبر لاقتضائه ﴿ قوله لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر ﴾ قيل في هذه العبارة نظر من وجهين الاول ان المطلوب ليس هو فعل اصطلاحي ضرورة فيلزم طلب المصدر بالمصدر لان قوله طلق مختصر من اطلب التطليق والمراد من الفعل المأمور به هو التطليق فيكون معناه اطلب التطليق بالتطليق والثاني اذ قولهم مختصرة من طلب الفعل لايخلو اما ان يراد به اختصار الوضع اوغيره فان اريد الاول فهو ممنوع لم لايجوز ان يكون وضعه من غير ان يخطر ببا له الاختصار اوعدمه وهو الظاهر في الاوضاع وان اريد الثاني يلزم ان لايكون هي الصيغة الموضوعة وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر وقوله بالمصدر اى بلفظه فيكون المعنى طلب مفهوم التطليق بلفظ وعن الثاني ان المعنى وضعت وضعا مختصرا اومعناه ان طلب الفعل من الفاعل ووضعت له عبارتان مختصرة ومطولة فالمختصرة صيغة الامر كافعل والمطولة صيغة الخبر كاطلب منك فعل كذا والمختصر والمطول في افادة اصل المعنى سيان لامحالة والالما كان المختصر مختصرا لذلك المطول اذالاختصار تقليل الحروف مع تأدية المعنى بكماله الا كان اقتصارا لااختصارا ﴿ قوله وبين الفرد والعدد تناف ﴾ قيل كل عدد مركب من الافراد فلوكان منافيا لماوقع جزء لان الشيء لايتركب مع منافيه والجواب ان كون الجزء فردا انما هو بحسب المفهوم والتنافي بحسب ماصدق عليه وايضا الشيء انما لايتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كانت عرضية فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست بذاتية بل لكون الواحد مكيالا لها والمكيالية عرضية على ماعرف ﴿ قوله لان الفرد مالاتركب فيه والعدد مركب ﴾ وكل ماليس بمركب لايصدق على شيء من العدد فالفرد لايصدق على شيء من العدد واذا ثبت ان معنى المطول فرد لايصدق على شيء من العدد يثبت اذن معنى المختصر وهو لفظ الامر كذلك ومالايصدق على شيء

(قوله لان صيغة الامر الخ) لايخفى ان هذا دليل على ماافاده بقوله لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله الى آخره من انه لايقتضي العدد ولايحتمله وانما يقتضي الاقل ويحتمل الكل فهو حينئذ دليل ناف للعدد ولما كان الدليل (من العدد) النافي له نافيا للتكرار للزوم العدد اياه وكون نفي اللازم مستلزما لنفي الملزوم صح من الشارح ان يجعله دليلا على نفي التكرار مطلقا ومما يشعر بلزومه اياه قول المصنف الآتي وعند الشافعي لما احتمل التكرار

محتمل للتكرار (قوله ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع الى آخره) كذا فى شرح المغنى للمنصور القاآنى والجواب عنه هو انه فى وضع اسم الجنس مذهبين احدهما ان يكون وضعه للماهية المقيدة بالوحدة الشايعة المسماة بالفرد المنتشر والآخر ان يكون لنفس الماهية فاخذ اصحابنا بالاول وجعلوا جميع اسماء الاجناس موضوعا بهذا الاعتبار مصدرا او غيره وان كان اكثر من ذهب الى الاول من اهل العربية يفرق فى ذلك بين المصدر وغيره حيث يجعل مثل رجل وفرس موضوعا كذلك دون المصدر على ماابان عنه الشريف قدس سره العزيز فى الحالة المقتضية والاعتراض المذكور مبناه ليس الا على المذهب الثانى او على ماذهب اليها اكثر اهل العربية فلا اتجاه له (قوله او العدد) ممنوع وليس بمسموع ولو صح لكان المصدر كسائر الالفاظ لانها ايضاً لايثنى ولا يجمع الاعند قصد العدد مع ان الكلام فى الحكمة المخصوص بالمصدر على انه يناقض دعوى كونه موضوعا للطبيعة الجنسية مطلقا (قوله ولكن لانسلم ان ذلك مانع الخ) اجيب عنه بان المراد ذلك والمنع المذكور مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لا

ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فرد فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لايثنى ولا يجمع الاعند قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم ولكن لانسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما

من العدد لايحتمل العدد والتكرار وهو المطلوب وهو ان الامر لايقتضى التكرار ولا يحتمله فتنبه ﴿ **قوله** ولقائل ان يقول الخ ﴾ هكذا ذكر هذا الاشكال بعض الشراح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان هذا الترديد ليس بحاصر لاخلاله من المحتملات بما جعل سندا للمنع وهو المرادف عدم اشعار الواضع بالوحدة حالة الوضع اشعارا يكون به الوحدة جزأ من الموضوع له لايستلزم عدم الوحدة وانها ملحوظة له فيه على جهة كونها جزءله لان معنى التوحيد مراعى وملحوظ فى وضع الفاظ المعانى الوحدان وان لم يعتبر جزأ مما وضعت له الفاظ الوحداه والا لما كانت الوحدان ولما صح وصفها بهما على ان ليس الكلام فيما كالانسان لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محل وفاق كما مر وانما الكلام فى المجرد وبهذا يندفع قول القائل لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت ايضا انه واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لانعنى باحتمال العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انه اذا قرن بشيء من ذلك خرج عن محل الخلاف وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب ﴿ **قوله** ولكن لانسلم ان ذلك ﴾ اى كون المصدر فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال

الخ (قوله بالوحدة) زاد القاآنى فقال والتكرار قاصدا به خلاف الوحدة فهو الكثرة (قوله ليس بتثنية ولا جمع) قاله القاآنى وهو اخل به وبما مر وزاد على ما ذكره القاآنى من هذا الايراد الذى اورده بقوله ولا نعنى الخ اخذا مما ذكره صاحب التلويح حيث قال فى الايراد على من قال ان المفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة او الواحد اعتبارا وهو المجموع من حيث هو مجموع ولقائل ان يقول لا نسلم انه لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نعنى باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل مضمنا ايراده هذا تقوية

دلالة على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعاً (قوله فلا نعنى باحتمال الامر العموم والتكرار الخ) قال فى التلويح ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ منه ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نعنى باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والشارح اخذ من جملة كلامه قوله لا نعنى باحتمال الامر الخ وجعله تفريعا لما ذكره وفيه مافيه (قوله هذا جواب عمن قال الخ) وفى الشرح الاكملى هذا جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهى قوله ومعنى التوحد مراعى فى الفاظ الوحدان فقيل اذا كان معنى التوحد مراعى ولا يحتمل التكرار كان الواجب ان لا يتكرر مأمور به اصلا والواقع خلافه فان العبادات منها ما يتكرر فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر انتهى ﴿١٤٤﴾ ولا يذهب عليك انه لا مانع على هذا التقدير ايضا من جعله جوابا عن المذهب المذكور ضمنا (قوله يعنى تكرار مدلولات اوامر الشرع) شروع فى تفسير كلام المص رحمه (قوله هو فى معنى العلة) كما لو قيل ان كان زانيا فارجمه فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة

ماذهب اليه الشافعى من انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله لكون اضرب مثلا مختص من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكنه يحتمل ان يقدر المصدر معرفا باللام (معين) الاستغراق بدلالة القرينة فيكون الامر حينئذ محتملا للعموم والتكرار (قوله ان لو لم يكن موضوعا للجنس) اى لكنه موضوع له بواسطة دخول لام الجنس عليه فيكون الامر محتملا لطلب ايقاع كل فرد من افراد الفعل بناء على احتمال ان تلك اللام للجنس والحقيقة لكن لا من حيث هى بل من حيث وجودها فى ضمن كل فرد من افرادها وحينئذ يكون محتملا للعدد (قوله وذلك بالفردية) هى الوحدة الشخصية المنسوبة الى الفرد بمعنى الشخص لا الفردية بمعنى كون الشئ فردا اى غير تثنية ولا جمع والا لكان المراد بالجنسية كونه جنسا فلا تكون هى منافية لها لجواز اجتماعهما لكنها منافية نعم يجوز ان يراد بالفردية كون الشئ فردا على ان الفرد بمعنى الشخص (قوله وما تكرر من العبادات فباسبابها) اى وتكرار ما تكرر من العبادات بتكرار اسبابها ثم المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة ويندرج فى العلل ههنا العلة الصريحة وغيرها وهو الشرط الذى فى معناها

يكون كذلك أن لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى * ان الانسان لفى خسر * فلا نعنى باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (ومعنى التوحد مراعى فى الفاظ الوحدان) جمع واحد كركبان وراكب واضافتها كاضافة خاتم فضة (وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل) اى بمكان بعيد (منهما) اى من الفردية والجنسية (وما تكرر من العبادات فباسبابها) هذا جواب عمن قال الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر يعنى تكرار مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذى هو فى معنى العلة او الوصف الذى هو علة * فان قلت كلامنا فى تكرار موجب الامر وهو وجوب العدد (**قوله** هذا جواب عمن الخ) ويحتمل ايضا ان يكون جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهى قوله ومعنى التوحد مراعى فقيل لو كان مراعى وانه لا يحتمل التكرار لكان الواجب ان يتكرر بشئ من الاوامر والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحد مراعى فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاوامر (**قوله** او الوصف الذى هو علة) ولو كان التكرار باعتبار الامر استغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجود المأمور به اذ ليس فى لفظ الامر اشعار بوقت

يستلزم تكرر المعلول وفيه اشارة الى دفع ما يرد من ان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب وذلك بان يكون المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة كذا فى شرح المغنى للقاآنى لكن يكون ايراد السؤال المذكور بعده ركيكا (قوله بل المتعلق به) اى بالسبب (قوله والحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار) وفى شرح المغنى للقاآنى وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال العلامة الرازى فى محصوله هذا هو الحق وعند هذا يظهر انه لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى به انه يفيد قياسا ومن نفى التكرار عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين (قوله بناء على ان نفس الوجوب الخ) كذا فى الشرح الاكملى وفيه تأمل والظاهر ان يقال بناء على انه لا فرق عند الشافعى رحمه الله بين الوجوب ووجوب الاداء كما يجيء ولكن يرد عليه ايضا ان ذلك انما هو فى العبادات البدنية والخلاف المذكور ههنا عام لها وللمالية ثم ان ما ذكره مستغنى عنه فى تمام الجواب المذكور فالاولى عدم التعرض له فى بيان الحاصل

الاداء والاسباب لا تعلق لها فى ذلك عندنا بل المتعلق بها نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه * قلت التكرار فى وجوب الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم * فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق اذ لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول * قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت

معين وليس بعض الاوقات اولى من بعض وهو باطل بالاجماع (**قوله** فلا يكون مما نحن فيه) والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى كونهما ثابتين بالاسباب وليس كذلك عندنا (**قوله** قلت التكرار فى وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب) فحينئذ يكون تكرار وجوب الاداء لضرورة تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الاوامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب العلل لا السبب المحض وكثيرا ما يطلق السبب على العلة وتكرار العلة يستلزم تكرار المعلول والحاصل ان الحكم متفق عليه والطريق مختلف فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما علق به من سبب هو علة او فى معناها ولا يرد علتان مستقلتان على معلول واحد دفعة لاستحالته بالضرورة فقال المخالف قد يثبت التكرار بالامر بناء على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وثبوتهما بشيء واحد وقلنا بل يثبت بالاسباب لا بالاوامر بناء على ثبوت التفرقة بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الآخر (**قوله** فان قلت هذا مشكل الخ) حاصل السؤال ما الفرق بين

(قوله قلت التكرار الخ) حاصله ان تكرار وجوب الاداء بتكرار نفس الوجوب وتكراره بتكرار سبب نفس الوجوب فيكون تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب وانت تعلم بانه لو كان تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب لكان وجوب الاداء بسبب نفس الوجوب فيلزم ان يكون الامر الذى قدمر ان موجبه الوجوب اى وجوب الاداء لا نفس الوجوب لانه بالسبب لغوا لكون سبب نفس الوجوب سببا لوجوب الاداء ايضا وذلك بين الفساد للقطع بان سبب وجوب الاداء انما هو الامر ثم الحق ان كلامنا انما هو فى تكرار الفعل لا فى تكرار وجوب ادائه بالامر ليقال ان الاسباب لا تعلق لها بوجوب الاداء فكيف يكون لها تعلق بتكراره (قوله قلت الانسان الخ) يريد انه اذا جعله علة صريحة للحكم كما فى الصورة المذكورة لم يلزم ذلك فكيف بما اذا جعله علة غير صريحة بان جعله شرطا فى معنى العلة الصريحة بقوله ان دخلت

غلاما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرر ذلك الحكم باجماع القائلين ﴿ لا بالاوامر ﴾ بموجب اللغة حتى لو قال لعبده اشترلي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل احلنا ماتكرر ايضا على الدليل لا على الامر ﴿ وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك ﴾ المرأة في قوله طلقي نفسك ﴿ ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بهما ﴾ لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا ﴿ وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ﴾ لغة ﴿ ولا يحتمل

ماجعله الشارع علة للحكم وبين ماجعله العبد علة له حيث يتكرر الحكم في الاول بتكرره دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ولعبده انت حر لسوادك لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد ممن يملكه من العبيد السود ولو قال الشارع افعلوا كذا ان كان كذا او افعلوا كذا لكذا تكرر المأمور به ماتكرر ذلك الشيء ومحصل الجواب هو كون الشارع شارعا والعبد عبدا مكلفا لان هذا من باب التشريع وهو للشارع دون العبد المكلف ﴿ قوله وعند الشافعي الخ ﴾ هذا انما يلتحق بتفريع قوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك تتميما للتفريع واظهارا لثمرة الخلاف ولكن كان من حقه ان لا يفصل بينهما وان كان فيه ايلاء العلة للمعلول ﴿ قوله وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة ﴾ ولو اوقعت الثنتين لا يقع عنده الا واحدة عملا بما تقدم له من الدليل لان المحتمل لا يثبت الا بالنية ﴿ قوله وكذا عند من قال موجبه التكرار ﴾ قلت وكذا عند المفصل ان علق بشرط او قيده بوصف وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال الامام الرازي وهذا هو الحق عندي وعند هذا يظهر ان لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عنى انه يفيده قياسا ومن نفاه عنى به ان اللفظ لا يفيده فلا منافاة بين المذهبين ﴿ قوله لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا ﴾ جملة اومتفرقا اما اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل هكذا ذكره بعض الشراح وهو مفهوم عبارة الشارح لكن المنقول عنهم في بعض الشروح انه يقع على ما اوقعته المرأة نواه الزوج اولم ينوه لان موجب اللفظ يقتصر على عزيمة اللافظ ﴿ قوله وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد ﴾ اعلم ان هذا التركيب ظاهره غير مستقيم يحتاج الى تأويل بيان ذلك ان الضمير المستتر في قوله

كما سبق ﴿ قوله وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة ﴾ ولو اوقعت الثنتين لا يقع عنده الا واحدة ﴿ قوله وكذا عند من قال ﴾ اي تملك ايضاً ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج قال في التحقيق اذا نوى واحدة او ثنتين ينبغي ان يقتصر على ما نوى لانه وان وجب التكرار عندهم قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل ﴿ قوله فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا ﴾ وذلك لانه يقع على الثلاث كذا ذكره ابو اليسر

الدار فانت طالق بخلاف قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان مقتضاه تكرر الطهر بتكرر الجنابة لان الشارع هو الذي جعلها علة ولو غير صريحة له وانما فرض عبدا آخر اسود لعدم امكان تكرر السواد وتكرر العتق بتكرره بالنسبة الى عبد واحد بخلاف تكرر الدخول وتكرر الطلاق بتكرره بالنسبة الى امرأة واحدة فانه ممكن في الجملة بدليل وقوعه فيما اذا قال كلما دخلت الدار فانت طالق فدخلت ثم دخلت ثم دخلت حيث تطلق ثم تطلق ثم تطلق

(قوله وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى) والشافعي ايضاً يوافقنا فيه وان لم يتعرض له الشارح عند ذكر مذهبه ووجه ذلك ان اليد اليسرى وان كانت محل القطع كاليمين الان في المرة الثانية يثبت المحلية للرجل بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب (قوله ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع) هذا مع قوله جمع عام متناول لليمنى واليسرى لف ونشر غير مرتب (قوله وذلك جرى مجرى النسخ عندكم) الاشارة الى ابطال الاطلاق

العدد) اختلف في السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لايحتمل العدد (حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة)

لايحتمل العدد راجع الى قوله اسم الفاعل كما هو مقتضى ظاهر الكلام وحينئذ لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية لان ذلك مستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل على العدد على انا لا نسلم ان كل اسم فاعل يدل على المصدر فان اسم الفاعل اذا جعل علما كحارث وقاسم لايدل على المصدر وتأويله وكذا اي وكالامر اسم الفاعل الذي دل على مصدره ولم يحتمل مصدره العدد فاللام عوض عن المضاف اليه وضمير لايحتمل لمصدره وبه يحصل الربط ويصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لايحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر * فان قلت اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع فالجواب ان المراد بوحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق (**قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من سرق فاقطعوه) الحديث اخرجه ابوداود والدارقطني من حديث جابر والطبراني والحاكم من حديث الحارث بن حاطب (**قوله** وصيغة الجمع الخ) يعني في حمل الايد على اليمنى ابطال صيغة الجمع لان لهما يمينين للسارق يمين وللسارقة يمين لا ايمان واطلاق الجمع وارادة المثنى مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة (**قوله** وذلك جرى) الظاهر ان الاشارة راجعة الى ابطال اطلاق الايدي فقط فهو من تتمة الالزام (**قوله** حتى لايراد بآية السرقة) هي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا الآية الاسرقة واحدة

(قوله لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه الخ) لما كان محل النزاع بيننا وبين الشافعي رضي الله عنه هو قطع اليد اليسرى والرجل اليمنى وكان هذا الحديث دليلا على تمام هذا المدعى والآية الآتية دليلا على بعضه وهو قطع اليد اليسرى بناء على احتمال اسمي الفاعل فيها العددا اوردها الشارح وانت تعلم انه لا حاجة الى ذكر الحديث لان حديثنا في عدم احتمال اسم الفاعل العدد عندنا لا عنده كما في الآية واما هو فليس فيه اسم فاعل نعم فيه ماهو في قوته وهو ايضا لايحتمله كما ان اقطعوا الواقع عقبه ايضا لايحتمله وبالجملة فيهما لايحتملانه كما انهما لايقتضيانه ولو اقتضاه لم يقل فان عاد فاقطعوه الخ اذ يكون المعنى حينئذ من سرق سرقة بعد سرقة فاقطعوه قطعا بعد قطع وهذا يعم حكم اربع سرقات وهو قطع الاطراف الاربعة بها فلا يبقى لقوله فان عاد فاقطعوه الى آخره وجه ودعوى التأكيد ممنوعة لعدم تكرير من سرق فاقطعوه نفسه وآباء كلمة عاد اياها هذا وقد يدعى من قبله انهما لما احتملا العدد احتملا عود القطع بعود السرقة ولما كان هذا المحتمل مرادا والمحتمل ضعيف بالنسبة الى المقتضى قرر بقوله فان عاد فاقطعوه الخ

لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع (وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة) وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولم يمكن هنا تكرر القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله

لان المصدر الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فمعنى السارق والسارقة الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يتحقق جميع سرقاته الا في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع (**قوله** وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا) اما كون اليمنى تعينت بالسنة قولا فلما اخرجه الجماعة الا ابن ماجة عن عائشة رضي الله عنها في شأن المخزومية وفيه فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يمينها واما تعينها بالسنة فعلا فرواه الدارقطني من حديث صفوان بن امية رضي الله وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند (**قوله** فلم يبق اليسرى مرادة) من الآية والرجل اليسرى انما صارت محلا في المرة الثانية بالاجماع والسنة فظهر ان السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة ولكن يحبس حتى يحدث توبته (**قوله** ولم يمكن هنا تكرر القطع) جواب سؤال بان يقال يلزم على قولكم قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد فليكن السرقة كذلك وتقرير الجواب انه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم فالزنا علة والجلد حكم يتكرر بتكرره لان محل استيفائه وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة فانها وان دلت على علة السرقة ولكن حكمها قطع اليمين لما بينا ان المراد بالايدي الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمين (**قوله** والجواب عن الشافعي الخ) الشافعي الزمنا بشيئين الاول ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري مجرى النسخ واجاب الشارح عن الاول ثم عن الثاني على طريقة اللف والنشر المرتب ولم يجب عن الحديث الذي استدل به الخصم وتقرير الجواب عنه ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر كان علي رضي الله عنه لا يزيد على ان يقطع للسارق يدا ورجلا فاذا اتى به بعد قال اني لاستحيي ان ادعه لا يتطهر للصلاة ولكن احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب

(قوله لانه لو اراد كل السرقات آه) يريد بيان انه كما لا يحتمل العدد لا يجوز ان يراد به الفرد الاعتباري (قوله وذلك لا يعرف الا بموت السارق) فيؤدي الا ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وانعقد الاجماع على خلافه كذا في الكشف (قوله وذلك منتف) لا يرى في كلام الشارح ما يصلح ان يكون مشارا اليه بذلك فتدبر (قوله ولم يمكن ههنا تكرار القطع بتكرر السرقة) اشارة اجمالا الى ما فصله بعض الشراح وهو انه لا يلزم على هذا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا حيث يتكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد كما لا يدل السرقة عليه فليكن السرقة كذلك لانه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم فالزنا علة والجلد حكم يتكرر بتكرره لان محل استيفائه وهو البدن في الكرة الثانية قائم بخلاف آية السرقة فانها وان دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمنى لما بينا ان المراد بالايدي الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمنى (قوله يجوز تقييد المطلق بها) مع ان الحكم واحد

(الى)

والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا وانما يحمل الشافعي رحمه الله المطلق على المقيد ههنا لانه لا يعمل بالقرآءة الغير المتواترة مشهورة اولا لا لعدم حمله في مثل هذه الصورة (قوله لانه استدلال بما لايراه) اى بما لايراه الشافعي رحمه الله (قوله نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع الخ) ولا يذهب عليك ان تلك المقدمة في كلامهم انما ذكرت في مقام الدفع لا الاستدلال على مازعمه الشارح رحمه الله (قوله وصيغة الجمع يكون مجازا) وهو ههنا متعين ضرورة ثبوت التقييد ونعم قال من قال ان قرآءة العامة وهي ايديهما لا يمكن العمل بها لان الله تعالى لم يذكر السرقة وانما ذكر اسم السارق وهذا يقتضي السرقة ولا يتناول الا سرقة واحدة بالاجماع لايقطع بسرقة واحدة الا يد واحدة فان كانت قراءة العامة معمولا بها لقطعت اليدان كلاهما بالمرة الاولى لان العقوبة المذكورة جزاء جناية واحدة كالجلد مائة في الزنا فيعرف منه ان هذه الآية لا يتناول الا اليمين ثم ان هذا المجاز مما يكثر وقوعه وليس كسائر المجازات و ذلك لان المحققين من اهل العربية صرحوا بانه اذا اضيف الجزآن الى متضمنيهما لفظا او معنا فان كان المتضمنان بلفظ واحد فلفظ الافراد في المضاف اولى من لفظ التثنية ثم لفظ الجمع فيه اولى من الافراد كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما (قوله شرع في بيان ذلك الواجب) اذا كان موجب الامر هو الوجوب يكون ماتعلق به الامر واجبا لا محالة والاشارة بهذا الاعتبار فكأنه مذكور (قوله وهو بالقسمة الاولية) والا فباعتبار انقسام الاداء والقضاء الى انواعهما يتكثر اقسامه

تقييد المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لايراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في فقد صغت قلوبكما ﴿ وحكم الامر ﴾ لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية

الى ابن عباس رضي الله عنه شيئاله فكتب له مثل قول علي رضي الله عنه ومن طريق سماك عن بعض اصحابه ان عمر رضي الله تعالى عنه استشارهم في سارق فاجمعوا على مثل قول علي رضي الله تعالى عنه وقد حاج علي على بقية الصحابة رضي الله عنهم في ذلك فحجهم والموقوف في مثله كالمرفوع لانه مما لايهتدي اليه الرأي وقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها على ان النص لو كان باقيا على عمومه لتعين قطع اليد اليسرى في المرة الثانية دون الرجل لانه مع بقاء النص لايجوز العدول الى غيره بخلاف الاجماع والتمسك بالالزام في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في مقام المنع على انا لا نسلم ان في حمل الايدي على يمين السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار على ماعرف من القاعدة اللغوية وهي ان تثنية الاثنين من اثنين وهما جزآن منهما تكون بصيغة الجمع و منه قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان كلا من اليد والقلب جزء ممن اضيف اليه فهي صيغة مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة لا مجازا كما ظن (قوله تقييد المطلق نسخ) هذا معنى قولهم وذلك يجري مجرى النسخ (قوله وهو بالقسمة الاولية نوعان) انما قيد بالاولية لما سيأتي من ان الاداء ينقسم الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية * واعلم ان حكم الامر هو الوجوب وهو لايتنوع الى نوعين اوالانواع بل المتنوع اليهما هو الفعل لكن لما كان الفعل متعلق الوجوب الذي هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه الفعل مجازا فقيل حكم الامر نوعان او على حذف مضاف اى متعلق حكم الامر

(قوله وحكم الامر) عبر غيره بحكم الواجب بالامر واضافة الحكم الى الامر لادنى ملابسة ثم ان مراده بالامر الامر المطلق الذي موجبه وجوب الاداء وكذا وجوب القضاء على ماياتي والمراد بالواجب ههنا كما قال في التلويح ما يعم الفرض ايضا

(قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود) اشارة الى دفع ماقيل ان التسليم انما يمكن فى الاعيان الباقية والافعال اعراض ثم ان مؤدى ذلك التفسير هو حمل التسليم على المجاز ولاضير لان استعماله فى التعريفات شائع عند ظهور المراد من غير نكير (قوله اذ تسليم كل شئ بما يناسبه) والمناسب لتسليم الافعال هو ذلك (قوله فيسقط ماقيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب) كذا وقع فى بعض النسخ والصواب نفس الواجب كما فى بعضها موافقا لما فى الكشف والا لا يظهر وجه تعلق هذا الكلام بعبارة المص رحمه الله (قوله فان قلت تسليم الافعال وهى اعراض غير متصور الخ) ايراد هذا السؤال بالتفريع على ماقبله بعدما فسر التسليم بما يندفع به ذلك على ما اشرنا اليه ليس كما ينبغى وان كان ماذكره فى جوابه حقا لانه مما صرح به المحققون (قوله ولهذا توصف بالبقاء) بدليل قبول العقود الفسخ والاقالة (قوله فان قلت الخ) ذكر هذا السؤال وجوابه ههنا تكرار مستغنى عنه لان حاصل الجواب هو ماذكره بقوله هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح وحاصل السؤال هو ا ذلك القول الذى نبه الشارح على سقوطه (قوله تسليم العين) يعنى عين الوجوب

(نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب) اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شئ بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل (بالامر) هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لاما فى الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ماقيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف فى الذمة لايتصرف فيه * فان قلت تسليم الافعال وهى اعراض غير متصور * قلنا انها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء * فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون

وهو الفعل الواجب (قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود) لان التسليم فى الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العبادات حق الله تعالى والعبد يسلمها ويؤديها بايجاده اياها على الوجه الذى يعتبر لان تسليم كل شئ بحسبه مع ان للافعال الشرعية حكم الجواهر باتفاقهم ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الفسخ والاقالة فيجرى فيها التسليم جريه فى الاعيان فلامجاز فى التعريف ولو كان مجازا فهو فى التعريف دون التحديد مع انه مجاز مشهور واستعماله فى التعريفات جائز مطلقا على الصحيح (قوله خرج القضاء) لانه مثل الواجب اذ المراد بنفس الواجب ماثبت بالامر ابتداء وبمثله ماثبت به عوضا عن الفائت فيكون القضاء تسليم مثل الواجب به (قوله بالامر الى آخره) اورد اسلام الصبى العاقل واداء الصوم فى السفر وتسليم الثمن قبل طلب البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل من حيث ان كلامنهما اداء وليس بتسليم نفس الوجوب بالامر بل بالسبب واجيب بان المراد تعريف الاداء الذى هو موجب الامر لا الاداء مطلقا (قوله فان قلت تسليم الافعال الى آخره) هذا السؤال والجواب مستغنى عنهما بما تقدم من قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شئ بما يناسبه ولهذا كان محلها لو لم يذكر تفسير التسليم قبل (قوله فان قلت تسليم نفس العين كيف يتصور الى آخره) هذا السؤال مستدرك ايضا بحسب الظاهر لانه ذكر قريبا ان المراد

(قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود) يعنى بطريق الكسب والا فالخلق انما هو للحق لا للخلق (من)

ثم بهذا التفسير يسقط ماسيشير اليه من انه لايتصور تسليم الافعال وهى اعراض لان الاعراض لاتبقى بخلاف الجواهر قال القاآنى غاية الامر ان يكون ذلك التسليم مجازا فى ذلك الاخراج لكن استعماله فى التعريفات شائع عنده ظهور المراد من غير نكير انتهى (قوله ليس المراد من الواجب بالامر نفس الوجوب) اى ليس المراد من وجوبه ذلك بل وجوب الاداء والقضاء (قوله والديون تقضى بامثالها) الملائم ان يقول تؤدى

تقضى بامثالها لاباعيانها * قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما فى الذمة بل بالقياس الى ماعلم من الامر فان المأمور به ان كان عين ماعلم به فهو الاداء والا فهو القضاء وزاد صاحب المنتخب قيدا آخر وهو الى مستحقه فى الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لايكون اداء ولاقضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به اولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو فى اداء ماوجب

من عين الواجب افعال الجوارح لامافى الذمة وهو نفس الوجوب وبه سقط ماقيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب الى آخره اذ هذا السؤال هوذاك القيل الساقط بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشاغل للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشف وعبارته فان قيل كيف يمكن تسليم عين الوجوب وهو وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب وصار كأنه عينه اويقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلاة الذى يحصل به فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر انتهى لكن صاحب الكشف اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله مايغنى عنه (**قوله** وزاد صاحب المنتخب قيدا آخر الى آخره) اعلم ان ماقال المصنف من حد الاداء اختيار فخر الاسلام وعبارته تسليم نفس الواجب بالامر وقال شمس الائمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه قيل والتعريفان متقاربان لان النفس هى العين والواجب مستلزم لسببه لان الواجب لايكون واجبا الا بسببه والتسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع واقول بينهما فرق كثير لان المراد بنفس الواجب فى عبارة فخر الاسلام افعال الجوارح لامافى الذمة وبعين الواجب فى عبارة شمس الائمة نفس الوجوب الشاغل للذمة لانه هو الذمة الثابت بالسبب وحينئذ يرد سؤال صاحب الكشف ذكره المتقدم على تعريف شمس الائمة (**قوله** لا احتياج الى هذا القيد الى آخره) مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة فى التعريفات للاحتراز عن شئ بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع (**قوله** لان الامر ورد به) اى بالتسليم الى مستحقه قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو فى تسليم اعيانها الى اربابها (**قوله** اولان معنى التسليم الى آخره) حاصله ان التسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع لان مأخذ التسليم وهو

(قوله قلت العينية والمثلية الخ) وفيه بحث لانه ان صح ذلك لايكون لقولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها وجه ظاهر ولا لحمل الاداء المستعمل فى الدين مجازا عن القضاء على ماصرح به المحققون اذ الظاهر انه عين ماعلم بالامر لانه لايتصور شئ علم بالامر ورآء ذلك حتى يكون هذا مثلا بالنسبة اليه واعطاء عين ما اخذ من الدائن ليس بمأمور به كما لا يخفى (قوله ليست بالقياس الى ما فى الذمة) الذى هو ثابت بالسبب لا بالامر (قوله لان التسليم الى غير مستحقه) كتسليم الدين الى الاجنبى (قوله وزاد صاحب المنتخب) يريد به الاخسيكتى (قوله اولان معنى التسليم تحصيل السلامة) فى صحة اعتبار ذلك كلام خصوصا فى مقام التعريف

وان كانوا يقولون ذلك على هذا المعنى كما ستعرف لان الكلام فى منع ان الاداء تسليم العين لا فى اثبات ان القضاء تسليم المثل وهذه العبارة بلفظ تقضى موهمة له (قوله العينية والمثلية) اى فى تعريفى الاداء والقضاء

(قوله فنقول انما اهمل المص رحمه الله هذا القيد ليعم الخ) والظ ان من زاد ذلك من الشافعية زاد لان الاداء والقضاء يختصان عندهم بالعبادات الموقتة واما عند اصحابنا رحمهم الله فهما من اقسام المأمور به موقتاً كان اوموقت ذكره صاحب التلويح رحمه ثم ان تسليم العبادات الموقتة فى غير وقتها لا يرد على هذا التعريف لانه قدخرج بقوله عين الواجب بالامر (قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الخ) وفى الشرح الاكملى يحتمل ان يكون معنى قول المص نفس الواجب نفس الثابت بالامر فيتناول الجميع وهو مع كونه اخراجاً للكلام عن ظاهره مخالف لماصرح به المصنف رحمه الله فى الشرح حيث قال وقد يدخل النفل فى قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة فى الندب لانه تسليم عين ماندب الى تسليمه

انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو فى وقته لان التسليم فى غيره لايكون اداء فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكاة والكفارات يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته * اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة فى الندب فالاداء

السلامة لاتحصل بدونه ومالم يتحقق مأخذ الاشتقاق لايتحقق المشتق (**قوله** كالزكاة والكفارات) والمنذورات المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر والعشر يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لايختصان بالموقت من العبادات بل هما من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت خلافا للشافعى (**قوله** اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الى آخره) اعلم ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب الجازم كما هو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان او راجحا على الترك اومساويا له ليدخل فى المأمور به الواجب والمندوب والمباح وعلى القول بانه حقيقة فى الطلب الجازم والراجح كما هو مذهب الجمهور فلا ويمكن ان يعتبر تعريف المصنف عاما بالنسبة الى كل من الاقوال ويحمل الواجب على الثابت بالامر فيتناول الجميع * فان قلت فى حمل الواجب على الثابت نقض لطرد التعريف بالمباح الذى ورد به الامر (كالاصطياد)

(قوله انما اهمل الخ) ئديقال لو قال فى وقته ليشمل ذلك الوقت الموسع والمضيق ومالیس بموقت اى بذى وقت مضيق كالزكاة فله وقت موسع لما تقرر من ان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فى الموقت (قوله اعلم ان هذا التعريف الخ) لمن يخصص مطلق الامر بالوجوب ويجوز مجيئه للندب مجازا كالمصنف ان يعرف مطلق الاداء بما يعم اداء النفل فيقول هو تسليم عين ماثبت بالامر واجبا كان او نفلا الا ان المصنف رحمه الله لم يعرف ههنا الاداء خاصا هو احد نوعى حكم الواجب بالامر لا حكم الثابت به ولو مندوبا لان كلامه فى الامر المطلق الذى موجبه الوجوب لا فى مطلق الامر ولو للندب مجازا وكذا يكون ذلك لمن يجعل المطلق منه للندب فقط فيكون حقيقة فيه عنده مع تجويز مجيئه للوجوب مجازا وقد وقع فى التلويح نقل تعريف مطلق القضاء بتسليم مثل ماوجب بالامر عن اصحاب ابى حنيفة رضى الله عنه قال واعتبر فى القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لايضمن بالترك هذا ماذكره والحق ان يعرف بتسليم مثل ماثبت بالامر واجبا كان او نفلا على اسلوب مامر فى الاداء ليدخل فى ذلك قضاء سنة الفجر مثلا وان كان قضاؤها مخالفا للقياس بناء على ماذكره الزيلعى من القياس فى السنة ان لاتقضى لاختصاص القضاء بالوجوب لورود الخبر بقضائها قبل الزوال تبعا للفرض ومن ثمه بقى ماوراءه من القضاء بعد الزوال اوقبله لاتبعا للفرض على ماهو الاصل من المنع فان قلت كيف يعرف القضاء بهذا وان القضاء لايجرى فى النفل كله قلت هذا التعريف لايقتضى سوى ان من القضاء ماهو قضاء نفل وذا لايلزم منه قضاء كل نفل

(قوله فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع) فلاينتقض به تعريف القضاء (قوله قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده) ، قد يجاب عنه بان المراد بالمثل هو ماكان عوضا عن الفائت شرعا وما ذكر ليس كذلك

(قوله فلا يقضى النفل) الحق ان بعضه يقضى كما علمت وماذكره المصنف انما هو تعريف قضاء الواجب بالامر لاالقضاء الثابت به واجبا كان اونفلا فلاينافى ان يقضى بعض النفل ويكون قضاءه خارجا عنه (قوله بان يكون حقه) تتمة ما قيل انه كان عليه ان يزيده لعدم كفاية مجرد قوله من عنده ولذا قال صاحب المنتخب ان القضاء اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه لدفع توهم ان صرف دراهم الوديعة الى رب الدين اسقاط ﴿١٥٣﴾ له بمثل من عنده فيكون القضاء حقيقة قال شارحه اى المراد من قوله من عنده ان يكون ذلك حقه لامجرد الحضرة انتهى واما قوله اى من عند المأمور فتفسير معترض من قبل المعترض بين التتمة وماهى له تتمة (قوله لايكون قضاء) اى حقيقة ويكون للمالك ان يستردها من رب الدين كما جزم به فى التلويح واما مايكون قضاء للدين حقيقة فانما هو تسليم دراهم يكون حقه وقولهم فيه ادى فلان ماعليه من الدين من باب استعمال الاداء وكان القضاء لان اداء حقيقة الدين متعذر اذ الديون تقضى بامثالها لاباعيانها كما علل بذلك القاآنى قال ولكن فى جعلهم الاداء مجازا عن القضاء فى اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين هذا ماذكره القاآنى ولايقدح فيه مايقال من ان الديون تقضى بامثالها لاباعيانها لجواز ان يكون من باب استعمال القضاء مكان الاداء فان قلت الاداء انما يكون بالاعيان دون الامثال قلت قد فهمت من كلام الشارح آنفا ان العينية والمثلية المعتبرتين فى القضاء والاداء ليستا بالقياس الى مافى الذمة فيجوز ان يكون ماتؤدى به الديون امثالا بالقياس الى مافيها ويكون تسليمها اداء باعتبار انها اعيان بالقياس الى ماعلم بالامر والى كون قضائها بامثالها هو اداؤها يشير كلام صاحب الكشاف حيث فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى المالى بان الاول لزوم مال متصور فى الذمة والثانى اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى ثم قال الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه فى حق

تسليم ماطلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل (وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) اى بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع * فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى من عند المأمور بان يكون حقه اذلو صرف دراهم الغير الى دينه لايكون قضاء * قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لان تسليم مثل

كالاصطياد بعد الاحلال فانه لايسمى اداء مع صدق التعريف اذن عليه * قلت بل ينبغى ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة فى الوجوب والندب والاباحة لان الكل موجب الامر كما ذكره صاحب الكشف ولئن سلمنا فالمباح ليس بمأمور به عند المحققين لانه لم يثبت بالامر الاعلى قول الكعبى فالثابت بالامر لايكون الاواجبا اومندوبا (**قوله** فيدخل فيه النفل) اى لانه تسليم عين ماندب بمثله تسليم ولايدخل فى قسم القضاء لان النفل لايضمن بالترك قبل الشروع * **قوله** وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به * اورد عليه ان قضاء المغمى عليه والمجنون اذا لم يزد الاغماء والجنون على خمس صلوات وكذا النائم والحائض تسليم مثل الواجب بالسبب لابالامر لعدم توجهه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء الذى هو موجب الامر لامطلقا والخطاب فيهم تقديرى وعرف شمس الائمة القضاء بانه اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه والتعرفان متلازمان اذ لااسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم بمثل الواجب بدون الاسقاط وذكر العندية والحقية تصريح اللازم (**قوله** لكونه واجبا عليه بالشروع) يعنى فلايرد على تعريف القضاء بصدق التعريف عليه

(قوله لان المراد منها الجمعة وهى لاتقضى) وقال صاحب الكشف ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلى فى يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رضى الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها النوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه (قوله وهو من كلام المصنف) يريد ان جميع ماذكر مأخوذ من اصول فخر الاسلام الا هذه العبارة فانها زيادة من المصنف رحمه الله قتداء بالامام ابى زيد وشمس الائمة السرخسى

صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعله كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها انتهى كلامه منقولا من التلويح على ما فيه مما هو مذكور فيه (قوله ١٥٤ مجازا) اما استعمال القضاء فى الاداء فلما فيه من اسقاط الواجب واما عكسه فلما فيه من تسليمه كذا قال السراج الهندى (قوله متعلق بالقسمين) هذا مما لا خفاء فيه ثم تعلقه بهما هو مذهب شمس الائمة واما فخر الاسلام فانه جعل القضاء حقيقة فى الاداء وغيره لعموم معناه والاداء حقيقة فى الاداء مجاز فى غيره حتى احتيج فيه الى القرينة كالامس فى نويت ان أؤدى ظهر الامس الا انه لما اختص القضاء بتسليم المثل عرفا وشرعا كان فى غيره مجازا عرفيا او شرعيا كما كان فيهما حقيقة لغوية وما سينقله الشارح عنه بعد قوله فاذا استعمل فى غيره يكون مجازا اى اصطلاحيا يوهم ان القضاء عنده حقيقة اصطلاحية فى معنى الاداء وليس كذلك بل هو فيه حقيقة لغوية (الى)

(قوله حتى يجوز الى آخره) تفريع لما جاز شرعا على ما جاز لغة فيجوز الاداء بنية القضاء بان يقال نويت ان اقضى فرض هذا الوقت كما جاز استعمال القضاء مكان الاداء فى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة ويجوز عكسه بان يقال نويت ان أؤدى ظهر الامس كما جاز عكس ذلك فى قولهم ادى ما عليه من الدين بناء على تعذر الاداء حقيقة كما يظهر هذا التقدير من كلام القاآنى ومنه يظهر ان تمثيل الشارح آنفا نويت ان أؤدى ظهر الامس تمثيل للمفرع بما يليق بالمفرع غير المفرع عليه * فان قلت انما فى مثالى المفرعين اداء بلفظ القضاء وقضاء بلفظ الاداء لا بنيتهما قلت المراد نيتهما بلفظهما وعلى هذا فلفظ القضاء نوى به

الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد (ويستعمل احدهما مكان الآخر) اى يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان أؤدى ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض اى اديت الصلاة لان المراد منها الجمعة وهى لاتقضى (مجازا) وهو من كلام المصنف متعلق بالقسمين (حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس فى الصحيح لوجود

حينئذ لانه تسليم مثل الواجب ولاوجه ان يؤول الواجب هنا ايضا بالثابت لئلا يرد اطلاقهم القضاء على سنة الفجر اذا فاتت مع فرضها او لامعها على قول محمد وسنة الظهر الاولى اذا اخرت عن فرضها لعذر الجماعة او لضيق الوقت مع انهما لا يخرجان عن كونهما نفلا على الصحيح (قوله فلا حاجة الى هذا القيد) اى لكونه معلوما ومن ذكره فقد صرح باللازم اداء المثل المسقط الكامل للسلامة لان المثل بهذا المعنى انما يكون حقا للمأمور صادرا من عنده شرعا ودراهم الغير لا يكون مثلا على ما عرف من تفسير المثل هنا فلا ترد عند حذف القيد المذكور كما لا يرد اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه او عصره قضاء عن ظهره مع قوة المماثلة لان هذا ليس من عنده بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى (قوله كقوله نويت ان أؤدى ظهر الامس) فان بقرينة الامس يفهم القضاء وكما يقال فلان ادى دينه اى قضاه لان حقيقة الدين وصف شرعى قائم بالذمة والمؤدى عين ثابت فى الخارج واحدهما غير الآخر فلا يكون عينه هكذا قال بعض الشارحين ولكن فى جعلهم الاداء مجازا عن القضاء فى اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين (قوله وهو من كلام المصنف) وانما اسند الشارح ذلك

تسليم الواجب فيهما) لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب (والقضاء يجب بما يجب به الاداء) وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (خلافا للبعض) وهم العراقيون من مشائخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر

الى المصنف لئلا يتوهم انه من كلام فخر الاسلام لان المنار مختصر فخر الاسلام الا ان النسفي رحمه الله زاد شيئا آخر هذا منها فنبه الشارح عليه هنا لانه يغاير كلام فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتي ولو لم ينبه عليه لتوهم انه من كلام فخر الاسلام فيحصل التنافي بين كلاميه (قوله متعلق بالقسمين) هذا هو الظاهر من كلام المصنف وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله حيث قالا استعمال القضاء في الاداء مجاز لما فيه من اسقاط الواجب واستعمال الاداء في القضاء مجاز لما فيه من التسليم وكأنهما نظرا الى العرف الشرعي فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا شرعيا في غير ما اختص به واما بحسب اهل اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك تسليم العين دون المثل واليه يميل كلام فخر الاسلام حيث قال يسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا لان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه فقوله مقيدا في استعمال الاداء في القضاء يدل على انه هو المجاز فقط واما الآخر فمطلق لا يحتاج الى القرينة فحينئذ يكون حقيقة هذا وانما لم يذكر المصنف الاعادة في التقسيم وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لنقصان في الاول لان هذا تسليم الواجب بالامر وهي ليست كذلك بل انما هي بمنزلة الجابرة للاول كسجدة السهو ولهذا وقع الاول عن الواجب على القول الاصح اما على القول بان الفرض هو الثاني فهي داخلة في قسم الاداء (قوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء) اتفق العلماء على ان القضاء بمثل غير معقول انما يكون بامر جديد اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء واختلفوا في القضاء بمثل معقول فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة

(قوله وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء) وصاحب الكشف رحمه الله اشار الى التوفيق بين القولين بان فخر الاسلام نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره والقاضي الامام وشمس الائمة نظرا الى العرف والشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا في غير ما اختص كل واحد به انتهى وعلى هذا يكون المراد بالمجاز الواقع في كلام المصنف المجاز الشرعي او العرفي (قوله لانه لفظ متسع) بالكسر اي عام (قوله بمعنى الفراغ) وفي الكشف لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله (قوله وهو الامر) انما فسره به لان وجوب الاداء لا يضاف الا اليه دون السبب اذ لا يثبت به الا نفس الوجوب (قوله عند المحققين من اصحابنا) كالامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم وعليه الحنابلة وعامة اصحاب الحديث (قوله وهم العراقيون من مشائخنا) القضاء في الاول ولفظ الاداء نوى به الاداء في الثاني والسراج الهندي مصرح بان في الاول اطلاق القضاء على معنى الاداء وفي الثاني اطلاق الاداء على معنى القضاء فعلى هذا يكون الاول اداء بلفظ القضاء لا بنيته والثاني قضاء بلفظ الاداء لا بنيته هذا واما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن بقائه وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن خروج وقته وهو لم يخرج فليس مبنيا على هذا الاصل

وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وعليه عامة المعتزلة ايضاً (قوله لان النفل شرع له من جنسه) تعليل لقوله مقدورا على مثله والضمير المجرور في له للمكلف وفي من جنسه لما فات (قوله وهو مثل له) الضمير المرفوع للنفل والمجرور لما فات (قوله قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما) وهي نفل اذ المراد بالنفل ههنا العبادة الزائدة على الفرائض لا ما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن كما هو المصطلح ثم ان ما ذكره لو سلم

جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلابد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء * فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلاث ركعات نفل غير مشروع * قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما

وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد (**قوله** كما قال صلى الله عليه وسلم من فاته صوم يوم من رمضان الحديث) رواه البخاري وابو داود والترمذي من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه (**قوله** فلابد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات) فان قيل لو وجب القضاء بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء لما صحت تسميته قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة واجب ابتداء قلنا صح ذلك لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء (**قوله** واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات) قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء كان مستحقا واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شيء من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم السقوط من قبل من هو له فلورود النصوص بالقضاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضاء واما العجز فليس الا في حق ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله

فانما يصلح لدفع الاشكال في صلوة المغرب واما اذا صور في الوتر لما انه مما يقضى ايضاً فبماذا يرتفع والاسلم في الجواب ما ذكره صاحب الكشف بانه انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة

عند البعض لانه ان اقتصر على النية فكلا منافي اطلاق اللفظ على المعنى وهو لم يوجد والا فقد اريد بكل لفظ حقيقته حينئذ وليس كلامنا فيه بل هو مبني على انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو هكذا ذكروه (قوله لم يقضه صيام الدهر كله) كانه بمعنى لم يحرز تمام فضيلته (قوله انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق) كان الحق ان يقول او العجز ثم يحكم بانتفاء الثلثة كما فعل (في) القاآني وجه انتفاء الثالث كما قال انه لم يوجد بخروج الوقت الا العجز عن ادراك فضيلة الوقت فسقط اعتبارها لا الى مثل وضمان غير انه يأثم ان كان عامدا فيبقى الوجوب كما كان قبله وحاصله انه لم يقع العجز عما هو المقصود من العبادة وان وقع عما ليس بمقصود فلا يضرنا وفي شرح سراج الهندي انه انما عجز عن استدراك شرف

(قوله ولو سلم) اى ان النفل بثلث ركعات غير مشروع (قوله فقضؤها ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام)
ولايذهب عليك انه غير قادح فى كون وجوب القضاء فى صلوة المغرب ايضاً بما يجب

واحدى الروايات عن ابى حنيفة ولو سلم فقضؤها ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها* فان قلت النص ورد فى الناسى والنائم والمدعى اعم *قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسى اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلاة متعمدا فيترك القياس به

فى الهيئات والاذكار حسا وعقلا فى ازالة الماء ثم شرعا وان يماثله فى حق احراز الاحاطة الفضيلة فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الواجب مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاول عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا تبقى بدون تلك الصفة اجيب بان هذا اذا كانت الصفة مقصودة ولا كذلك الوقت فان المقصود بالعبادة تعظيم الله تعالى ومخالفة هوى النفس وذلك لا يختص بوقت دون وقت كما لا يختص بمكان دون مكان واما امتناع التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب هذا ولقائل ان يقول يشكل على قولكم القضاء صرف ماله الى ما عليه كما اذا ترك الفاتحة او السورة فى الاوليين فانكم قلتم الفاتحة لا تقضى فى الاخريين مع انها شرعت فيهما حقا له فينبغى ان يملك صرفها الى ما عليه وقلتم تقضى السورة فيهما انها لم يشرع حقا له فيهما مع ويمكن ان يجاب عنه بانه على رواية الحسن عن ابى حنيفة قراءة الفاتحة واجبة فى الآخريين ايضا فلم يمكنه صرفها الى ما عليه لانها لم تشرع حقا له واما السورة فشرعت نفلا فى الاخريين حتى لو قرأها فى الاخريين ساهيا لم يجب عليه سجدة السهو فملك صرفها الى ما عليه بقى هنا شئ وهو ان قول الشارح الشرع اوجب قضاء الصلاة الى آخره يوهم ان القضاء بنص جديد وسيأتى هذا والجواب عنه قريبا فى الشرح (**قوله** ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها) الحديث اخرجه البخارى ومسلم بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك واخرجه الدارقطنى والبيهقى من حديث ابن عمر رضى الله عنه مرفوعا بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التى فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليعد التى صلى مع الامام وصحح الدار قطنى انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره وفيه شئ فان هذا الحديث يقتضى ان قضاء المغرب ثبت بنص جديد واجيب عن السؤال المذكور فى الشرح بان البتراء منهى عنها والنهى يقتضى المشروعة باصله والحاصل ان الوتر وان صح كونه واجبا على احدى الروايات عن ابى حنيفة رحمه الله لا يخرج عن شبهة النفل ولذا وجبت القراءة فى جميعه احتياطا (**قوله** فيترك القياس به) والمراد بالقياس المعنى المعقول الذى ذكره السائل اولا بقوله

به الاداء غاية الامر ان من شرط وجوب القضاء وجود الفعل من جنس الغاية فحين لم يوجد الشرط المذكور كما فى قضاء المغرب نقول ثبت قضاؤها بالنص على خلاف القياس ثم ان نام فى الحديث ضمن معنى غفل فلذا عدى بعن (قوله فيترك القياس به) اى بقوله عليه الصلاة

الوقت وفضيلته فلا يسقط بسقوطه اصل العبادة كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يجب عليه القيمة التى هى مثله معنى وان نفس الوقت ليس بمقصود لان معنى العبادة كون الفعل عملا على خلاف هوى النفس او كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات (قوله ولو سلم فقضاءها ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام) ليس المراد بانه ثبت به ابتداء لان المحققين الذين هذا من جملة كلامهم لا يقولون به وانما المراد انه دخلا فى الثبوت لما يأتى من انه

عرف به ان الواجب لم يسقط وانه لطلب تفريغ ما وجب بالامر فاقيموا الصلاة مثلا موجب لاقامتها اداء وقضاء والحديث المذكور لطلب تفريغ ما وجب بذلك الامر قضاء (قوله فيترك القياس به متعلق بما قبل

فلما كان وجوب القضاء فى الصوم والصلاة معقولا لانه اوجب ماقدر عليه وهو اصل الواجب واسقط مالم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر فائدة الخلاف هذا اذافات المنذور بمرض اوغيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابواليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا تظهر ثمرة

على هذا ينبغى ان لايقضى المغرب وثانيا بقوله النص ورد فى الناسى والنائم والمدعى اعم فعلى هذا ينبغى ان لا يقضى المتعمد اى فيترك هذا المعنى بالنص المذكور وهو الحديث (قوله فلما كان الى آخره) تفريع متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضاء الصلاة الى آخره (قوله لانه) اى الشارع اوجب على المكلف ماقدر عليه هذا بيان لكون وجوب القضاء معقولا فيما ذكر ليصح الالحاق لان شرطه معقولية حكم الاصل (قوله الحق به المنذورات المعينة) يعنى لما ثبت وجوب القضاء فى الصوم والصلاة بنص معقول المعنى تعدى الحكم منهما الى مالانص فيه كالمنذورات المعينة من الصلاة والصوم والاعتكاف وغيرها بجامع ان كلا منها عبادة وجبت بسببها (قوله وغير واجب عندغيرهم) اى عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان القضاء يجب بنص جديد (قوله وفيها) اى وفى مسئلة النذر فظهر فائدة الخلاف بين الفريقين (قوله بمرض اوغيره) اى بامر سماوى بان جن فى الشهر المنذور فيه صومه اواغمى عليه فى اليوم المنذور فيه الصلاة (قوله وهوعندهم بمنزلة نص مقصود) لانه اذا فوته فقد التزمه ثانيا اوالتزم قضاء المنذور قصدا (قوله قال ابواليسر الى آخره) ذكر

والسلام ومراده بالقياس ماذكره بقوله على هذا ينبغى ان لايقضى المغرب (قوله معقولا) قال فى التلويح وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لايصلح مسقطا ولا عجز فى حق اصل العبادة وماذكره الشارح ليس بصالح لبيان معقولية المعنى بل هو حكم القياس فليتأمل (قوله الحق به المنذورات المعينة الخ) اى على وجه القياس وماذكر مأخوذ من اصول فخر الاسلام وهو مما اقتفى اثره فيه جميع اصحاب المتون والشروح لكن يلوح بالبال الفاتر ههنا اشكال نرجو من الله تعالى ان يوفقنا لجوابه بعد وهو ان القضاء اذا وجب بما وجب به الاداء كما هو المذهب فما الحاجة فى الحكم بوجوب قضاء المنذورات المعينة الى اعتبار القياس ولم لايكون ثبوته بالنص الدال على ادائها كقوله تعالى اوفوا بالعهود ولوكان ثبوت وجوب القضاء متوقفا على دليل آخر غير ماوجب به الاداء لكان مذهب الجمهور عين مذهب العراقيين لايقال ماثبت بما وجب به الاداء هو ايجاب القضاء والقياس فى المنذورات المعينة انما هو للاعلام ببقاء الواجب كالنص فى المقيس عليه لانا نقول الاول يغنى عن الثانى كما يظهر على من يدرك اول المعانى على ان صاحب الكشف قال فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس (قوله وغير واجب عندغيرهم) اى عند المخالفين ههنا ثلث روايات الاولى عدم الوجوب مطلقا والثانية الوجوب بالتفوية لاالفوات بمثل المرض والجنون والاغماء والثالثة الوجوب بالفوات والتفويت كذا فى فصول البدائع والظاهر ان المحققين يريدون بقولهم غير واجب عندهم الرواية الاولى فلاوجه لتقييد ذلك بصورة الفوات كما فعله الشارح (قوله وفيها يظهر) اى فى مسئلة النذر (قوله وهو عندهم بمنزلة نص مقصود) اى التفويت بمنزلة نص قصد به التزام القضاء (قوله سواء عندهم) اى فى وجوب القضاء ثم ان ذلك (ابو)

السؤال والجواب المذكورين (قوله اتفاقا) اما عند المحققين فبما وجب به الاداء واما عند غيرهم فبالتفويت على ماسيأتى (قوله وهو عندهم) اى التفويت عند غير المحققين فضمير هو للتفويت بقرينة مايأتى

هو مقتضى كلام شمس الائمة ومقتضى كلام ابى اليسر هو ماذكر اولا على ماذكر فى الكشف والتحقيق فنسبته الى ابى اليسر كما وقع من الشيخ اكمل الدين وتبعه الشارح ليس كما ينبغى (قوله فى التخريج) اى لا فى الحكم فهو عند المحققين بالامر السابق ﴿ ١٥٩ ﴾ وهم يطالبون بامر جديد (قوله قال الشيخ قوام الدين الاتقانى) كتابه المشهور فى الاصول هو شرح منتخب الاحسيكتى المسمى بالتبيين لكن المذكور فيه هو ترجيح قول المحققين ويحتمل ان يكون ذلك فى شرحه للهداية لكن يكون بين كلاميه تدافع (قوله اشبه بمسائل اصحابنا) اى اوفق حيث اعتبر فيها حالة وجوب الاداء دون وجوب القضاء وهو دليل على انه يجب بالسبب السابق (قوله ومن فاتته صلوة الليل الخ) المسئلتان مذكورتان فى الكشف هكذا انهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوة الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة وقد نقلهما عن شمس الائمة واما مسئلة المنفرد فليس من ذلك لان من فاتته صلوة الليل خافت فى قضائها حتما على ماصرح به فى الوقاية وقول الشارح مع الامام ليس له معنى ظاهر حتى يمكن حمل كلامه على صورة الجماعة (قوله ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه) لا يقال ليس المعتبر فى القضاء المماثلة من جميع الوجوه الا يرى الى فوات فضيلة الوقت لانا نقول هذا فيما لا يمكن تداركه مسلم كادراك شرف الوقت واما فيما يمكن كما نحن بصدده فممنوع والحق ان الاعتراض المذكور ظاهر الورود

الخلاف فى التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقانى الصحيح عندى قول العراقيين لان الامر بالاداء فى وقت بعينه لا يتناول مابعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مأموربه بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان الغزالى والرازى قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته صلاة فى الحضر قضاها فى السفر اربعا ولو فاتته صلاة فى السفر قضاها فى الحضر ركعتين ومن فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها فى النهار جهرا ولو فاتته صلاة النهار قضاها فى الليل سرا * ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول * فان قلت اذا فاتت صلاة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها فى الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلاة فى الصحة فقضاها

ابو اليسر فى اصوله انه لو نذر بصوم او صلاة فى يوم معين ولم يف به يجب القضاء بالاجماع سواء كان عدم الايفاء بالفوات او التفويت عن العبد وكذا ذكر شمس الائمة فحينئذ لا يظهر فائدة الخلاف فى الاحكام وانما تظهر فى التخريج فمن قال بالامر الجديد قال انه التفويت ومن قال بالامر الاول قال انه النذر قياسا على الصوم والصلاة قيل فيه نظر لان النصين الواردين فى القضاء ليسا للايجاب بل هما لبيان ان الواجب لم يسقط كما سيأتى فلا يصح تخريج وجوب القضاء فى المنذورات المعينة بالقياس على قول العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب الاول من الصوم والصلاة لم يسقط بخروج وقته المعين وانه باق مطلوب التسليم ثبت البقاء وعدم السقوط فيما عداه من الواجبات الموقتة باسبابها الاول قياسا على عدم سقوطهما بعد خروج وقتها بجامع الوجوب الموقت فسقط النظر وصح التخريج فتأمل ﴿ **قوله** قال الشيخ قوام الدين الاتقانى الصحيح عندى قول العراقيين الى آخره ﴾ هو كلام ظاهر وسيأتى الجواب عنه لكن قال الاتقانى فى التبيين الاصح القول الاول يعنى قول المحققين فيحتمل مانقله الشارح عند ذكره فى موضع آخر ولا يقال فيحصل التنافى بين كلاميه لان الاصح فوق الصحيح ﴿ **قوله** ولقائل ان يقول الى آخره ﴾ يمكن ان يجاب عنه بانه اذا كان وجوب القضاء باعتبار المثلية فهو بالسبب الاول لان المماثلة يكون من جميع الوجوه بحيث يسد احدهما مسد الآخر فلا يكون القضاء مثل الاداء الا اذا كان بالسبب الاول

(قوله قلت ماصلى بالايماء فى الفصل الاول كان للضرورة الخ) يعنى ان السبب فى حق الاداء انعقد فى الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء عند العجز ان اختار الفعل فى هذه الحالة فكذلك عمله فى حق

القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة فى حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود وكان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهى بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل فى هذه الحالة كان له ذلك والا فلا (قوله فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص) اى فى الصلوة والصوم والنص فى الصلوة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وفى الصوم قوله تعالى فعدة من ايام اخر ومنشأ السؤال فى كلامه هو ما ذكره من قياس المنذورات المعينة عليهما لان المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والا فلم يسبق فى كلامه صريحا كون ثبوت قضاء الصوم بالنص (قوله قلت عرف بالنص) اى النص الموجب للقضاء كما فى الكشف

فى المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك * قلت ماصلى بالايماء فى الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فزال ماثبت بها وفى الفصل الثانى ثبت الضرورة فثبت الايماء * فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء * قلت عرف بالنص ان الواجب ماسقط وهذا لطلب تفريغ ماوجب بالامر ولهذا سمى قضاء * فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء * قلنا القياس مظهر لا مثبت

قال فى البداية المماثلة انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلف فى وصف واحد لا يثبت المماثلة وفيه نظر (**قوله** قلت ماصلى بالايماء فى الفصل الاول الى آخره) الاخفاء فى قوة السؤال من حيث ان المعتبر فى القضاء حال الاداء واجيب بان السبب فى حق الاداء انعقد فى الفصلين موجباً للقيام والركوع والسجود الا ان العبد لعجزه له الانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء فكذا فى القضاء من غير تفاوت اما اذا قلنا ان السبب انعقد موجبا للمقدور والقضاء يحكى الاداء فيرى الاشكال (**قوله** اذا وجب القضاء فيهما) اى فى الصلاة والصوم او فى النائم والناسى بالنص اى غير نص الاداء ووجوب قضاء ماعداهما بالقياس عليهما كان وجوب القضاء بسبب جديد لا بما ثبت به الاداء وهو قول المخالف فيكون ماجعلتموه دليلا لكم دليلا عليكم (**قوله** وهذا لطلب تفريغ ماوجب بالامر) فيه بحث لان فيه تسليم ان القضاء يجب بنص جديد فيكون مناسبا لقول العراقيين لان معنى النص الجديد عندهم انه لطلب التفريغ ثانيا لانه تكليف آخر اما المحققون فليس هذا النص عندهم لطلب تفريغ الذمة لان ذلك الطلب انما هو بالامر الحاصل بالخطاب عند ضيق الوقت وانما هو للاعلام لبقاء الواجب فى ذمة المكلف وسقوط شرط الوقت لا الى مثل وضمان اذا كان اخراج الواجب عن وقته بعذر وهو كذلك على انه لا يناسب قول العراقيين ايضا لان شغل الذمة بالسبب لا بالامر بالاتفاق فكيف يقول لطلب تفريغ ماوجب بالامر بل كان المناسب ان يقول لطلب تفريغ ماوجب بالسبب وقد يقال لا يلزم من كون القضاء بالامر الاول ان يكون الواجب واحدا كيف وفى الاداء تسليم العين وفى القضاء تسليم المثل فيكون هذا النص لطلب التفريغ عند (المحققين)

(قوله ان الواجب ماسقط) اى لم يسقط بخروج الوقت (قوله وهذا لطلب تفريغ ماوجب بالامر) اى النص المذكور لطلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل (قوله ولهذا سمى قضاء) ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة (قوله بسبب جديد) اى دليل مبتدأ (قوله قلت القياس مظهر لا مثبت)

فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق (وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود) هذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم

المحققين ايضا لكن لم يفرق الفرق بين القولين فتنبه لذلك (**قوله** فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلاة) هذا الجواب فيه ايضا تسليم ان وجوب القضاء فيهما بنص جديد مع انه ينافيه قوله فيما بعد فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق يعني لا بهذا النص اما في الصوم والصلاة فبالامر الوارد بوجوب الاداء واما في المنذور فبالنذر ولو قال فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلاة لا بالقياس فيكون الواجب في الكل بالسبب السابق لا بنص جديد لكان اولى * فان قيل لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة والا لفاتت فائدة التوقيت وصار اداء على التخيير بمنزلة صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة ولم يتحقق العصيان بالتأخير لاستوائهما * قلنا هذا اذا لم يتضمن الامر بالمامور به الموقت امرين امرا بالواجب وامرا بايقاعه في الوقت المخصوص فاذا فات الايقاع في الوقت المخصوص الذي به كمال الواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم حينئذ شيء مما ذكرتم (**قوله** كما ذهب اليه ابو يوسف) اي في رواية عنه وهو رواية عن زفر ايضا واليه ذهب الحسن بن زياد (**قوله** ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم) وكذا لا يمكن ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه وحيث وجب القضاء بصوم مقصود باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل على انه وجب بسبب آخر غير السبب الاول (**قوله** لانه لا اعتكاف الا بالصوم) كما اخرج الدارقطني والبيهقي من حديث عائشة رضي الله عنها وههنا بحث وهو ان ائمتنا رحمهم الله انما يشترطون الصوم في الاعتكاف المنذور اما الاعتكاف النفل فالصوم ليس بشرط فيه في ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون على اشتراطه في المنذور بقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل المنذور والنفل فما وجه تخصيصه بالمنذور ولهذا رجح بعض المحققين رواية

ولا قولا لكن فيه بحث اذ المراد بالسبب الجديد ههنا دليل غير ما وجب به الاداء على ما صرحوا به ولا يذهب عليك ان النص الوارد في الصلوة والصوم ليس ما يجب به الاداء في المنذور ليكون سببا جديدا لا محالة بل لا يفيد ما ذكره وقال المولى الفناري في جواب السؤال المذكور ان القياس مظهر لسببية السبب (قوله لو كان القضاء بالسبب الاول) وهو ههنا النذر (قوله اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم الخ) فايجابه بالصوم يكون زيادة على ما التزمه (قوله لانه لا اعتكاف الا بالصوم) يحتمل ان يريد به الاعتكاف الواجب لان في الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية ويحتمل ان يريد به الاعتكاف مطلقا بناء على رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يشترط الصوم في النفل ايضا لانه في الاعتكاف كالطهارة في الصلوة وعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم

(قوله كما ذهب اليه ابو يوسف) نعم هو ذهب الى عدم وجوبه لكن لعدم جوازه عنده لا مع جوازه

مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه فى رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول فى الشرف مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت (لعود شرطه الى الكمال) جواب عما اورد يعنى انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لايصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل

الحسن فى اشتراط الصوم فى اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الحاديث (قوله ولجاز قضاؤه فى رمضان آخر) هذا وجه آخر فى تقرير السؤال وحاصله ان السؤال يقرر بوجهين فيقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم اما سقوط القضاء رأسا كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله واما جواز القضاء فى رمضان آخر كما ذهب اليه زفر واللازم باطل (قوله عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول) اذ لو كان مضافا اليه لجاز فى رمضان الثانى ولما لم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بضمير المتكلم فى عرفنا العراقيون ومن وافقهم (قوله بل الى التفويت) وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا ما (قوله لان النذر كان موجبا للصوم) اى لانه شرطه كما ان النذر بالصلاة نذر بالوضوء لان النذر بالمشروط نذر بشرطه (قوله ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لايصح الخ) وعن ابى يوسف تلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما وهذا لان الصوم شرط فى الاعتكاف المنذور والليل ليس محلا للصوم شرعا اما الاعتكاف النفل فينبغى ان يجوز اذا نوى الاعتكاف ليلا لان الصوم ليس بشرط فى النفل فى ظاهر الرواية (قوله ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت) واختصاصه بفرضية الصوم فيه من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر فى ايجاب صوم مقصود فيه فاكتفى بصوم رمضان لان الشرط يراعى وجودها لا ايجادها قصدا كمن نذر بالصلاة وهو متوضئ لايجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان صام ولم يعتكف فات ما ثبت من الفضيلة بشرف الوقت بحيث لايتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد لايعتمد البقاء اليه فلم تثبت القدرة على اكتساب مافات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط وبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه فى ذمته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق فيظهر اثره

(قوله بالاتفاق) الا عند حسن بن زياد وابى يوسف فى رواية عنه حيث قالا بعدم الوجوب وعند زفر حيث قال بجواز قضائه فى رمضان آخر وكأنه اراد بالاتفاق اتفاق الجمهور (قوله لان النذر كان موجبا للصوم) يعنى ان نذر الاعتكاف موجب للصوم لكونه شرطا له كالنذر بالصلوة فانه موجب للوضوء (قوله ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت) ويحصل المقصود بصوم الشهر ايضا لان الشرط يعتبر وجوده مطلقا لا وجوده قصدا كالطهارة

(قوله بالاتفاق) اى باتفاقكم وان قال ابو يوسف بخلافه (قوله لان النذر كان موجبا للصوم) اى للصوم المقصود

الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذى هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه فى رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا

فى ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر كما اذا لم يؤد تلك الصلاة حتى انتقض وضوءه يجب عليه وضوء آخر بذلك النذر لا بسبب آخر وهو معنى قوله فعاد شرطه الى الكمال وهو ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا وجب الاعتكاف بصوم مقصود لا يتأدى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر باعتكاف مطلقا اومضافا الى شهر غير رمضان لا يقال جاز فى الصلاة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر فكان ينبغى ان يجوز الاعتكاف فى رمضان اذا نذر ان يعتكف شهرا واذا جاز ذلك جاز ان يتأدى فى رمضان آخر لان الوضوء متى وجب وجب لغيره فكان شرطا محضا فجاز ان ينوب احدهما عن الآخر فاما الصوم فتارة يجب لعينه كصوم رمضان وتارة يجب لغيره كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطا محضا بل عبادة مقصودة وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره اذ يمتنع ان يكون الشئ الواحد واجبا لعينه ولغيره وانما جاز فى رمضان الاول للضرورة وعند انفصاله انتفت الضرورة وفى قوله ومما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت الخ اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كذا فى الجامع الكبير واصول الفقه لشمس الائمة السرخسى (**قوله** وما قلناه اولى الخ) حاصله ان ما قلناه وهو وجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود اولى واحوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذى هو الاصل فى الاعتكاف وهو ان يؤدى بصوم مقصود ومخصوص به وانما كان سقوط النقصان اولى لوجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها اولى من نقصانها فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما يثبت

(قوله لان الاعتكاف الواجب مطلقا الخ) مبنى على ما سبق منه من ان ذلك النذر صار بالانفصال عن صوم الوقت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت والا فليس ما نحن فيه من قبيل الاعتكاف الواجب مطلقا

(قوله وما قلناه اولى) اى من قول زفر شروع فى بيان ما فى قوله من ترك الكامل الى الناقص

(قوله يزداد اثره) وهوههنا الفضيلة والثواب (قوله كمن اسلم فى الجزء الناقص) متعلق بقوله فلم يجز قضاؤه فى رمضان آخر وصورة المسئلة ان الكافر اذا اسلم عند احمرار الشمس ووجب عليه صلوة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى دخل وقت الاحمرار من اليوم الثانى فانه لا يؤديها فيه وان وجبت ناقصة كما سيجيء تفصيله (قوله لعود شرطه الى الكمال) وهو الوقت لان نقصانه ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان كاملا (قوله فان قلت على هذا) اى على تقدير عود شرطه الى الكمال ووجوبه بصوم مقصود (قوله فى صوم قضاء ذلك الشهر) اى فيما اذا لم يصم ولم يعتكف فى رمضان ثم صام قضاء واعتكف فيه (قوله قلت امتناع وجوب الصوم الى آخره) اى وجوب الصوم المقصود فيما اذا وقع الاعتكاف فى رمضان (قوله يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر) كذا فى الكشف ولا يذهب عليك ان مقتضى هذه العبارة هو التردد فى تعيين العلة لا الحكم المذكور ولا يلايم ذلك قوله لبقاء احدى العلتين فليتأمل (قوله كذا قاله صاحب الكشف) كان الواجب تقديم هذا القول على ذكر النظر لانه غير مذكور فى كلام صاحب (قوله) الكشف لا فيه ولا فى التحقيق والظاهر ان تأخيره عنه وقع سهوا من قلم الناسخ (قوله وللقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا) اى التعلق له بوجه ما فيشتمل الاداء والقضاء ويندفع به كلا وجهى النظر

لم يتأد فى رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره دون الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل فى تحريمة فرض كمن اسلم فى الجزء الناقص لا يجوز له القضاء فى مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال * فان قلت على هذا كان ينبغى ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف فى صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا * قلت امتناع وجوب الصوم فى ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال عنه فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف * وللقائل ان يقول العلة

خوف الموت فقط فاولى ان يثبت مايثبته خوف الموت مع شيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب المسبب (قوله لان الشرف الحاصل بالقصد الخ) وكذا قوله كما ان النفل بتحريمة مبتدأة الخ لا يناسب المقام لان الكلام فى الجواز وعدمه اللهم الا ان يقال ان المقصود منه التنظير من حيث زيادة الشرف وعدمه لا فى الافضلية وعدمها المناسب قوله بعد كمن اسلم فى الجزء الناقص الخ (قوله كمن اسلم الخ) يعنى اذا اسلم الكافر عند الغروب فوجب عليه صلاة العصر ناقصا لم يؤدها حتى جاء اليوم الثانى عند الغروب فانه لا يؤديها فى ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه لما زال ذلك النقصان فى اليوم الاول عاد الفرض الى الكمال فلم يجز اداؤها الا كاملة لانها صارت دينا فى ذمته بصفة الكمال وهذا على قول شمس الائمة وقال فخر الاسلام البزدوى لا رواية فى هذه المسئلة فينبغى ان يجوز لانه اداها كما وجبت (قوله لبقاء احدى العلتين) وهى الاتصال بصوم الشهر والعلة الاخرى شرف الوقت (قوله وللقائل ان يقول) هذا وارد على النظر يعنى علة جواز الاعتكاف فى صوم القضاء الاتصال بصوم الشهر مطلقا اداء وقضاء فلهذا جاز فيه

(قوله امتناع وجوب الصوم فى ذلك الاعتكاف) اراد الاعتكاف الذى فى رمضان الاول وكان الاولى ان يقول وجوب امتناع الصوم لان امتناع وجوبه لا ينافى جوازه مع انه غير جائز بخلاف وجوب امتناعه فانه ينافيه

(قوله قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء الى آخره) جواب عما قالوا انه يجب بالتفويت وتقريره على ماذكر فى اصول فخر الاسلام وشروحه هوانه انما وجب القضاء فى النذر بالقياس لا بما هو بمنزلة نص مقصود فى باب النذر وهو التفويت واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول ووجوبه مرة بالفوات ومرة بالتفويت دليل على انه لا يمكن اضافته الى التفويت ولا يخفى ما فى كلام الشارح ههنا من ايهام خلاف المقصود (قوله دل على وجوبه ١٦٥ بالفوات) بان مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه (قوله وهو منقسم على نوعين) هذا هو الموافق لما فى عامة المعتبرات لكن فخر الاسلام استعمل الاداء المحض مرادفا للاداء الكامل وتبعه صاحب المنتخب ولعله اصطلاح من عنده او اراد به المعنى اللغوى

(قوله حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه) لان الشرط عند وجود رمضان الاول كان هو الصوم بقيد كونه ناقصا لزوال صفة الكمال عنه فتوفر عليه مقتضاه فلما حدثت صفة الكمال له بخروج رمضان الاول وعاد الشرط الى الكمال الاصلى كان الشرط هو الصوم بقيد كونه كاملا فمنع حدوثها اياه عن مقتضاه كما كان وجودها قبل دخوله كذلك اذ لا صحة لان يتوفر عليه حتى يجوز ان لا يكون مقصودا لان كماله ليس الا بكونه مقصودا فان قلت فلا يجوز ان يحدث صفة النقصان عند دخول رمضان الثانى كما حدثت عند دخول الاول قلت لتعين الاول للاعتكاف فيه بالنذر بخلاف الثانى وان تساويا فى سقوط الصوم المقصود فيهما بالضرورة هذا ما ظهر لى فى تقرير هذا ... (قوله قلنا القياس كما دل الخ) الباء فيه للمصاحبة والا فالمحققون لا يقولون بالقضاء بشئ من الفوات ولا التفويت كما لا يخفى ولكن بالنص الذى ثبت الاداء

الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود * فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلاة ورمضان الثانى على هذه الصفة * قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا (لا لان القضاء وجب بسبب آخر) وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات ﴿ والاداء انواع ﴾ اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين

(**قوله** فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على قوله فلم يجز فى رمضان آخر لعود شرطه الى الكمال (**قوله** حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه) وهذا فى الجملة فالاحسن فى الجواب ما قدمناه من ان الصوم ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط المحضة هى التى يراعى وجودها لا قصدا (**قوله** قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات) هذا الزام للقائل بان وجوب القضاء بسبب جديد وتقريره انه لا فرق فى وجوب القضاء فى هذه المسئلة بين الفوات والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد وهو التفويت فماذا هو السبب الجديد فى صورة الفوات كما اذا حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم التفويت بمنزلة نص دون الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب السابق نقول ليس لكم قاعدة كلية مع ان هذا خلاف المشهور عندكم من ان القضاء يجب بسبب جديد مطلقا (**قوله** والاداء انواع) ينقسم الاداء اولا الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر وهذه الانواع الثلاثة كما تحقق فى حقوق الله تعالى تحقق فى حقوق العباد فيكون

(قوله والآداب) اخذه من قول صاحب الكشف عند قول فخر الاسلام والمحض منه هو الذى يؤديه الانسان ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر ﴿١٦٦﴾ عليها حقها من الوجبات والسنن

والآداب لكن اعتبار الآداب فى كون الاداء كاملا محل كلام وكانه لتفطنه بذلك بعده ترك ذكر الآداب فى التحقيق واقتصر على ذكر الواجبات والسنن وقال فيه فان قيل ينبغى ان يكون اداء المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هى سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل لان تركه يوجب النقصان قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهى فى حكم الواجب فكانت داخلة فى الامر الذى يثبت به الواجبات فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها انتهى ولا يذهب عليك ان الآداب ليست بهذه الحيثية ولقد اصاب بعض الافاضل حيث قال الاداء المحض بجميع الاوصاف المشروعة قطعا كامل وقال فى الحواشى يريد بها ما يوجب تركه اثما فيخرج به الآداب (قوله فى المكتوبات) الظاهر ان صلوة الجمعة والعيدين

(كامل) وهو الذى يؤديه الانسان مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب (وقاصر) وهو ما يؤديه ببعض اوصافه (وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بجماعة) فى المكتوبات والوتر فى رمضان والتراويح والجماعة فى غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل (والصلاة منفردا) مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة (وفعل اللاحق بعد فراغ الامام) وهو الذى ادرك اول الصلاة وفاته الباقى كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء امانه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلاة اداء محض قاصر لكن

الاقسام بالنظر الى المعين ستة ﴿قوله كامل﴾ وهو الذى يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب والاولى ان يقال فى تعريف الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه الذى امر به كما قال شمس الائمة السرخسى الكامل هو اداء المشروع بصفة كما امر به والتحقيق ان كل اداء ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل كما ذكر بعض المحققين (قوله فى المكتوبات والوتر فى رمضان والتراويح) والعيدين والكسوف (قوله والجماعة فى غيرها) اى فى غير هذه المذكورات نقصان * ولقائل ان يقول ورد ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى النفل بجماعة بالليل فى غير شهر رمضان فلا تكون الجماعة فى غيرها مطلقا نقصانا ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك داخل فى التراويح لانه قيام الليل ﴿قوله والصلاة منفردا﴾ فان قيل ينبغى ان يكون اداء المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هى سنة فيكون الاداء بها اكمل لان تركها يوجب القصور * اجيب بان الجماعة سنة مؤكدة وهى فى حكم الواجب او واجبة فكانت داخلة فى الامر الذى تثبت بمثله الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فليتأمل (قوله وهو) اى اللاحق الذى ادرك اول الصلاة وفاته الباقى كله فالاولى ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض الصلاة اى صلاة الامام لنوم او سبق حدث او غير ذلك

والمراد ان قياس المنذور المتعين على الصلاة مثلا فى وجوب القضاء كما دل على وجوبه مع التفويت (قوله) دل على وجوبه مع الفوات لما اشار اليه آنفا من ان القياس مظهر لا مثبت فيكون وجوب قضائه بالنص سواء فاته او فوته

داخلة فيها فلا يرد على قوله والجماعة في غيرها نقصان (قوله او سماه قاضيا باعتبار حال الامام) لفوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه فيكون ما اتى به بعده مثالا لذلك الملتزم لا عينه وهذا الوجه ايضا مذكور في الكشف وغيره لكن يلوح بالبال الفاتر ههنا ﴿١٦٧﴾ اشكال وهو ان كون اللاحق اداء انما هو باعتبار الوقت وكونه يشبه القضاء انما هو باعتبار حال الامام كما سبق وعلى ما ذكر يتحقق هذان الامران في المسبوق ايضا فجعل اللاحق من الاداء الشبيه بالقضاء والمسبوق من الاداء المحض تحكم ظاهر (قوله فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث) وكذلك الحكم اذا سبقه الحدث قبل فراغ الامام ابتداء (قوله حال اداء مابقي عليه) وفي لفظ الاداء اشارة الى ان المفروض

(قوله والمسبوق منفرد فيما سبق) اقول هو منفرد فيه اذ لا تحريمة بخلاف اللاحق فانه مقتد حكما قال الهندي لانه قاضي لما ادركه مع الامام والقضاء يقوم مقام الاداء فيكون بعض صلاته وهو ما اتى به مع الامام كاملا حقيقة وبعضه وهو ما اتى به بعد فراغه كاملا حكما وما اتى به المسبوق بعد فراغ الامام ليس بكامل حقيقة ولا حكما (قوله او سماه قاضيا باعتبار حال الامام) اقول ولكن لا من حيث انه قد التزمه معه وقد فاته ذلك الملتزم والا لم يكن بينه وبين اللاحق فرق لكن الفرق ظاهر ظهور البرق بل من حيث ان الامام اتى به في وقت والمسبوق اتى به بعده ذلك فكأنه قضاه بعد الوقت (قوله بعد فراغ امامه) قيد لما اتى دخوله مصره دون نية الاقامة في موضعها (قوله من غير تكلم) قيد لما اتى دخوله

قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق * فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوه * قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت (حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه المسئلة متصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء مابقي عليه من غير تكلم

(قوله والمسبوق منفرد فيما سبق الخ) المسبوق منفرد اداء لا تحريمة لان تحريمته مبنية على تحريمة الامام حتى لا يصح الاقتداء بالمسبوق ادراك اول الصلاة ليس بشرط وكذا فوات الباقي لان احرامه احرام فلم يجز لغيره بناء تحريمته على تحريمته ففعله في القصور دون المنفرد وفعل اللاحق في القصور دون فعل المسبوق لانه في حكم المقتدي فيما فاته ولهذا لم يقرء ولا يسجد للسهو لانه خلف الامام حكما بخلاف المسبوق فان اللاحق ليس منفردا لا تحريمة ولا اداء (قوله حيث قال صلى الله عليه وسلم وما فاتكم فاقضوه) رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة (قوله قلت سماه قاضيا مجازا الخ) قيل الاولى ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق لغوي بمعنى اتموا يؤيده رواية البخاري وما فاتكم فاتموه فلا يضر معه مخالفة التسمية الاصطلاحية لما مر من المناسبة واعتبار البلاغة المقابلة فان قوله فصلوا بمعنى فأدوا المقابل له اقضوا لا ادوا فلو قال فادوا لفات ذلك وحصل من التكرار ما يترفع عنه بلاغة من اوتي جوامع الكلم صلى الله عليه وسلم واما الجواب الذي ذكره الشارح ففيه مخالفة الشارع صلى الله عليه وسلم في الاعتبار واذا دار الامر بين موافقة الشارع ومخالفته فيه كانت موافقته واجبة بلا خلاف فانه افصح الخلق واعرفهم بوجوه المناسبة فلا يستقيم به حينئذ جواب الايراد (قوله هذه المسئلة متصورة في مسافر الخ) ولو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الاقامة او الدخول في المصر فانه يصلي اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام اولا لانه مؤد اداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فغيرته (قوله من غير تكلم) زاد بعضهم قيدا آخر وهو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد

فى المسئلة بقاء الوقت (قوله علم من القيد الاول) اراد بالقيد الاول قوله بمسافر وبالثانى قوله فى موضعها قوله موضعها وبالثالث قوله بعد فراغ امامه وبالرابع قوله من غير تكلم (قوله لان حاله يبطل عزيمته) وهى نية الاقامة (قوله قال مولانا سراج الدين الهندى والقائل ان يقول الخ) ويمكن ان يجاب عنه بان كونه اداء باعتبار الاصل وكونه قضاء باعتبار الوصف كما سبق فالمجتهدون قدس الله تعالى اسرارهم ﴿١٦٨﴾ رجحوا فى هذه المسئلة اعتبار جانب الوصف لامر لاح لهم على ان هذه المسئلة انما ذكرت ههنا لكونها دليلا انيا على ان فى فعل اللاحق شبه القضاء وليس اداء محضا والا لما كان لعدم تغير فرضه معنى ولا يلزم منه كون شبه القضاء علة لحكم المسئلة حتى يرد عليه ما اورد (قوله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين) وفيه بحث اذ ليس ههنا شبهان فضلا عن العمل بهما على ان كونه اهدارا لجانب الاداء بالكلية مما لا يحتاج الى البيان فلا اتجاه لقوله فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية لانه اذا قوبل الاهدار بالاهدار يبقى كون جانب الحقيقة راجحا مرجحا

علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدى مسافرا يتغير فرضه ومن الثانى ان نية الاقامة لا بد ان تكون فى موضعها اذ هى فى غيره كالمفازة لغو لان حاله يبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم تبطل صلاته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندى ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبها فباعتبار كونه مؤديا يقتضى تغير فرضه الى الاربع وباعتبار كونه شبيها بالقضاء لا يقتضى فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى ههنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية (ومنها) اى

لا يحتاج اليه فى تصوير المسئلة وانما يحتاج اليه فى تحريرات بعض القيود على ما لا يخفى (**قوله** علم من القيد الاول الخ) القيد الاول كون الامام مسافرا والثانى كون المقتدى نوى الاقامة فى موضعها والثالث كون النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم (**قوله** ان الامام لو كان مقيما والمقتدى مسافرا يتغير فرضه الى الاربع) للتبعية مع بقاء الوقت (**قوله** ومن الثانى ان الاقامة لا بد ان تكون فى موضعها) ظاهره انه قيد اتفاقى لانه لم يخرج شيئا لان نية الاقامة انما تعتبر اذا كانت فى موضعها اما اذا لم يكن فى موضعها فهى لغو فهذا القيد كقولك حبشى اسود وكافور ابيض والقيود لا يجب ان يكون للاخراج بل الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع (**قوله** لان حاله يبطل عزيمته) حال كونه فى المفازة وعزيمته هى نية الاقامة (**قوله** لان نية الاقامة اعترضت على الاداء) فغيرته بخلاف ما اذا فرغ الامام ثم وجد المغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض على القضاء دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لا يتغير القضاء (**قوله** ومن الرابع انه) اى اللاحق اذا تكلم بعد وجود المغير تبطل صلاته ويصير مؤديا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت (**قوله** انه) اى اللاحق مؤد حقيقة لوقوع التحريمة فى الوقت وقاض شبها اى للفوات عن الامام (**قوله** ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين الخ) فيه نظر اذ ليس

مصر ونية الاقامة فى موضعها بعد فراغ امامه حتى لو تكلم بعد احدهما فانه يتغير فرضه لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة مع الامام بالمفسد وهو الكلام وكون فعله بعد ان تكلم اداء محضا (قوله اذ هى فى غيره كالمفازة لغو) كما ان دخوله غير مصره لغو فليس واحد منهما مما يغير اذا اعترض على الاداء المحض حتى اذا اعترض على ما نحن فيه وما يقع التغير علم انه ليس اداء محضا وبهذا يظهر انه فوت بيان فائدة تقييد الذهاب المراد به الدخول بمصره (قوله لكونه مؤديا) اراد الاداء المحض كما مر (قوله بل عملا بالشبهين) فيه نظر لان ههنا اداء وشبه قضاء فلا يصح القول بوجود الشبهين (هنا)

من انواع الاداء هذا شروع فى بيان انواعه فى حقوق العباد قدم حقوق الله القديم فى الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه (رد عين المغصوب) وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لورد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لايحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام * فان قلت اذا كان اداء كاملا فما القاصر فيهما * قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا (ورده مشغولا بالجناية) كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان آخر او اتلف مال الغير فى يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية او دين مستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم

هنا شبهان بل حقيقة وشبه وعلى تقدير جعل الحقيقة شبها ايضا فليس فى اعتبار الشبه فى عدم التغير اعمال بالشبهين بل باحدهما فافهم فالاولى ان يجاب بان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء [illegible] الاداء [illegible] شبه القضاء وهذا لان اللاحق صار قاضيا لما انعقد له الاحرام [illegible] والقضاء بالمثل يجب بما وجب به الاصل وهو الاداء مع الامام فاذا تغير الاصل تغير المثل وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير المثل (**قوله** وكذا يكون الاداء كاملا لورود عين الواجب باعتبار الشرع الخ) هذا اداء كامل حكما بخلاف الاول فانه اداء كامل حقيقة فالاداء الكامل فى حقوق العباد نوعان (**قوله** الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة) كان المقبوض عين ما يتناول العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ [illegible] يتناول الدين وهو وصف فى الذمة والمقبوض عين (**قوله** والقاصر فيهما اداؤه زيفا) لانه دون حقه فى الصفة [illegible] حقيقة [illegible] لم يرجع بشئ لانه اداء باصله لانه من جنس حقه وبطل [illegible] مثل المغصوب [illegible] احياء [illegible] (**قوله** او دين) مستدرك فان الاول يغنى عنه لكن

(قوله باعتبار الشرع) متعلق بالعين لا بالواجب فليتدبر (قوله كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه) وكذا الحكم فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الديون وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب (قوله وهو وصف) اى الثابت فى الذمة (قوله لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه) ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى (قوله وهو حرام) اى الاستبدال فيهما يعنى قبل القبض كما ذكر فى الكشف والتلويح (قوله اداؤه زيفا) الزيف هو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار والجمع زيوف كذا فى التلويح (قوله بجناية او دين) قوله او دين مستدرك فان الاول يغنى عنه لكن ينبغى ان يقول مستحقا بهما رقبته الا ان

فضلا عن القول بالعمل بهما ولئن سلمنا [illegible] على التغليب فلا نسلم ان القول بعدم تغير فرضه عمل بهما بل باحدهما فالصواب ان يجيب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا باحد الاعتبارين وهو لا ينافى العمل بالآخر صونا له عن الاهدار بالكلية وقد عمل به اهل الفروع فيما اذا احدث الرجل والمرأة خلف الامام فتوضأ

فجاذته بعد فراغه حال ادائه ما فاتهما حيث حكموا اذا ذاك بفساد صلاته اعتبارا لمعنى الاداء لكون اللاحق خلف الامام حكما فيتحقق [illegible] خلاف ما اذا [illegible] فى اداء ما سبقا به حيث لا تفسد صلاته لعدم الشركة [illegible] الاداء [illegible] عن العمل بالاعتبارين [illegible] الاداء الشبيه بالقضاء غاية الامر انه [illegible] حقوق العباد (قوله القاصر فيهما اداؤه [illegible])

او المسلم فيه زيفا اداء لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بها فى الصرف والسلم

يقال الدين جناية ايضا وفيه بحث اما اولا فلان ذلك ليس فى اكثر النسخ ويؤيده توحد ضمير بها فى جميعها واما ثانيا فلان المراد بالجناية الجناية المذكورة فيما سبق وهى مقابلة لاتلاف المال واما ثالثا فلان ركاكة وحدة الضمير حينئذ لا تندفع بكون الدين جناية على ان مؤدى ذلك الوجه هو ان لا يذكر الدين بعد الجناية (قوله اما كونه اداء فلانه لو هلك) المسائل المذكورة دلائل انية على كون ذلك

الرد من قبيل الاداء القاصر ذكرها بعد ما بين وجه كونه اداء قاصرا فلا يرد على كلامه شئ كما زعم بعض الناظرين (قوله لو هلك فى يد المالك او المشترى) كذا فى اكثر النسخ لكن المناسب له هو عدم الاقتصار على الغاصب فى قوله برئ الغاصب من ضمانه فالاولى وعدم قوله او المشترى كما فى بعضها (قوله يرجع المالك على الغاصب بالقيمة) بلا خلاف لان الرد يكون كانه لم يوجد (قوله والمشترى على البائع) بالثمن لو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع فى ذلك الدين يرجع بكل الثمن بالاخلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك فى ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بنقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت مابين القيمتين من الثمن كذا فى الكشف واطلاق كلام الشارح انما يصح على قول ابى حنيفة رحمه الله (قوله ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم) قصد بذكر ذلك فائدة زائدة والا فالكلام ههنا انما هو فى تسليم العبد بعد الشراء لا تعلق له بصورة العجز اصلا وقوله لعجزه عن التسليم اى عند عجزه (قوله ولم يقض بها القاضى) والصواب ذكر

المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذى وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك فى يد المالك او المشترى قبل الدفع الى ولى الجناية برئ الغاصب والبائع من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك او المشترى الى ولى الجناية او بيع فى الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشترى على البائع بالثمن (وامهار عبد غيره) كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضى

كان ينبغى ان يقول مستحق بهما رقبته اللهم الا ان يقال الدين جناية ايضا لان الجناية تتناول ما يكتسبه العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف نفس او عضو او مال ومعنى الشغل بالجناية الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم تكن فى يد المالك كذلك (**قوله** ومعنى قصوره الخ) اى اداء العبد المغصوب المشغول بالجناية الى المالك وكذا الضمائر الثلاث بعد المستتر فى هلك وكان المناسب ان يقول اما كونه اداء فلكونه تسليم عين الواجب واما كونه قاصرا فلكونه اداء لا على الوصف الذى وجب الخ واما قوله بعد اما كونه اداء الخ فانما هو تفريع على كونه اداء قاصرا لا لبيان المعنى فافهم (**قوله** يرجع المالك على الغاصب بالقيمة) بلا خلاف لقصور الصفة لان الرد لم يوجد (**قوله** والمشترى على البائع بالثمن) يعنى يرجع المشترى على البائع بالثمن فيما اذا سلم المبيع مشغولا بالجناية او بالدين وقتل بها او بيع فى الدين اما فى الفصل الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ابى حنيفة لانتقاض القبض عنده حتى كان المشترى لم يقبضه لان يده زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البائع بمنزلة مالو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العبد وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشترى بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن واما فى الفصل الثانى فالرجوع بكل الثمن بلا خلاف لان الاداء كان قاصرا فاذا تحقق الفوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كأن الاداء لم يوجد ولا يخفى ما فى عبارة الشارح من الحزازة فتنبه لذلك (**قوله** ولم يقض بها القاضى) ليس نفيا لان للقاضى ان يقضى

يجوز مع ان الاستدلال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لانه دون حقه لفوات الوصف وهو الجودة

ذلك عند قوله حتى تجبر المرأة على القبول بان يقال هذا اذا لم يقض القاضى بالقيمة قبله وسيجئ فائدة التقييد به من انه لو قضى القاضى بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لايجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول واما ذكره ههنا فلا يظهر له معنى لان اشتراط عدم قضاء القاضى بالقيمة فى وجوب قيمة العبد عليه غير متصور لاشرعا ولاعقلا (قوله وسائر تصرفاته) كالكتابة والبيع والهبة (قوله لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى الصفة) شروع فى بيان كونه شبيه القضاء ثم ان التبدل فى الملك من قبيل التبدل فى الصفة لا انه موجب له وكانه اراد بالصفة كونه حرام الانتفاع او جائزه ولو قال ابتداء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى الذات حكما كما فى عامة المعتبرات لكان اظهر واخصر (قوله يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك) المقصود من هذا الكلام هو التنبيه على ان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة ليس من حيث الذات بل من حيث الصفة وقد حصل ذلك لكن اقتصر على ذكر حيثية المملوكية لحصول ما هو المطلوب ههنا بها فلا يتعلق بغيرها غرض عامى فلا يرد عليه ماقيل ان الوصف غير منحصر فيما ذكر فان صيد الحرم انما يحرم ما دام فى الحرم فاذا خرج منه يحل ثم الاوضح فى تقرير ذلك ماذكره المولى الفنارى رحمه الله حيث قال لان تعلق الحكم الشرعى بالشئ المملوك لا من حيث هو بل باعتبار مملوكيته فيتبدل المجموع بتبدله وهو المراد بالعين سواء اعتبر مجرد الذات جزأ او مقيدا (قوله كلحم الخنزير) فانه حرام لعينه (قوله والمراد من العين) لو قال فيما سبق بدل قوله يتبدل الذات حكما تتبدل العين كما فى التوضيح لكان كلامه ههنا اوضح

(وتسليمه بعد الشراء) يعنى لو اشترى الزوج العبد الذى جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء (حتى تجبر) المرأة (على القبول) لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه * فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لايجبر البائع على تسليمه الى المشترى * قلت بالاستحقاق ثمه ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لايجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هنا فقائم وهو النكاح لانه لاينفسخ باستحقاق المهر كما ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه (وينفذ اعتاقه فيه) وسائر تصرفاته لكونه مصادفا ملك نفسه (دون اعتاقها) وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيها بالقضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى الصفة الا ترى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشترى جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وبتبدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية

لها بالقيمة فى الصورة المذكورة وانما الواو واو الحال اى والحال ان القاضى لم يقض بها بالقيمة حتى لو ملك الزوج العبد يجبر الزوج على التسليم فهذا قيد لكون الزوج يجبر على التسليم بعد الشراء وتجبر المرأة على القبول اذا قضى القاضى لها بالقيمة ثم ملك الزوج العبد لايجبر على تسليمه ولاتجبر المرأة على القبول لان حقها فى القيمة تقرر بقضاء القاضى فلا ينتقل الى العين بعد ذلك والله اعلم (**قوله** لان حكم الشرع الخ) دليل على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات (**قوله** يتعلق بالشئ من حيث انه مملوك) لبعض الافراد فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان الصفة (**قوله** كلحم الخنزير) اى فانه حرام لذاته ولهذا لايتبدل حرمته اصلا لان ما بالذات لايتغير بتغير الملك فهو تشبيه للمنفى (**قوله** والمراد من العين الخ) هذا يناسب عبارة صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبدل العين واستدل على ذلك بان العين

(قوله كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء) ايماء الى ان فى عبارة المصنف تسامحا اذ كان ينبغى ان يقول وتسليمه عبد

(قوله فتبدل البعض) وهو المملوكية (قوله ولقائل ان يقول لم لا يجوز) اخذه من التلويح والمولى الفنارى اشار الى جوابه فيما نقلنا عنه من تقرير الكلام فليتدبر (قوله وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات) اجيب عنه بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا وان لم يوجبه حقيقة فلا فرق بين المجموعية والمقيدية

غيره بعد ان امهره ثم اشتراه (قوله كذا قاله صدر الشريعة) اقول ان الذى قاله هو ان تبدل الملك يوجب تبدل العين واستدل عليه بدليل منقول نقل روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال صلى الله عليه وسلم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما ثم استدل عليه بدليل معقول فقال ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرها ﴿١٧٣﴾ يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذه الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار يتبدل هذا المجموع واراد بالعين التى استدل بهذين الطرفين على ان تبدل الملك يوجب تبدلها كما ذكره ايضا هذا المجموع فان قلت كيف تريد بالعين المذكورة ما ذكرت مع ان باستدلاله الاول يظهر ان الملك المعتبر فى كون ما نحن فيه [illegible] بالقضاء مثلية حكمية لتبدل العين حكما بتبدل وصفها [illegible] الثانى [illegible] مثلية حقيقية [illegible] الكل [illegible] بتبدل جزئه فتكون العين على الاول هى الذات [illegible] وعلى الثانى هى الذات مع الاعتبار وعلى كل [illegible] فقد تبدلت العين [illegible] فان [illegible] الدليل [illegible] حكما بتبدل الملك حقيقة [illegible] تبدلها [illegible] مع تبدل الملك حقيقة [illegible] لتبدل المجموع الذى [illegible] الدليل [illegible] مقتضيا [illegible] وصحح انه اراد بالعين فى جانب [illegible] الا بمجرد الذات بقرينة قوله حكما [illegible] الى دفعه [illegible] الاستدلال [illegible] فانه [illegible] عليه كما اشار اليه [illegible] ان يكون المتصف الخ

فتبدل البعض يتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة * ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل او الحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية فالبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان تمسك بالسنة وهو ما روى ان النبى عليه السلام

هو المجموع المركب الخ والشارح غير العبارة حيث قال لان تبدل الملك اوجب تبدلا الخ ولكن له ايضا هنا مناسبة فى الجملة (قوله فتبدل البعض) اى وهو المملوكية يتبدل الكل وهو العين لان المركب ينعدم بانعدام جزئه (قوله ولقائل ان يقول الخ) هذا الاشكال اورده فى التلويح على ما ذكره صدر [illegible] وهو ظاهر (قوله والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر) يعنى فرق بين كون العين هى مجموع الذات والمملوكية كما ذكره صدر الشريعة وكونها هى الذات بقيد المملوكية كما ذكره السائل وذلك لانه اذا قلنا العين هى مجموع الامرين فتكون مركبة من جزئين الذات والمملوكية التى هى صفة وحينئذ يلزم من تبدل الملك تبدل الذات ضرورة تبدل الكل بتبدل جزئه واما اذا قلنا ان العين هى الذات بقيد المملوكية [illegible] المملوكية قيدا لا جزأ فلا يلزم من تبدلها تبدل الذات لان تغير القيد لا يوجب تغير المقيد فلا يلزم من تبدل الصفة تبدل الذات فافهم (قوله وهو ما روى [illegible] صلى الله عليه وسلم الخ) الحديث متفق عليه من رواية عائشة [illegible] وهى مولاة

دخل على بريرة فأتت بمر والقدر تفور باللحم فقال عليه السلام الم اجد لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا به يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لايجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان انما حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار الصفة والذات هو الاصل كالاداء ❊ فان قلت لم لم يذكر المصنف تسليم الدين اى الثمن اى قيمة جهة آخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعند اداء القرض بعد اداء فرق بينهم قلت قضاء الدين

عائشة وعائشة من بنى تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع ولا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم (**قوله** فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات) فانه صلى الله عليه وسلم قد اكل مما تصدق به على بريرة لما اهدته اليه ولو لم تصر تلك العين بالهبة غيرها بالصدقة شرعا لما حل له التناول منها لحرمة الصدقة عليه (**قوله** ولهذا) اى ولكون تبدل الملك يوجب تبدل الذات وان العبد المتملك ثانيا في الصورة المذكورة في المتن غير ما استحقته المرأة بالتسمية بعد القضاء بالقيمة ❊ وقوله لان حقها اى المرأة ❊ وقوله ولو كان انما للقيمة ❊ وقوله لعاد حقها اى المرأة اليها اى الى العين ولم يتغير اى حقها بالقضاء (**قوله** زائد من قضاء الدين) الظاهر ان لفظة قضاء زائدة والله اعلم (**قوله** لان الديون تقضى بامثالها) وذلك ان الديون وصف في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الوصف الواجب في الذمة حكما والعين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لايوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الحالة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة ضرورة تحقق التغائر في الواقع وما جعل الشارع تسليمه تسليما للدين فهو الواجب وتسليم الواجب اداء كامل فاداء العين عن الدين اداء كامل بخلاف القرض فان المؤدى مثلا لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن بان يرده قبل التصرف فيه فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل

(قوله دخل على بريرة) معتقة عائشة رضي الله عنها وعائشة رضي الله عنها من بنى تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت ١٧٣ صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ولهذا لو قضى الخ) اى لكون العبد مثل المسمى لا عينه كما فهم من سياق الكلام (قوله ولو كان انما حكم المسمى) بعينه لعاد حقها اليها الضمير في لها واليها راجع الى العين لا القيمة لفساد المعنى وفي حقها الى المرأة (قوله ولم يتغير بالقضاء) اى حقها بقضاء القاضي (قوله قلت قضاء الدين الخ) الظاهر طرح لفظ القضاء من البين ثم ان الفرق بين القرض والدين هو ان القرض ماله يعطيه الرجل من امواله فيعطيه عينا فاما الحق الذى يثبت له عليه دينا فليس بقرض كذا في المغرب وفي القاموس الدين ماله اجل وما لا اجل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية للغير وتبدل الوصف لايوجب تبدل الذات فيحتاج الى دفع ذلك بان تبدله ان لم يوجب تبدلها حقيقة كما ذكرت فهو يوجب تبدلها حكما كما دلت على ذلك السنة المذكورة او بما يقال من انه كم من شئ حكم الشرع عليه بالحل وآخر حكم عليه بالحرمة وليسا بمملوكين لاحد كالصيد في المفازة والسم في فم الحية (قوله وعند اداء القرض) اى اداء مثله بقرينة ما يأتي اى اداء عينه حيث لم يهلك ولم يستهلك (قوله قلت قضاء الدين)

له فقرض وما فى المغرب هو المعول عليه (قوله ولقائل ان يقول كان ينبغى ان يكون الخ) ذكره صاحب الكشف وقال فى جوابه قلنا بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء ثم قال كذا قيل والاولى ﴿١٧٤﴾ ان يقال كونه شبيها بالاداء لايمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض انتهى كلامه ولعله انما عدل عن الجواب المذكور لانه اذا تحقق اخذ بدل القرض حكم المقبوض تحقق شبه الاداء وليس كونه اداء امراً وراء ذلك الا يرى ان تسليم الدين قد جعل من الاداء المحض باعتبار جعل الشرع المؤدى عين الواجب فى الذمة فكيف يشبه الاداء (قوله لسلوك طريق الاعارة) فان القرض فى الابتداء يكون عارية وفى الانتهاء يكون معاوضة فبالنظر الى الابتداء لم يلزم فيه التأجيل وبالنظر الى الانتهاء يضمن بالهلاك والاستهلاك (قوله حتى لم يجر فيه الربا) ولو لم يجعل القرض فى حكم الاعارة لكان مبادلة الشيء بجنسه نسئة فيكون ربا الفضل النقد على النسيئة

لايمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت فى الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لاوجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ✽ ولقائل ان يقول كان ينبغى ان يكون قضاء القرض يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة

ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى الذمة كما كان دينا فى ذمة المديون فتقاصا ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لايكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا مثله لان المثل على هذا التقدير ما ثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لايكون فرق بين قضاء الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل ويمكن ان يجاب بان ذلك طريق آخر فى قضاء الدين بقطع النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوصف بالاداء ولا بالقضاء بل بالمقاصد (قوله قلت قضاء الدين) الظاهر ان لفظة قضاء زائدة والله اعلم (قوله ولقائل ان يقول كان ينبغى ان يكون قضاء القرض يشبه بالاداء الى آخره) اجيب بان حقيقة القرض وهو تسليط المالك المستقرض على ما قطعه له من ماله استهلاكا مضمونا بالمثل ضمانا غير قابل للتوقيت يأبى ذلك لان العارية هى تمليك المنافع بغير عوض تمليكا لايقتضى ضمان ما تلف من العين حالة الاستعمال ولا يأبى قبول التوقيت فهو منافيها ولا شيء من المتنافيين مسلوك به مسلك الآخر وانما لم يجر فيه الربا وهو فضل مال لايقابله عوض فى معاوضة مال بمال لانه من باب التبرعات بالمنفعة كالعارية الا ان المقصود بالقرض لايتحقق مع بقاء العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقائها فاستدعى تمليك العين ليتحقق المقصود منه باستهلاكها بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية النقدين قرض فعلم بذلك ان معنى كون القرض مسلوكا به مسلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة وان اشتمل على تمليك العين تغليبا لجهة المقصود منه كالعارية لانه من باب المعاوضات كالصرف وحينئذ يكون رد المثل فيه ردا للمثل حقيقة وحكما لما مر فما وقع فى الهداية مخالف لما فى كتب الاصول من ان المؤدى فى القرض مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة

(حتى)

اى اداءه اى الدين المؤدى بمعنى الذى يراد اداؤه كما يكون فى الذمة من ثمن او اجرة او بدل كتابة او نحو ذلك ولو ترك لفظ قضاء لكان اولى (قوله تسليم مثله قضاء) اى محضا وهو ما لا يشبه الاداء

(قوله لانه ينفيه) لان العقل من حجج الله تعالى ولا يتناقض حججه قط اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قوله يشعر) اى قضاء الصوم بتقدير المضاف فى عبارة المصنف وليس بصواب

﴿ والقضاء انواع ايضا ﴾ اى ككون الاداء انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسمان قضاء (بمثل معقول) وهو ان يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) يعنى انه لا يدركه العقل لانه ينفيه (وما هو فى معنى الاداء كالصوم) اى كقضاء الصوم (للصوم) الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول (والفدية له) اى للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعنى الفدية وهى نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيوخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه

حتى لا يكون اداء بل قضاء فيكون قضاء محضا لا قضاء حقيقة واداء حكما لانتفاء تحقق بقاء العينية فيه حقيقة وحكما فتأمل (قوله والقضاء انواع ايضا) انواع القضاء سبعة ثلاثة فى حقوق الله تعالى واربعة فى حقوق العباد وبيان ذلك ان القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلاثة كما تحقق فى حقوق الله تحقق فى حقوق العباد ثم القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورود بان الثابت فى الذمة اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (قوله وهو ان يعقل فيه المماثلة) للفائت اى يدرك العقل مماثلة للفائت (قوله يعنى لا يدركه العقل الى آخره) يعنى لا يدرك العقل مماثلته للفائت لانه ينفيه ويحكم بعدم مماثلته له لان العقل من حجج الشرع ولهذا لا تتناقض اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قوله والفدية له) اى للصوم وكاحجاج الغير بماله (قوله اما صورة فظاهر) لان الصوم امساك والفدية اعطاء (قوله بالكف) اى عن شهوتى البطن والفرج نهارا مع النية (قوله والفدية تنقيص المال) اذ هى رفع جزء من المال على وجه مخصوص ولا مماثلة بين اتعاب النفس وتنقيص المال (قوله قال فخر الاسلام الى آخره) قال فخر الاسلام هذا مختصر بالاجماع يعنى يطيقونه مختصر من قوله لا يطيقونه كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا وفى تفسير الاجماع اقوال قيل نقلا عنه فى مبسوطه باجماع اهل التفسير وقال المصنف باجماع الفقهاء

لانه يلزم ان يكون كلا الصورتين عبارة عن الفائت فيكون كون قضائه صوما غير متعرض له فى الكلام مع انه محط الفائدة فى المقام ويمكن توجيهه بحمله على الاضافة البيانية (قوله بالكف عن مألوفها) اى شهوتى البطن والفرج (قوله معناه لا يطيقونه)

(قوله معنى انه لا يدركه العقل لانه ينفيه) اى لا يدرك مماثليه عقلنا القاصر لا ان مطلق العقل ينفيه قال فى شرح البديع بمثل غير معقول اى غير مدرك مما يليه بالعقل لعجزنا لا لانه مخالف للعقل فى نفس الامر لان العقل ايضا حجة من حجج الله سبحانه وتعالى وحججه لا تتناقض فلا يرد الشرع ما ينكره العقل (قوله هذا نظير القضاء بمثل غير معقول) ومثله قضاء الصلاة للصلاة وسقط شرف الوقت لانه ليس فى وسع المكلف الاتيان بهما خارجة قضاء مع كونهما فى الشرف مثل الاتيان بهما فى وقتهما اداء ولو لا سقوط شرف الوقت لما كانا مثلين لما ثبت ان من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله كذا فى شرح البديع (قوله معناه لا يطيقونه) يعضده قراءة من اظهر لا ومجيء حذفها

كما فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا كما ...
(قوله بل معنى الآية) وعلى المطيقين الذين الخ هذا الوجه هو المذكور في الكشاف وتفسير القاضي (قوله وجعل وان تصوموا الخ) الظاهر كون جعل على صيغة المجهول ... ١٧٦ ... لان القارئ ليس هو الجاعل اى وجعل على هذه القراءة ويمكن جعل القارئ جاعلا تجوزاً لجريانه في القراءة على مايقتضى ذلك فيكون على صيغة المعلوم كما هو المتبادر ثم ان ذلك غير مختص بقراءة لا يطيقونه باثبات لا بل يتأتى ايضاً على ما اختاره فخر الاسلام في قراءة الاثبات وكذا ماذكره بعده بقوله ويمكن ان يكون الخ فيندفع ماقاله الزاهدى من المحذور (قوله لا بمعنى الاخير) حتى يلزم ثبوت الخيرية في صورة ترك الصوم ايضا (قوله ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه) صحة العطف محل بحث لفظا ومعنى والظاهر ان يقال متعلقا بقوله لا يطيقونه (قوله وخاف ان يرفع الامام رأسه الخ) واما اذا علم انه يدرك الامام في الركوع فيأتى بتكبيرات العيد قائما في نحو تالله تفتؤ واما يبين الله لكم ان تضلوا فيحتمل ان يكون بتقدير كراهة ان تضلوا (ف)
(قوله لا بمعنى الاخير) اقول وذلك لعدم جواز ترك ماكتب علينا من الصيام ولكن لم لا يجوز ان يكون بمعناه على معنى انه بعد الكتابة خير لكم مما كان من تركه قبلها قولا بان الخطاب لتاركيه قبلها خاصة

كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا قال الامام الزاهدى هذا التأويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ يثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا خير لكم معطوفا على الكلام الاول وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص (وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل

واما المفسرون فلهم فيه اقاويل وقول بحمله الثاني بعدم نسخه وقيل بالاجماع اى بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد بدون حرف لا (قوله قال الامام الزاهدى الى آخره) قال الكرخي نسخت هذه الآية بالتي بعدها وكذا قال القتيبي وكذا روى عن سلمة بن الاكوع انه قال لما نزلت وعلى الذين يطيقونه الآية كان من اراد ان يفطر ويفتدى فعل حتى نزلت الآية بعدها فنسختها وروى الجماعة عن عطاء انه سمع ابن عباس يقول وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس ليست بمنسوخة وهى للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكانه كل يوم مسكينا وقول ابن عباس مقدم لانه مما لا يقال بالرأى بل عن سماع لانه مخالف لظاهر القرآن لانه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فجعله منفيا لا يقال عليه الا بسماع البتة وكثيرا مايضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم نحو تالله تفتؤ تذكر يوسف اى لا تفتؤ ويبين الله لكم ان تضلوا ورواسى ان تميد بكم اى لان لا تميد بكم ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا (قوله والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير) اى ليس في الصوم الخير وهو المقل لان الصوم مع المسلمين اخف فكان خيرا (قوله وخاف) اى من ادرك الامام

بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد فى الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذى يشبه بالاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام فى الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ فى الركوع

فى تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بالتكبير قائما فانه يكبر الى آخره اما اذا غلب على ظنه ادراكه فى الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلى للتكبير وتخرج المسئلة حينئذ من هذا الباب لانه يكون اداء فقط ويكبر برأى نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضى والمذكر الفائت يقضى قبل فراغ الامام بخلاف الفعل (**قوله** فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع) اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا فى التقرير فمن هذا قيل محل الخلاف ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع فيها واجب اما الاولى فلا يأتى به اتفاقا وفيه نظر وفى المحيط من فاته اول الصلاة مع الامام يكبر فى الحال لانه لا يمكنه التأخير الى آخر الصلاة لانه ليس محلا له ويكبر برأى نفسه لانه كالمنفرد والمسبوق انما لا يشتغل بقضاء ما سبق به اولا فيما يمكنه القضاء آخرا تحريا للموافقة مع الامام وهنا لا يمكنه القضاء آخرا لانه لو اخر افوته التكبير اصلا فيقضى للحال وان كانت يختل استماع القرآن لانه لا يفوت الاستماع اصلا بل يختل انتهى (**قوله** من غير ان يرفع يديه) لان الوضع على الركبتين فى الركوع سنة فى محله والرفع يكون سنة لا فى محله واذا رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقى من التكبير لانه ان اتى به فى الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا بادراكها فلا يكون محلا للتكبير اداء ولا قضاء (**قوله** فلان الركوع يشبه القيام) لاستواء النصف الاسفل لان الفارق بين القيام والقعود انتصاب الشق الاسفل وذلك موجود (**قوله** فلان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة) فلما اعطى للركوع حكم القيام شرعا فى حكم المسبوق حتى كان مدركا للركعة كان محلا للتكبير فى حقه فيأتى به احتياطا لشبهة الاداء ولهذا لو ادرك الامام قائما ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر فى الركوع لانه ليس لهذا الركوع حكم القيام وقيل يكبر والصحيح هو الاول ولو ركع الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر فى الركوع لانه ليس لركوعه حكم القيام ولا يعود الى القيام فيكبر قائما فى ظاهر الرواية لما فيه من رفض الركن وهو الركوع لما هو واجب وفى رواية النوادر يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه الاول فيعيده هكذا ذكره الكرخى وهو قياس ما لو تذكر فى الركوع انه لم يقنت فى الركوع لا يعود فى اظهر الروايتين وفى الاخرى يعود (**قوله** وقال ابو يوسف) اى فى رواية عنه

(قوله لانه لا يقدر على ١٧٧ اتيان مثلها) لانها لم تعرف قربة فى الركوع

(قوله كما لا يقرأ الخ) اى كما لا يقرأ المصلى مطلقا فى الركوع ولا يقنت فيه اذا فاتاه اما فوات القنوت فيتصور عنده فى المصلى مطلقا ولو مقتديا لانه يقرأوه عنده بل قد نقل عنه انه يتابع الامام فى الدعاء الذى بعد القنوت خلافا لمحمد رحمه الله فانه لا يتابعه فيه ولكن يؤمن فيه فقط واما فوات القراءة فانما يتصور عند ابى يوسف رحمه الله فى المنفرد او الامام خاصة اما لانه لا يقول بجوازها خلف الامام اقول صاحب الهداية ثم ان المقتدى لا يجوز له ان يقرأ خلف الامام عندنا او لانه يقول بجوازها مع الكراهة لما نقل فى بعض الشروح من كراهتها فى قولهما خلافا لمحمد وحينئذ فليس ضمير يقرأها عائدا الى من ادرك الامام فى الركوع اذ لا يتصور عند ابى يوسف ان يفوت القراءة المقتدى لان قراءته اما غير جائزة او مكروهة فليس من شانه ان يأتى بها فكيف يكون من شانه فواتها الا ان لا يكون بفواتها اياه فواتها اياه حقيقة بل فواتها اياه حكما بعد ادراك الامام فى حال قراءته التى هى قراءة له حكما

ولايقضت اذافاتاعنه (ووجوب الفدية) وهى نصف صاع لكل فرض (فى الصلاة للاحتياط) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية فى الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية فى الصلاة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ماثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية فى الصلاة لانها نظيره فى كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لايكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة تمحو بها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد فى الزيادات فى فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على

(**قوله** يحتمل ان يكون معلولا بالعجز الى آخره) فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فان كان هذا الحكم مشروعا فى الصلاة فقد تأدى والا فلا بأس به لانه يكون برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات فليست الفدية جائزة عن الصلاة قطعا ولهذا قال محمد فى الزيادات فى فداء الصلاة يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال فى اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره فى الصوم يجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما فى سائر الاحكام الثابتة به ولايقال لما كانت الصلاة مثل الصوم اواهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى لانا نقول لابد فى الدلالة من كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما سواء كان تأثيره فى الحكم معقولا كالايذاء فى التأفيف اوغير معقول كالجناية على الصوم فى ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلايمكن اثباته بالدلالة كما لايمكن بالقياس (**قوله** اعلم ان قوله) اى قول المصنف فى الكشف لاهنا لانه لم يذكر ذلك فى المتن وانما ذكره فى الكشف وكان الاولى ان يقول ولقائل ان يقول التعليل

(قوله وهو نصف صاع) قال فى الكشف نقلا عن المبسوط اذامات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلاة نصف صاع من حنطة اوصاع من غيرها وكان محمد بن مقاتل رحمه الله يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح (قوله بنص غير معقول) اى غير معقول المعنى (قوله فكيف اوجبتم الخ) ومن شرط القياس ان يكون حكم المقيس عليه معقولا (قوله للاحتياط) اى لا بالقياس (قوله وان لم يعقل) اى وان لم يتحقق كونه معقولا والافبين كونه معلولا بالعجز وكونه غير معقول تدافع ظاهر (قوله تمحو بها السيئة) كذا فى النسخ والصواب اسقاط قوله بها (قوله ولهذا قال محمد) اى لما كان الوجوب للاحتياط اذلو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس (قوله اعلم ان قوله الخ) الظاهر انه يريد قول المصنف فى الشرح وهذا الاشكال مما اورده القاآنى فى شرح المغنى ويمكن الجواب عنه بان بناء الحكم على المشتق ليس بنص فى الدلالة على العلية خصوصا على العلية شرعا المعتبرة فى القياس وانما المدار فيها هو الملايمة والتأثير كما يجئ فى بابه ان شاء الله تعالى وماقيل فى الجواب من ان كونه علة لوجوب الفدية فى الصوم لايقتضى كونه علة لوجوب الفدية فى الصلاة لانه موقوف على التعدى والتعدى فرع كونه معقولا ففيه اما اولا فلان منشأ (باحتمال) الاشكال هو بناء عدم كون وجوب الفدية فى الصلاة بالقياس على الشك فى كونه معلولا بالعجز على ماذكره القوم والمذكور فى هذا الجواب هو بناء ذلك على كونه علة قاصرة مع تسليم كونه معلولا بالعجز فيكون امرا آخر فلايفيد فى دفعه واما ثانيا فلان مؤدى ماذكر من تسليم كون العجز علة فى الاصل هو صحة الالحاق بطريق دلالة النص اذ لايشترط فيها كون المعنى فى الاصل معقولا كما صرح به صاحب الكشف فى عدة مواضع وكذا ماقيل من ان معنى النص يحتمل ان يكون عدم الاطاقة كما فسره البعض فيكون لبيان وجوب الفدية فى حق غير المطيق كالشيخ الفانى ومن بمعناه ويحتمل ان يكون الاطاقة ويكون النص لوجوب الفدية فى حق المطيق كما كان فى بدء الاسلام

فلا يكون المعنى معلوما قاطعا لان الكلام ههنا مع من جزم بكون ثبوت وجوب الفدية فى الصوم بالنص المذكور وان حذف لا متعين غاية الامر ان يكون الاشكال الزاميا على ان يؤدى ماذكر هو ان يكون وجوبها فى الصوم ايضا احتياطا لثبوت الشك على التقرير المذكور وليس كذلك (قوله دليل على عاية وصفه) الضمير اما الى المشتق او الى العجز وفى كل منهما

خزازة والصواب دليل على علية المشتق منه (قوله اى كما اوجبنا التصدق الخ) هذا لدفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه لان الحكم فى المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين او القيمة ليس كذلك ومعناه ان وجوب الفدية فى الصلاة للاحتياط بناء على احتمال التعليل نظير التصدق فى كونه واجبا للاحتياط بناء على احتمال الاصالة (قوله المعينة) اى التضحية (قوله بنذر الفقير) بان قال لله على ان اضحى هذه الشاة ثم انه لا فرق فى الحكم المذكور بين المعينة بنذر الفقير والمعينة بنذر الغنى كما صرح به فى كتب الفروع ثم ان كلام المصنف ينتظم ما اذا ترك الغنى الاضحية ومضت ايامها فان الواجب حينئذ ايضا تصدق القيمة فتخصيص الشارح رحمه الله صورة الشاة المعينة بالذكر

المشتق فى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه وهو الاطاقة (كالتصدق بالقيمة) اى كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او اشترائه

باحتمال العجز مشكل الخ وحاصل الاشكال ان بناء الحكم على المشتق دليل على علية وصفه وقد بنى وجوب الفدية على عدم الطاقة فى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اذ المراد ولا يطيقونه وهو العجز عن الصوم فيكون متعينا للعلية لا محتمل لها والجواب ان تقدير النفى غير متعين فى الآية وان قرئ به للقول بجرى القراءة المتواترة على ظاهر اثباتها وان ذلك كان مشروعا ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب الفدية فى الشيخ الفانى انما ثبت بالاجماع على ما مر واذا لم يتعين تقدير النفى لا يتعين ثبوته واذا لم يتعين ثبوته لا يتحقق علته واذا لم يتحقق علته كانت محتملة وهو المطلوب واذا جاز الاحتمال كان الاتيان بما ليس على العبد اولى واحوط من تركه ماعليه (**قوله** كالتصدق بالقيمة) هذا لدفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه لان الحكم فى المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولانه يكون قياسا تمثيليا وهو مهجور عندنا ومعناه وجوب الفدية فى الصلاة للاحتياط بناء على احتمال اصالته ويجوز ان يكون جواب اشكال آخر وهو ان يقال التقرب باراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيفوت بمضى ايام النحر لان مثله غير مشروع قربة للعبد فى غير ذلك الوقت وقد اوجبتم التصدق بالقيمة او بالعين بعد مضيها وماذاك الا اعتبار الخلف مقام الاصل بالرأى فى امر غير معقول المعنى وحاصل الجواب انا انما اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا وجابراً لما فوت من العبادة لا لكونه مثلا لها وخلفاً عنها حتى يلزم نصب الخلف بالرأى فيما لا يعقل (**قوله** بنذر الفقير الخ) انما قيد بالفقير لانه ليس عليه اضحية فاذا نذر بها وجبت واذا اشتراها بنية الاضحية تعينت للوجوب لانها بالشراء مع النية صارت

(قوله دليل على علية وصفه) اراد انه دليل على علية المشتق منه فيكون دليلا على ان وجوب الفدية معلول بالعجز قطعا فيشكل القول باحتمال معلوليته به وانت تعلم ان هذا انما يتم على القطع بان المعنى لا يطيقونه وهو ما عليه فخر الاسلام والا فالزاهدى على القطع بعدم تقدير لا واما نحن فالآية بالنسبة الينا يحتمل الامرين وان كان الراجح احدهما (قوله المعينة بنذر الفقير) اى المعينة للتضحية بنذره وانما قيد به لان الغنى ان لم يذبح حتى مضت ايام النحر فانه يتصدق بالقيمة لا بها حية

في تفسير كلامه ليس كما ينبغي (قوله او التصدق بعينها) حية ان لم تستهلك ظاهر عبارته يوهم دخول تلك الصورة ايضا تحت ارادة المصنف وليس بصحيح لعدم مساعدة عبارته لذلك (قوله لاحتمال كون التصدق بالعين الخ) لو قال لاحتمال كون التصدق ليشمل الكلام التصدق بالعين والقيمة لكان اولى والقصر على الاول مع كون الثاني اهم في المقام قصور لا يخفى (قوله لانها عبادة مالية) ولهذا شرط لوجوبها الغنى كما في الزكاة وصدقة الفطر (قوله نقل قربة التصدق) لو قال نقل القربة من التصدق كما في بعض الشروح لكان اظهر وفي التحقيق نقل القربة من تمليك العين او القيمة (قوله ليزول مافيها من اوساخ الذنوب والآثام) وذلك ان مال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الآثام بمنزلة الماء المستعمل كما يشير ١٨٠ اليه في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه الصلاة والسلام وعلى من التحق به عليه السلام نسبا لكرامتهم فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه ثم انه ليس في كلام الشارح رحمه الله مايصلح كونه مرجعا للضمير المجرور في فيها فليتأمل (قوله وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام) لو قال ليكون بغير واو ليتعين كونه تعليلا لقوله ليزول لكان اولى وتخلص كلامه عن ايهام خلاف المقصود (من)

بنية الاضحية ان استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم تستهلك (عند فوات ايام التضحية) بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول مافيها من اوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله تعالى من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله

واجبة كالمنذور بها اذ الشروع في السبب كالشروع في المسبب واما الغني الذي لم يضح ولم يشتر شيئا يتصدق بثمنها اشتراها او لا لانها واجبة عليه فاذا فات وقتها تصدق بالثمن اخراجا له عن العهدة كما في الجمعة اذا فاتت فانه يصلي الظهر وقول المصنف في المتن كالتصدق بالقيمة تحته فردان بينهما الشارح في جانب الاستهلاك وكان ينبغي ان يقول بعد قوله كالتصدق بالقيمة او العين كما قال غيره و بين الشارح ان ذلك عند عدم الاستهلاك (**قوله** لانها عبادة مالية) والمشروع المعهود في ذلك التصدق بالعين او بالقيمة كما في سائر التصدقات لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبها كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر نعمة اللسان باللسان وشكر المال بدفع البعض فاحتمل ان يكون الاصل هو التصق بالعين الا ان الشارع نقل قربة التصدق الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد وبازالة الدم وبازالة التمول عند ابي يوسف حتى اذا اضحى الموهوب له لا يرجع الواهب عند ابي يوسف ويرجع عند محمد (**قوله** ليزول مافيها) اي ما في العين وهو الشاة مثلا (**قوله** من اوساخ الذنوب والآثام) لان مال التصدق يصير نجسا من اوساخ الناس لكونه آلة لسقوط الواجب ولذا حرمت الصدقة على نبينا صلى الله عليه وسلم وعلى

(قوله ليزول مافيه من اوساخ الذنوب) زوالها باراقة الدم كزوالها باسالة الماء واصالته في الوضوء المنوى وانما زالت باراقته لما انها انتقلت اليه بعد استقرارها في الاضحية بناء على ان لمال الصدقة اشتمالا على خبث ذنوب المتصدق به وهو المراد باوساخ الذنوب والا فلا ذنوب لمالها واما قوله صلى الله عليه وسلم لتؤدن الحقوق الى اهلها يوم القيمة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء فلاعلام العباد بهذا القود انه لا يضيع الحقوق ويقتص حق المظلوم من الظالم وان كانت الشاة غير مكلفة لكونه فعالا لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون فان قلت كيف جعلت نفس الصدقات اوساخا في قوله صلى الله عليه وسلم ان هذه الصدقات انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد قلت على المجاز مبالغة في تنفير آله عنها والا فهي محل الخبث المسمى بالاوساخ لكونه بمثابتها

(قوله لكن سقط ذلك الاحتمال الخ) يعنى ان ماذكرنا محتمل ثابت بالرأى ويحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق فى معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية (قوله عملنا بالاصل) واوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة اولم يعين شيئا (قوله احتياطا) فى باب العبادة واخذا بالمحتمل لاعملا بالقياس فيما لايعقل معناه (قوله لم ينتقل الى التضحية) حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشىء لم يجزله قضاء مافاته من الاضحية فى العام الماضى مع قدرته على المثل الكامل من عنده قربة لشرعية التضحية بطريق النقل فى هذه الايام (قوله لانه لما احتمل جهة اصالته الخ) ولوكان وجوب التصدق بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم الى الاراقة التى هى مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم تسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذى هو مثل الفائت من كل وجه (قوله عدة الآئسة) هى التى بلغت سن الاياس وهو خمسة وخمسون سنة ولم تحض (قوله فتى حاضت تعتد بالحيض) اذا اعتدت بالاشهر ثم رأت الدم انتقض مامضى من عدتها ووجب عليها ان تستأنف العدة بالحيض

تعالى فى هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلاة ليكون اول متناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال فى هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اى باحتمال كون الاراقة اصلا * فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته * قلت لا نسلم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآئسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فتى حاضت تعتد بالحيض (ومنها) اى من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء فى حقوق العباد (ضمان المغصوب بالمثل) يعنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى (وهو السابق) اى الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة فى المثلى مع القدرة على المثل الكامل لايجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق فى الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة

من تعلق به نسبا وهذا لان المال لما صار آلة لسقوط الواجب تسرى اليه الذنوب والى هذا الاشارة بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فنقل الشارع القربة الى التضحية لتزول الآثام بالدماء النجسة ليصير اللحم طيبا طاهرا صالحا لضيافة الكريم بخلاف التصدق بالعين فان اللحم يتنجس لان القربة حينئذ محل الاوساخ والذنوب كالماء المستعمل فانه يصير نجسا باقامة القربة (**قوله** لكن سقط ذلك الاحتمال) وهو التصدق بالعين لانه ثابت بالرأى فلا يعتبر فى مقابلة النصوص (**قوله** عملنا بالاصل) اى المحتمل وهو التصدق بالعين (**قوله** واذا جاء العام القابل الخ) يعنى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشىء لم يجزله قضاء مافاته من الاضحية فى العام الماضى مع قدرته على المثل لكون التضحية مشروعا حقا له فعرفنا ان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة اذ لوكان بطريق الخلافة لعاد الحكم الى الاصل المنصوص عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم الفدية (**قوله** لم يبطل بالشك) فانه لما دار بين ان يكون اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة وبين ان لا يكون اصلا فيبطل بها وقد حكم بها بكونه اصلا فلا يبطل بالشك كما ان الاراقة فى الوقت لما احتملت ان تكون اصلا وان لا تكون لاحتمال اصالة التصدق فلا تبطل بالشك لكونها منصوصا عليها (**قوله** فلا يمكن اعتباره) فى مقابلة المنصوص ولا بعد فواته (**قوله** قلت لا نسلم لزوم النسخ الخ) اجيب ايضا بان الانتقال من التصدق الى الاراقة يعارض الضيافة فلا يمتنع بقاء احتمال اصالة التصدق

يجبر المالك على القيمة ضرورة (اوبالقيمة) اى ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل اوكان له مثل وانقطع بان لايوجد فى الاسواق قضاء قاصر ولواخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله اوبالقيمة لكان انسب * فان قلت هذا التقسيم يتحقق فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلاة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنالك * قلت الثابت فى الذمة اصل الصلاة لاالصلاة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة اومنفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل منه (وضمان النفس والاطراف بالمال) فى حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لاتعقل بين الآدمى والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانها بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا فى حالة الخطأ لانه لوكان الجناية عمدا واحتمل القصاص لايضمن لانه بمثل له صورة ومعنى وكان هو السابق (واداء القيمة) هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل فى عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لامحالة فكان ينبغى ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء

(**قوله** ولواخر قوله وهو السابق عن قوله اوبالقيمة لكان انسب) وجه كونه انسب ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلى فى الاعيان المضمونة المثل اوالقيمة ورد العين مخلص عنه ولهذا يصح الابراء عن الضمان والكفالة حال قيام العين مع انهما غير جائزين عن العين فاذا كان تأخير قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب ولعل المصنف اختار مذهب بعض المشايخ من ان الموجب الاصلى فى الاعيان المضمونة رد العين واداء المثل والقيمة مخلص فيكون الانسب ذكر وهو السابق عقيب قوله بالمثل (**قوله** بخلاف القياس) المراد القياس العقلى لان احكام الشرع تارة يوافقها العقل بمعنى انه يدركها وتارة لايوافقها بمعنى انه لايدركها وليس المراد بالقياس الشرعى الذى هو الحاق فرع باصل بعلة (**قوله** واحتمل القصاص) فان لم يحتمل القصاص لعدم امكان المماثلة كقطع اللسان والذكر الا الحشفه وقلع العين بان قورت او انخسفت لا ان كانت قائمة وذهب ضوءها وحلق الشعر اذا لم ينبت وكسر العظم الا السن وبعض

(قوله ولواخر المصنف قوله وهو السابق الخ) بان يقول والاول هو السابق (قوله لكان انسب) ليتعين المسبوق ولايكون ظاهر الكلام موهما لكون ضمان المغصوب بالمثل سابقا على رد العين ايضا وتفسير كلامه بالسابق على القاصر عناية لايخفى لانه غير سابق (قوله فان قلت هذا التقسيم الخ) اى تقسيم القضاء الى الكامل والقاصر (قوله لاالصلاة بوصف الجماعة) لانه لايصير بعد الفوات دينا فى الذمة بالاجماع حتى يلزم فى القضاء كذا فى الكشف (قوله لانه مالك والمال مملوك) والمالكية سمة القدرة ١٨٢ والمملوكية سمة العجز فلا يتماثلان (قوله بخلاف القياس ليس المراد بالقياس) فى مثل هذا المقام القياس الشرعى فليتنبه له (قوله قيدنا بقولنا فى حالة الخطأ لانه لوكان الخ) هذا التقييد لايفيد ههنا شيئا لان ضمان النفس والاطراف بالمال لايكون الا فى حالة الخطأ بل المصنف رح انما قيد الضمان المذكور بقوله بالمال ليكون الكلام مختصا بحالة الخطأ فما ذكره الشارح ليس الا فائدة تقييد المصنف رح لاتقييد نفسه لايقال ان كلام المصنف يعم الصلح بالمال عن دم العمد فيكون تقييد الشارح رح بحالة الخطأ للاحتراز عن ذلك وان كان غيره من صور الجناية عمدا خارجا عنه بتقييد المصنف رح لانا نقول لايلايم ذلك اطلاق قوله لانه لوكان الجناية عمدا (قوله لايضمن) اى بالمال بل يجب القصاص لان القصاص مثل للجناية ولاتعذر فى ايجابه ههنا كما تعذر فى صورة الخطأ لكون (الشجاج) الخاطىء معذورا ثم ان المراد بقوله لايضمن هو عدم الحكم بوجوب الضمان من جانب الشرع كما فى صورة الخطأ فلا يرد عليه الصلح عن دم العمد بالمال (قوله لان تسليم القيمة قضاء لامحالة) وان كان فيه شبهة الاداء

(قوله لكان انسب) اقول لو آخره لفهم عوده هو الى قسم القضاء بمثل معقول مطلقا فلم يستفد الاسبقه على اخويه ولم يستفد

(قوله اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الادافيه) واما كونه قضاء فظاهر لايحتاج الى مزيد بيان (قوله خلافا للشافعي (فالواجب عنده في تلك الصورة مهر المثل (قوله كتسمية ثوب او دابة) تمثيل للجهالة في الجنس ولذا كان الواجب عند ذكرهما مهر المثل (قوله فيما بني على المساهحة كالنكاح) لعدم مبالاة العاقدين فيه بالقليل والكثير عادة (قوله اما كونها قضاء) الظاهر ان الضمير للقيمة وفيه ما فيه (قوله ولا تعيين الا بالتقويم) ليعرف الوسط من الاعلى والادنى (قوله وانما لايجبر الزوج وقد وقع في بعض النسخ وانما يخير الزوج فهو من التخيير (قوله فصارت قيمته) اي تسليم قيمته (قوله فكيف صحت) بل عدم الصحة مع جهالة العبد اولى (قوله لاختلافها باختلاف المقومين) فكان كانه قال على عبد او دراهم

اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه (فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه) صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فتحتمل فيما بني على المساهحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لايمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى (حتى تجبر على القبول) اى قبول قيمته (كما لو اتاها بالمسمى) اى بعبد وسط تجبر على قبوله وانما يخير الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعبد احد الشيئين فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد * فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا * قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت

الشجاج كالهاشمة والمنقلة والآمة وقطع بعض الشفة يجب الدية لا القصاص (**قوله** لان جهالته جهالة في الوصف) وهو كونه حبشيا او سودانيا او هنديا واما الجنس فلا جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف ما لو قال على مرقوق فان الجهالة تكون في الجنس لانه يشمل الذكر والانثى (**قوله** كتسمية ثوب او دابة) تمثيل للجهالة في الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحرير والقطن والجهالة في جنس الثوب اذ الثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة يشمل الفرس والحمار والقراد والنمل (**قوله** فتحتمل فيما بني على المساهحة كالنكاح) دون البيع وذلك لان المهر في النكاح مقابل بما ليس بمال فلا يكون عوضا من حيث المالية بل يكون صلة مبتدأ فلا تجري فيه المنازعة عادة بل تجري فيه المساهلة والمساهحة بخلاف البيع فان المالية فيه مقصودة وانها تختلف باختلاف الوصف فجهالته توقع في المنازعة (**قوله** فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه) مزاحما للمسمى ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنها (**قوله** حتى يجبر بالرفع) لان حتى هنا ابتدائية لا للغاية كقولهم مرض فلان حتى لا يرجونه (**قوله** وانما لايجبر الزوج الخ) جواب سؤال بان يقال ينبغي على ما ذكرتم ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه لان العلم يثبت القدرة على التسليم وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره لان الجهالة تثبت العجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج نظرا الى شبهة الاداء في القيمة فايهما ادى يجبر المرأة

ما ذكره الشارح من عدم جبر المغصوب منه على القبول لو اديت اليه القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل فتأمل (قوله ولا تعيين الا بالتقويم) لانه الموصل الى معرفة عبد المتوسط القيمة الواجب دفعه

لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها (وعن هذا) اى ولاجل ان الكامل سابق على القاصر (قال ابو حنيفة رحمه الله فى القطع ثم القتل) اى اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده (عمدا الولى فعلهما) اى يتخير الولى ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده (وخالفاه فى الاول) اى قال صاحباه لا يقطع الولى بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين اومن شخص عمدين اوخطأين او احدهما عمدا والآخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر اومن شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا واما اذا كانا خطأين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون موجبا

على القبول (قوله لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها) اى القيمة فكانت مبنية على تسمية شئ معلوم ابتداء اقتضاء بخلافها اذا كانت مسماة فى العقد فان ثبوتها اذن يكون قصديا وهى مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين فتكون مفسدة كما لو قال على عبد اودراهم وكم من شئ يغتفر ضمنا لا قصدا (قوله قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة) يعنى بها اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا وفيه تسامح فان القيد الثالث وهو العمد انما ذكره المصنف فكيف يضيفه الشارح الى نفسه ويمكن ان يقال اضاف بطريق التغليب والحاصل ان القطع والقتل اما ان يصدرا عن شخص واحد اوشخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين اوعمدين اواحدهما عمد والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكونا القتل قبل البراء اوبعده (قوله فهما جنايتان سواء صدرا من شخص اومن شخصين الخ) ففى العمدين القصاص فيهما وفى الخطائين الدية فيهما وفى المختلف الدية فى الخطأ والقصاص فى العمد فان كان القطع خطأ والقتل عمدا ففى اليد نصف الدية وفى النفس القصاص وان كان بالعكس ففى اليد القصاص وفى النفس الدية (قوله وكذا الخ) اى يكونان جنايتين اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر فانه يقتص منهما وهذا محترز القيد الاول (قوله اومن شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا) ويجب فى العمد القصاص وفى الخطأ الدية كما ذكرنا وهذا محترز قيد العمد (قوله واما اذا كان خطأين) وهو ايضا محترز قيد العمد ويكفى فيهما دية واحدة لدخول دية اليد فى دية النفس والحاصل ان هنا ستة مسائل عند اتحاد الجانى وستة عند تعدده فلا تدخل الا فى الخطأين فانهما يتداخلان فتجب دية واحدة ان لم يتخلل برؤه وان تخلل فلا تداخل فيجب فى اليد النصف وفى النفس الدية الكاملة (قوله لهما ان القطع الخ) قطع

(قوله اى يتخير الولى ان شاء الخ) تفسير لا يطابق المفسر اذ لا دلالة فيه على ان للولى قتله بغير قطع ان شاء الا ان يقال يدل عليه عبارة المصنف بالاولوية ويكون التفسير المذكور اخذا بالحاصل

(قوله اى لاجل ان الكامل سابق على القاصر) اى لمجرد هذا لا لاجل ان القضاء الكامل سابق على القضاء القاصر لان مسئلة القطع ثم القتل عمدا ليس فيها قضاء شئ اصلا كما لا يخفى لكنه اوردها باستطراد المناسبتها ما نحن فيه ثم ان مراد الشارح بالكامل السابق على القاصر المثل الكامل السابق على المثل القاصر بقرينة تقريره الآتى

(قوله موضوع عنا) اى ساقط من وضع عنه الجناية اسقطها ثم انه مما يجب التنبيه له فى هذا المقام ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء فى شئ وهو ظاهر لكنه انما اوردها استطرادا من حيث انها داخلة تحت قوله وهو السابق كذا فى شرح المغنى للقاآنى (قوله انما يظهر وقت القضاء بها) اى بالقيمة وفيه اشارة الى ان المراد بيوم الخصومة هو تمام يوم الخصومة باتصالها بالقضاء (قوله التحق بما لا مثل له) اى فى وجوب اعتبار القيمة (قوله فيعتبر قيمته يوم الغصب) لان الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل وذلك هو الغصب (قوله والجامع الخ) يعنى بين ما لا مثل له وما انقطع مثله حتى يلحق احدهما بالآخر

اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه فى موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفى القتل بغير القطع مراعاة المساواة فى المعنى وهو الاهلاك وفى القطع مع القتل مراعاة المساواة فى صورة الفعل ايضا فيتخير الولى بينهما بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا * فان قلت كان ينبغى ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابى حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل * قلت يتعين عليه القطع والقتل الا ان للولى ان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له فكماله ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقى (ولا يضمن المثلى) اى على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة فى باب ضمان العدوان لا يضمن ماله مثل (بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة) لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابى يوسف لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم

الجانى يد المجنى عليه انما يكون قطعا حقيقة اذا ظهر عدم سرايته الى القتل اما اذا سرى اليه فصار قتلا لا قطعا وقد حقق القتل ههنا موجب القطع وهو السراية الى القتل وقد دخل موجبه فى موجب القتل فكان جناية واحدة وفى عبارة الشارح حزازة والاولى عود الضمير فى افضى الى القطع هذا ولا يخفى ظهور قول الامام فتأمل (قوله لان الخطأ موضوع عنا) يعنى ان صورة القتل والاثم فى الخطأ موضوعان عنا من الشارع كرما منه لان حكمه مشروع واما قولهم المراد برفع الخطأ رفع الحكم فمرادهم حكم الآخرة وهو الاثم لا حكم الدنيا * واعلم ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذى وجب به الاداء والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء وهو ظاهر فيكون من الاداء لا القضاء وانما اوردها استطرادا من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصار الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل (قوله الا يوم الخصومة) استثناء من قوله لا يضمن (قوله لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها) لان القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر مشروعا الا بالقضاء (قوله وعند ابى يوسف الخ) حاصله انه قاس ماله مثل على ما لا مثل له وهو قياس

(قوله وفى القتل بغير القطع مراعاة المساواة فى المعنى وهو الاهلاك) لا يخفى ان هذه المساواة المعنوية انما هى فى الجملة والا ففى هذا اهلاك غير مسبوق بايلام القطع وفى ذلك اهلاك مسبوق به (قوله فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقى) لا يشكل هذا بمسئلة القتل العمد حيث وجب فيه القود عينا عندنا لانه هو المثل صورة ومعنى فيكون سابقا على الدية المماثلة ومع هذا لم يجز للولى الاقتصار عليها كما جاز له الاقتصار على القتل ههنا لانها غير داخلة فيما وجب له وهو القود عينا فلو استوفاها لكان استيفاؤها تبديلا محضا وذا لا يجوز

(قوله وقت سبب وجوب القيمة) المراد بالسبب هو الغصب (قوله كونه وقت وجوب السبب) كذا فى اكثر النسخ والصواب وجود السبب (قوله وعند محمد رحمه الله يعتبر قيمته يوم الانقطاع) اى انقطاع المثل وليس المراد به ان لا يوجد اصلا فى موضع من المواضع ولا ان لا يوجد فى هذا الموضع خاصة بل المراد به على ماذكره الفقيه ابو بكر البلخى ان لا يوجد فى السوق الذى يباع فيه وان كان يوجد فى البيوت كذا فى النهاية (قوله لا تضمن قيمتها) لا يذهب عليك انه الحاق مفيد (قوله وعند الشافعى رحمه الله تضمن بهما) اى باتلاف منافع الحر واتلاف منافع العبد على ماينفهم من سياق الكلام ولو اجرى على ظاهره لكان الاستدراك ﴿١٨٦﴾ المذكور مستدركا كما لا يخفى

الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة فى الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد رحمه الله يعتبر قيمته وقت الانقطاع لان العجز عن اداء الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضى فيكون وجوبها فى ذلك اليوم قيد بالمثلى لان مالا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا (وقلنا جميعا المنافع) سواء كانت لحر او لعبد (لا تضمن) قيمتها (بالاتلاف) اى بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعى رحمه الله تضمن بهما لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا فى صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف فى غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف فى زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات يد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالخانات فانها تقوم بمنافعها وشرعا حتى

مع الفارق كما قرر فى الشرح (قوله وعند محمد رحمه الله يوم الانقطاع) لان القاصر لا يصير مشروعا الا بالعجز ولا عجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير مشروعا الا بالانقطاع (قوله قيد بالاتلاف الخ) حاصله ان الخلاف فى مسئلة غصب المنافع ليس بناء على الاصل

(قوله باتلاف منافع الحر) كما لو استسخره (قوله ولا يضمن منافعه) فى قول كما فى الكشف ولا بد من ذكره حتى يظهر التوفيق بينه وبين ماسيجئ من ان الخلاف ثابت فى صورة الغصب لان حبس الحر من باب غصب المنافع على ماصرحوا به وذلك بحمله على قوله الآخر (قوله بخلاف العبد وحبسه) الاظهر بخلاف حبس العبد (قوله لان الخلاف فى غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق) ظاهره يوهم ان يكون الخلاف فى الاتلاف بناء على ذلك وليس كذلك كما صرح به نفسه فيما سيجئ من ان

هذه المسئلة ليست بمتفرعة على كون الكامل سابقا على القاصر بل على ان ضمان العدوان يعتمد (المذكور) المماثلة الكاملة او القاصرة فبين كلاميه تدافع (قوله لتحقق الغصب فيها) لان الغصب عنده ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك فى الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين (قوله لعدم تحققه فيها) اذ لا يتصور الازالة فى الزوائد لحدوثها فى يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هى زوائد تحدث فى العين شيئا فشيئا (قوله له) اى للشافعى فى مسئلة الاتلاف المذكورة فى المتن (قوله عرفا كالخانات) فانها انما تقوم بمنافعها

(قوله لان الخلاف فى غصب المنافع الخ) يقتضى انه لو قال بالغصب بدل قوله بالاتلاف لفهم ان الخلاف فى صورة الغصب مبنى على ان المثل الكامل هو السابق وهو مدافع لقطعه فيما سيجئ بعدم كون قلنا عطفا على ماهو

صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الآدمى كالاعيان وورد العقد عليها فى الاجارة وذا دليل على انها مال اذ العقد لايجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشئ عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لاتبقى وقتين فلاتكون مالا * فان قلت المنفعة

المذكور بل بناء على الاختلاف فى زوائد المغصوب فانها ليست مضمونة على الغاصب عندنا الا بالتعدى او بالمنع بعد الطلب لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور الازالة فى الزوائد بحدوثها فى يد الغاصب فكذا المنافع اذ هى زوائد تحدث فى العين شيئا فشيئا وعنده هى مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد تحقق ذلك فى الزوائد فكذا المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين واما الخلاف فى الاتلاف فبناء على الاصل الذى سنذكره لا على اثبات اليد وازالتها ولقائل ان يقول لانسلم ان تقييده بالاتلاف احتراز عن غصب المنافع بل هى مندرجة فيه لان المراد بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا بالاستيفاء او حكميا بالتعطيل ولا نسلم عدم ابتنائها على الاصل المفرع عليه ذلك الذى لم يذكره المصنف وهو ان مالا يعقل له مثل لايضمن كما سنذكره قريبا فتأمله تفهمه (**قوله** ولا مماثلة بين العين والمنفعة) لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لامحالة وغير المحرز غير متقوم فالمنفعة ليست بمتقومة فلايكون مثلا للمتقوم ومالايكون مثلا لشئ لايقضى به الا بنص فى ذلك ولا نص فى ذلك فلا قضاء وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر لانه مبنى على ان البقاء عرض ولا يجوز قيام العرض بالعرض وكل من المتقدمتين ممنوع ولكن سلم فانعدم الاعيان فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فيكون بقاء الاعراض ايضا ضروريا اللهم الا ان يخص الحكم ببقاء الاعراض المتصرفة كالمنافع وايضا للخصم ان يقول التقوم باعتبار المالكية واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لابنفس الاموال (**قوله** والمالية للشئ عبارة عن صيانته الخ) جواب عن قوله انها اموال وحاصله انا لانسلم انها اموال لان مالية الشئ بالتمول وهو عبارة عن ادخاره لوقت الحاجة لاعن الانتفاع باتلافه لان مثل الاكل لايسمى تمولا والمنفعة عرض لايبقى ومالايبقى لايكون متمولا ومالايكون متمولا لايكون مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فباعتبار قيام العين مقامها على ان الاجارة وردت بالنص على خلاف القياس ولايصح القياس عليها واما تقومها فى عقد النكاح وغيره من العقود فباعتبار التراضى الثابت بالنص بدليل

فى الكشف واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجرات والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء جملة متفرقة لابتغاء الربح كما يشترى جملة ويبيع متفرقا (قوله وذا دليل على انها مال) اى مال متقوم على ماهو المدعى (قوله لايجعل غير المال مالا) ولا غير المتقوم متقوما (قوله مقدر بالمثل) لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله ولا مماثلة بين العين والمنفعة) يعنى ان المنافع وان كانت اموالا متقومة فهى دون الاعيان فى المالية فلا تضمن بالاعيان كما لا يضمن الدين بالعين والردى بالجيد وهذا لان المنفعة تقوم بالعين والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظاهر (قوله والمالية للشئ الخ) هذه طريقة اخرى لعلمائنا فى نفى المماثلة بين المنفعة والعين وعبارة الكشف ههنا ان صفة المالية للشئ بالتمول والتمول عبارة عن صيانة الشئ الخ فليتأمل (قوله فلاتكون مالا) فضلا عن التقوم متفرع على ان المثل الكامل هو السابق اللهم الا ان يكون مراده انه لوقال ذلك لفهم ما ذكر بالنظر الى الظاهر لما سيصرح به من ان الظاهر عطفه عليه وليس كذلك

(قوله قلنا هذا الاحراز ضمنی لاقصدی) ای واعتبار الاحراز الضمنی فی اثبات التقوم ممنوع وما ذکره بقوله الا یری سند المنع (قوله لکنه لیس بمتقوم) الغرض من ذکر مسئلة الحشیش ههنا الاستدلال بعدم وجوب الضمان باتلافه علی عدم اعتبار الاحراز الضمنی فی التقوم فالمناسب له ان یقول الا یری ان الحشیش النابت فی ارض مملوکة لایجب الضمان باتلافه وان کان محرزا ضمنا تبعا

لاحراز الارض ولو حصل التقوم بالاحراز الضمنی لما کان لعدم وجوب الضمان فیه معنی والشارح عکس الکلام فاختل المرام (قوله لکونه لیس بمال) تعلیل لعدم وجوب الضمان بالاتلاف حاصله یرجع الی الاستدلال بانتفاء اللازم علی انتفاء الملزوم لان التقوم یستلزم المالیة عند ابی حنیفة رحمه الله فلو قال لکنه لیس بمتقوم لکونه لیس بمال بدلیل انه لایجب الضمان باتلافه لکان الکلام اظهر فی افادة المرام ثم ان المقصود یتم بدون ذکر هذا التعلیل فلو اسقطه من الکلام کما فی الکشف لکان اصوب ووجه الاستدلال حینئذ مستغن عن البیان (قوله فالعقد ورد علی العین لا المنفعة) جواب عن استدلال الشافعیة علی ان المنافع اموال متقومة بورود العقد علیها فی الاجارة لکن الانسب تبدیل الفاء بالواو (قوله ثم ینتقل العقد علی المنفعة) (لا) الظاهر تبدیل علی بالی (قوله جاریة مشترکة) ای بین الواطیء وبین غیره (قوله نصف العقر) هو مهر المثل وقیل هو مقدار اجرة الوطیء کذا فی الدرر وفی المغرب العقر صداق المرأة اذا وطئت بشبهة (قوله منافع البضع المباضعة) المباشرة والبضع اسم منها بمعنی الجماع وقد کنی به عن الفرج کذا فی المغرب (قوله عند الدخول) ای فی الملك

محرزة باحراز ماقامت هی به * قلنا هذا الاحراز ضمنی لاقصدی الا یری ان الحشیش النابت فی ارض مملوکة وان کان محرزا تبعا للارض لکنه لیس بمتقوم بدلیل انه لایجب الضمان باتلافه لکونه لیس بمال فالعقد ورد علی العین لا المنفعة حتی لوقال آجرتك منافع هذه الدار سنة بکذا لایجوز ولابد ان یقول آجرتك هذه الدار ثم ینتقل العقد علی المنفعة شیئا فشیئا ولئن سلم انه وارد علی المنفعة لکنه ثبت بخلاف القیاس بالنص فلا یقاس علیه غیره * فان قلت ثبت التقوم للمنفعة فی غیر العقد کما فی وطیء جاریة مشترکة یجب علیه نصف العقر * قلنا منافع البضع التحقت بالاعیان عند الدخول فیکون الضمان بمقابلة العین

وقوعها فی بعضها غیر مقابلة بمال کما فی الخلع والصلح عن دم العمد (قوله قلنا هذا احراز ضمنی الخ) جواب تسلیمی فکان الاولی المنع ثم التسلیم بان یقول لا اسلم انها محرزة باحراز ماقامت به لان صفة الاحراز للشیء انما یثبت بعد الوجود وقد بینا ان بعد الوجود لایبقی وقبل الوجود لایمکن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها یکون احرازا لها لکن ذلك یوجب کونها محرزة للغاصب لان العین محرزة بحرزه لا للمغصوب منه لکن انما یکون مضمونا ان لو کان للاحراز الضمنی اعتبار فی اثبات صفة التقوم وهو ممنوع فثبت ان المنافع لیست بمال فضلا عن التقوم والعین مال متقوم ومالا یکون متقوما لا یکون مثلا للمتقوم لایقال ان لم یکن بین العین والمنفعة مماثلة فبین المتقوم والمنفعة مماثلة فیتضمن احدیهما بالاخری لانا نقول ذلك غیر جائز اجماعا فان الحجر المبنیة علی تقطیع واحد وتوجر باجرة واحدة لاتضمن منفعة احدی الحجر بالاخری مع وجود المماثلة بینهما اجماعا علی ان مشایخنا قالوا ان الغصب والاتلاف لایتحقق فی المنفعة فان المعدوم لیس بشیء فلا یتحقق فیه فعل حتی یقال انه غصب او اتلاف واذا لم یجب الضمان لتعذر ایجاب المثل کان ذلك لضرورة ثابتة فی حقنا وهو انا لانقدر علی القضاء بالمثل وذلك مستقیم مع ان حق المظلوم لایهدر بل یتأخر الی الآخرة ولو اوجبنا الزیادة علی القدر المتلف لصارت هدرا فی حق المتلف فیبطل حقه عنها اصلا فکان ماقلنا اعدل من هذا الوجه لایقال

(قوله يعني من قتل من عليه القصاص) من الثاني مفعول بقتل وبه يظهر ان المصدر في عبارة المصنف مضاف الى المفعول (قوله لا يضمن لمن له القصاص الدية) اى لا يضمن قاتل القاتل الدية لولى المقتول وانما قيد بكونه بقوله له القصاص لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمدا كذا في الكافي للحاكم الشهيد ثم انه كما لا يضمن الدية لا يضمن القود وانما اقتصر في الذكر على الاول بخلاف الشافعي فيه بخلاف الثاني وكون هذه المسئلة ايضا مقول قول قلنا يشعر باختصاص الحكم المذكور باصحابنا وان امكن توجيهه باعتبار تركب الحكم المذكور من عدم وجوب القود وعدم وجوب الدية فان المركب منهما مخصوص بنا لا محالة (قوله ويضمن عند ﴿١٨٩﴾ الشافعي رحمه الله) هذا هو الذي يدل عليه كلام فخر الاسلام والذى ذكره صاحب الكشف ناقلا عن التهذيب والاسرار يدل على ان الاجنبي لا يضمن عنده شيئا لولى القصاص كما هو مذهبنا (قوله وذا دليل على ماليته) فيه ان المدعى التقوم ولا يستلزم المالية اتفاقا فلا يفيد والاظهر ما في الكشف من ان القصاص ملك متقوم للولى وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ انتهى وذلك ان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابى حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله (قوله ولنا ان ملك القصاص الخ) لو قال ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى كما في الكشف لكان الكلام اوضح واظهر في بيان تفريع المسئلة على ما سبق (قوله فلا يكون مالا) فيه ايضا ان عدم التقوم لا يستلزم عدم المالية ولو عكس الكلام لكان له وجه (قوله وانما شرعت الدية الخ) شروع في الجواب عن الخطأ الذى هو المقيس عليه للخصم (قوله وليس قلنا معطوفا الخ) كذا في شرح الاكملى

حكما (والقصاص) اى وقلنا القصاص (لا يضمن بقتل القاتل) يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي رحمه الله لان القصاص ملك متقوم للولى لان النفس تضمن بالمال حالة الخطأ وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال

يجب ان يسقط اعتبار هذا التفاوت دفعا للظلم وزجرا للظالم عن اتلاف اموال الناس لانا قد اوجبنا للزجر عن ذلك التعزير والحبس وهو كاف هذا ويستثنى ارض الصبي او الوقف فانه لو غصبها او سكنها يجب اجر المثل كذا في الخلاصة ﴿قوله لا يضمن بقتل القاتل﴾ هذا من اضافة المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن انسان بقتله القاتل ويجوز ان يقرأ مبنيا للمفعول والنائب عن الفاعل ضمير القود والعوض (قوله ويضمن عند الشافعي رحمه الله) اى في قول وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا (قوله فلا يكون مالا فلا يضمن) هذا بالنسبة الى ولى المقتول الاول واما اولياء القاتل الذى هو المقتول الثاني فلهم ان يقتصوا من قاتله والذى يدل على ذلك ما قاله البزازى فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولى لا يثبت الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسبيجابي والحاكم الشهيد في كافيه (قوله وانما شرعت الدية بالنص حالة الخطأ على خلاف القياس) قد تقدم ان المراد القياس العقلى

(قوله وذا دليل على ماليته) لقائل ان يقول لا نسلم ان ضمان النفس بالمال في صورة الخطأ دليل على مالية القصاص وانما هو دليل على ماليتها

(قوله ويضمنان عند الشافعي رحمه الله مهر المثل) يعني للزوج (قوله فلا يضمن) اي بالمال لعدم المماثلة بينهما وضمان العدوان مقدر بالمثل (قوله والتقوم بالمال في حال الثبوت الخ) جواب عن سؤال عسى يرد عليه بان ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد فاجاب بانا لا نسلم ان المال يجب بمقابلة ملك النكاح بل بمقابلة المملوك وهو البضع ولا يلزم من تقومه تقوم الملك كذا في شرح المغني للقاآني لكن جعله جوابا عما استدل به الشافعي رحمه الله من ان ملك النكاح متقوم ثبوتا فتقوم زوالا كافي الكشف اظهر كما لا يخفى (قوله له خطر كخطر النفوس) لحصول النسل منه قال في الكشف واما الملك الوارد عليه فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض (قوله واما عند الزوال فلا يتقوم) لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء واطلاقه فلا كذا في اصول فخر الاسلام وشروحه واوضح منه ما في الهداية وشروحه

ابو حنيفة رحمه الله لانه متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي رحمه الله مهر المثل لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا وانا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يتملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم

لا الشرعي وهكذا في كل موضع يقال فيه انه على خلاف القياس (**قوله** حيث لم يبين المتفرع عليه) وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه ذلك ولك ان تقول لا نسلم انه غير مذكور لان قوله ولا يضمن المثلي الخ مضمن لهذا الاصل فالعطف عليه اولى لقربه (**قوله** والزائل عين الثابت) اي كملك اليمين فانه متقوم ثبوتا وهو ظاهر وزوالا كما اذا شهد شاهدان على السيد بالعتق وقضى به القاضي ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة وكذا ملك النكاح بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث لا ينفك عن البدل (**قوله** وانا ان ملك النكاح ليس بمال الخ) فلا يضمنه بالمال لان الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج وابقاء النسل والمال خلق بذله لاقامة المصالح فلا تماثلان (**قوله** وما يتملك مجانا لا يعظم) فيتقوم البضع صيانة عن ان يتملك مجانا لان له شرفا كشرف النفوس لحصول النسل منه (**قوله** واما عند الزوال فلا يتقوم) البضع لانه انما يتقوم عند الدخول لانه شريف فلا يشرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط فنفسه شريف اذ يحصل به شرف البضع وهو التخلص من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب الحال اذ لم يجب الا لهذا الغرض وهو حاصل هنا بدونه (**قوله** ولهذا صح ازالته الخ) فثبت ان ملك النكاح ليس بذي خطر فلا يثبت له التقوم وانما التقوم للمملوكية وهو المحل ولا يلزم من تقومه تقوم الملك

(قوله حيث لم يبين المتفرع عليه) بان كان يقول وعن هذا ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة قلنا (قوله) (قوله واما عند الزوال فلا يتقوم) لما بين ان ملك النكاح ليس بمتقوم عند الثبوت شرع يبين انه كذلك عند الزوال ولهذا صح ازالته عند الشافعي بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض اقول واما عدم صحة اثباته بالنكاح عنده الا بهذه الامور ان لم يكن مما هو للملوك الذي هو البضع دون الملك كما اشار اليه الشارح

من ان البضع شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط فنفسه شرف اى يحصل به شرف البضع للتخلص به عن المملوكية فلا حاجة الى ايجاب المال اذلم يجب الا لهذا الغرض وهو حاصل بدونه ثم ان ظاهر كلام الشارح يوهم ان يكون مقصوده الفرق بين حال الزوال وحال الثبوت ليبطل بذلك اعتبار الشافعى الزوال بالثبوت وليس كذلك لان الكلام هناك فى ملك النكاح وههنا فى البضع فليتنبه له (قوله ولهذا صح ازالته بالطلاق الخ) جعل الشارح ذلك متفرعا على عدم كون البضع متقوما زوالا وقدجعله صاحب الكشف وغيره متفرعا على عدم كون الملك الوارد عليه ذا خطر كما نقلناه عنه قبل اسطر فليتدبر (قوله ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال) مع انه فى مقابلة البضع فهذا ايضا يدل على كون ان البضع غير متقوم زوالا وقيل فى تفسير كلام الشارح هذا فيكون تسميته بدلا مجازا انتهى ولا يذهب عليك انه ليس له وجه ظاهر ثم انه لو قال الشارح بدل ذلك وقالوا ان بدل الخلع بدل عما ليس بمال لكان اظهر فى افادة المرام لما ان ذكر التسمية غير معهود فى مثل هذا المقام (قوله ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولايلزم عليها المال) وهذا لانه لانظر لها فيه اذ البضع حالة الخروج غير متقوم والبدل متقوم فاعطاء المتقوم من مالها بعوض غير متقوم لايجوز لانه فى معنى التبرع بمالها بخلاف النكاح لان البضع متقوم عند الدخول فلو زوج ابنه الصغير بمهر المثل جاز عليه ولزم المهر من مال الابن لانه اعطى المتقوم من ماله بمتقوم (قوله لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء الخ) ليس فى كلامه السابق الا الاستدلال بعدم توقف البضع على هذه الاشياء على عدم تقومه زوالا لا على عدم تقوم الملك فقوله ههنا لايدل على عدم تقوم الملك مما لا تقريب له نعم لو جعل هذه الاشياء فيما سبق دليلا على عدم كون الملك الوارد على البضع ذا خطر كما فعله صاحب الكشف وغيره لكان له وجه لكن الشارح قد خالفهم فى ذلك كما نبهنا عليه فلا وجه لاقتفائه اثرهم فى تقرير هذا السؤال ثم ان الضمير فى قوله عدم توقفه على تقريرهم راجع الى ملك النكاح لا البضع والظاهر من كلام الشارح رجوعه الى البضع ففيه ايضا نظر لان غير المتوقف على هذه الاشياء ازالة البضع لا البضع نفسه الا ان يحمل على التسامح او يكون المراد البضع فى حالة الزوال (قوله ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود الخ) الصواب ولهذا لو اتلف رجل ماله المتقوم بلا اشهاد بان يأكله او يلقيه فى البحر صح ومع هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن كما فى الكشف وجميع المعتبرات اذ الغرض ليس الا الاستدلال على ان صحة الازالة فى ملك ما بلا شهود مثلا لا يدل على كون ذلك الملك غير متقوم وما ذكره الشارح رحمه الله من المسئلة بمعزل عن الدلالة على ذلك مع ما فيه من خلل آخر وبما ذكرنا من الصواب يظهر وجه الجواب بقوله لان ضمانه الخ (قوله باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم) اى المتقوم

ولهذا صح ازالته بالطلاق بلاشهود ولاولى ولاعوض وسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولايلزم عليها المال * لايقال عدم توقفها على هذه الاشياء لايدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلاشهود يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم

(**قوله** ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال) يعنى فيكون تسميته بدلا مجازا (**قوله** ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولايلزم عليها المال) اما عدم لزوم المال فظاهر لان الخلع على مالها كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس بمال ولايتقوم وهو البضع لانه قيمة له حالة الخروج والاب لايملك التبرع بمالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بسائر افعاله فلا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق الاترى ان الخلع بالخمر يقع به الطلاق ولايجب شئ وجه غير الاصح ان الاب لما لم يضمن بدل الخلع كان هذا خلعا مع البينة فيتوقف على قبولها كالكبيرة اذا خالع عنها الاجنبى (**قوله** لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم الخ) جواب

فى ذاته حقيقة والبضع ليس كذلك فلهذا لا يضمن (قوله لانهما لو رجعا قبل الدخول) فيه ان قول المصنف رحمه الله بعد الدخول ظرف للشهادة بالطلاق لا للرجوع بل لا معنى له فالصواب لو رجعا

لا باعتبار اتلاف ملك قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحققة عن ذلك النصف فاشبه الغصب

لايقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل وفيه نظر لانه اذا كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم ان ازالة الحظر عن الملك لا تتوقف على الشهادة فيبطل دليلكم ان كل مالا يتوقف على الشهادة لايكون لخطر وهو المطلوب انتهى وفى النظر نظر فان الضمان باعتبار المملوك وازالة خطر الملك وقعت ضمانا لاقصد اولعل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم ملك النكاح لان قوله ولهذا صح ليس بمقدمة فى الدليل بل توضيح لبعض الاحكام (قوله لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا الخ) فان قيل لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف المهر بعد الرجوع واللازم منتف فالملزوم مثله فالجواب ان كون وجوب نصف المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمة مهر المثل والمسمى كلا وهذا القدر يكفى جوابا عن النقض (قوله لانهما الزماه ذلك النصف الخ) حاصله ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة الى الزوج بان ارتدت العياذ بالله او مكنت ابن زوجها فهما باضافة الفرقة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق منع العلة المسقطة من العمل فى النصف فكانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عنه بعد فوات تسليم البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين له فى حقه واعترض بان الابن اذا اكره امرأة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن لم يوجد منه مايصير الفرقة مضافة الى الاب واجيب بان الابن باكراهه اياها منع صيرورة الفرقة اليها وذلك يوجب نصف الصداق على الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت عنه يده وفيه نظر لان الذى ظهر من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول علة السقوط وانما منعها الشهود عن العمل باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب يقتضى تخصيص العلة وهو عندهم جوز وسيجئ توجيه الجواب فى تخصيص العلل ان شاء الله تعالى (قوله فاشبه الغصب) فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد

عن شهادتهما بالطلاق قبل الدخول (قوله يضمنان نصف المهر) لايقال هذا يخالف ماقد تقرر من ان البضع غير متقوم زوالا لا نانقول ليس ماوجب ههنا قيمة لما اتلفوا عليه من البضع لان قيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل يغرمونه نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما فى مال اشتراه الانسان لايعتبر الثمن عند الاتلاف كذا فى الكشف (قوله فكان كازالة اليد المحققة) وفيه اثبات اليد المبطلة ايضا وهى يد المرأة

(قوله لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما) اراد انهما بشهادتهما بوقوع الفرقة من جهته الزماه ذلك النصف الذى كان على شرف السقوط بوقوع الفرقة من جهتها بارتدادها مثلا (قوله وفوتا يده عنه) وارد على طريق الاستعارة المبنية على التشبيه وكان الاولى ان يصرح بالتشبيه كغيره فيقول (المحققة) وصارا كانهما فوتا يده عنه فيلتئم صريحا بما يأتى من قوله فكان كازالة اليد المحققة عن ذلك النصف

﴿ ولابد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر ﴾ وهو الشارع ﴿ حكيم ﴾ على الاطلاق ولايليق بالحكمة طلب ماهو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لايأمر بالفحشاء * اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات

المحقة باثبات اليد المبطلة فقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه ﴿ قوله ولابد للمأمور به ﴾ اى من قبل الشارع لان الامر لامن قبله لايستلزم صفة الحسن للمأمور به لجواز ان يأمر بما هو قبيح لان قول القائل اسراق مثلا على سبيل الالزام امر صحيح لغة وليس بمقيد لحسن ما امر به وكذا الكلام في النهي والمنهي عنه فعلم بهذا ان حسن المأمور به لا لمجرد كونه مأمورا به بل انما هو لكونه مأمورا به من قبل الشارع فثبوت الحسن له من هذه الحيثية ﴿ قوله من صفة الحسن ﴾ الاضافة بيانية من قبيل باب ساج وخاتم حديد اى من صفة هي الحسن واقحام الصفة للمبالغة واللام للعهد الذهني اى الحسن المعهود بالخلاف وهو الحسن الذي بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا لا الذي هو بمعنى كونه ملايما للطبع كالحلو ولا الذي بمعنى كونه كمالا كالعلم فانه بهذين الاعتبارين عقلي اتفاقا لايقال يلزم من حسن المأمور به قيام العرض بالعرض فهو ممنوع لانا نقول هو صفة اضافية لا المعنى القائم بالذات الموصوفة به فلا يلزم ماذكرتم على ان الامور الشرعية بمنزلة الجواهر ﴿ قوله ضرورة ان الآمر حكيم ﴾ هو فعيل من الحكمة وهي في الاصل المنع عن الفساد وتطلق على العلم بالاشياء على ماهي عليه وعلى الاتيان والاحكام وعلى وضع الاشياء على ماينبغي وعلى مامنعها عن الخروج عما يرادبها بحيث لايكون لاحد الاعتراض على فاعلها وهو اما بمعنى فاعل اى حاكم وقاض عدل اوعادل اوعالم احاط علمه بكل المعلومات او بمعنى مفعل اى محكم ومتقن للامور كيلا يتطرق اليها الفساد ومعنى الضرورة هنا اللزوم وعدم الانفكاك فينحل المعنى الى لزوم الحكمة للشارع وعدم انفكاكها عنه بحال فتحتم بحسن ماامر به وقبح مانهى عنه اذلا يليق بالحكمة الامر بالقبيح والنهي عن الجميل ﴿ قوله اعلم ان الحسن الخ ﴾ تحرير لمحل النزاع كما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومع كون الشيء متعلق المدح اوالذم اوالثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليها اوعلى دليله وهو لاينافي جواز العفو ولهذا قالوا متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب

(قوله وهو الشارع) ولذا قيل ان حسن المأمور به من قضايا الشرع لامن موجبات اللغة لان صيغة الامر يتحقق في القبح ايضا الا يرى ان السلطان الجابر اذا امر انسانا باتلاف مال انسان او نفسه بغير حق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما امر به يقال خالف امر السلطان (قوله والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم) يعني في العاجل وكونه متعلق الثواب والعقاب في الآجل كما في التوضيح

(قوله فعند الاشعرى حسن الافعال شرعى)و كذاقبحها ولاحظ فيه للعقل وانمايعرف بالنهى (قوله ولاحظ فيه للعقل الخ) فالحسن عنده ماامر به سواء كان الامر للايجاب او للاباحة اوللندب والقبيح مانهى عنه سواء كان النهى للتحريم اوللكراهة (قوله لان الاصلح واجب على الله تعالى) قال فى التوضيح ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب حسن الافعال عليهم وقبحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك والشارح اقتصر على ذكر دليلهم فى افعال الله تعالى مع ان بيان حكم افعال العباد وذكر دليلهم اهم فى المقام بل انما ذكر حكم افعاله تعالى ههنا استطرادا (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هوالله تعالى) لايقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لايعرفان الا بعد كتاب ونبى وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما امابلا كسب كحسن تصديق النبى عليه السلام وقبح الكذب المضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر فى الادلة وترتيب المقدمات وقد لايعرفان الابالنبى والكتاب كاكثر احكام الشرع كذا فى التلويح

والمعاصى ولاخلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعرى حسن الافعال شرعى ولاحظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هوالعقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل ففعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هوالله تعالى

عليه ومحل الخلاف هو الثالث (**قوله** واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه الخ) اعلم ان العلماء اختلفوا فى ان حسن المأموربه بهذا التفسير من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر اومن مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له ذهب جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام وشمس الائمة وابوالحسن الاشعرى وعامة اصحاب الحديث الى الاول وذهب آخرون الى الثانى منهم صاحب الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان والعبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما عرف به (**قوله** وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل) وفى مذهب المعتزلة تفصيل فانهم قالوا حسن الافعال على ضربين ضرب يدرك بالعقل وضرب لايدرك الا بالشرع فالضرب الاول ينقسم الى مايدرك بنفس العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار والى مايدرك بضرورة العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب الثانى كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر شوال لانه مما لاسبيل للعقل اليه (**قوله** وعندنا الحاكم بهما هوالله تعالى) لايقال هذا مذهب الاشاعرة

(قوله وانمايعرف بالامر) اختلفوا فى ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر اومن مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فعند الاشعرى هو من موجباته وعندنا من مدلولاته على ماسيجزم به الشارح ويقال ايضا هو من موجباته عنده ومن مقتضياته عندنا والفرق بين المقتضى والموجب هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لايتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأموربه ولايتصور ذلك الا بعد ورود الامر به قال فى التلويح وهذا مايقال ان حسن المأموربه عندنا من مدلولات الامر وعندالاشعرى من موجباته (قوله لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل) فيكون تركه حراما (بعينه)

(قوله فيكون الحسن من مدلولاته) يعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له واما على مذهب الاشعرى فيكون من موجبات الامر يعنى انه يثبت بالامر (قوله الحسن لذاته) يريد به الحسن لمعنى فى نفسه فيدخل فيه الاتيان بالمامور به من حيث انه مامور به لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه (قوله اماان يكون حسنه لعينه) فى التلويح اوالجزئه

وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خالق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا فى نفسه وان خفى على العقل جهة حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول لحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة

بعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبى وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بلا كسب كحسن تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار او عاديا مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر فى الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبى صلى الله عليه وسلم والكتاب كاكثر احكام الشرع ومن هنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة فى حسن الافعال التى يدرك بالعقل وهو انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم بهما انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها لان كثيرا ما يحكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل عليه قبل اطلاع الله تعالى له على تبليغ رسله واظهار وحيه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله اطلعه عليه وخلقه علما بغير واسطة ليكون ذلك كله من الله تعالى على ماجرت به عادته من ان يخلق له البعض بغير كسب والبعض به بان يهديه الله تعالى الى ترتيب المقدمات ترتيبا صحيحا ثم يخلق له العلم بذلك المعلوم عقيب ذلك الترتيب خلقا عاديا (**قوله** وامر به الخ) اى بذلك القبيح كالقتل قصاصا وسائر الحدود فانها بحسب الظاهر قبيحة وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنها بعد الامر بها بحسب الظاهر لانه حسن فى نفسه والمذكور فى الكتب الكلام انه لاقبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق (**قوله** فنقول الحسن لذاته الخ) الانسب ذكر هذا التفصيل عند قول المصنف وهو اما ان يكون لعينه (**قوله** كالايمان والصلاة) فانه متى تعقل ان العبادة فعل مخالف لهواء النفس مطلوب به رضاء الله تعالى يتعقل حسنها سواء وردبها امر اولم يرد للزوم ثبوت الحسن لماهية هذا المفهوم عقلا ولا التفات الى المكابرة

على الله سبحانه وتعالى بالعقل ايضا والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة هذا دليلهم على ان العقل حاكم بهما على الله تعالى واما دليلهم على انه حاكم بهما على العباد فهو انه عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ والحكم بالوجوب والاباحة حكم بالحسن ضرورة وبالحرمة حكم بالقبح ضرورة وفى قول الشارح وعندنا الخ اشارة الى رد الدليلين (قوله لانه كان حسنا فى نفسه) وان كان قبيحا بالنسبة الينا (قوله فنقول الحسن لذاته الخ) اراد به ماهو اعم من الحسن لعينه لا الحسن الذاتى الذى يكون ذاته مبدأ الحسن لانه كما سيصرح به لا يحتمل السقوط وما نحن فيه اعم من ان يحتمله كالصلاة اولا كالتصديق ولما تقرر من ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته يعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته ثم انه اراد انه اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به واما ان

(قوله ونوع منه) الانسب بماسبق واما ان يكون حسنه كما لايخفى (قوله وقد يجتمعان فى الايمان) المأمور به انما قال وقد يجتمعان لجواز ان لايكون الاتيان به من حيث انه مأمور به ثم ان المأمور به صفة كاشفة للايمان لامقيدة كما يظهر وجهه (قوله والاول يوجد بدون الثانى فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به) ولا يذهب عليك ان الايمان مأمور به فى كل حال وبالنسبة الى كل شخص وان اراد به الامر بايمان شخص بخصوصه ففيه انه ليس بمعهود الا ان يقال المراد بعدم الامر عدم بلوغه كما فى ايمان من هو فى شاهق الجبل وفى التوضيح وقد يوجد الاول بدون الثانى اذا اتى حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به (قوله وعلى هذا قد يجتمع الخ) يعنى فى شىء واحد وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره (قوله فانه حسن لكونه الخ) فبالاعتبار الاول حسن لذاته وبالاعتبار الثانى لغيره (قوله والمراد من المأمور به الخ) اجمال لما فصله يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به على سبيل منع الخلو فقط الا انه قصر اذا فرد اما عن اما او عن او ولما كان بين طرفى مانعة الخلو ههنا العموم من وجه نحو زيد اما ان يكون فى البحر واما ان لا يغرق (المأمور)

مع ان الحق انهما حمليتان شبيهتان بمانعة الخلو فقط نبه على العموم من وجه بينهما بقوله وقد يجتمعان الخ

ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان فى الايمان والاول يوجد بدون الثانى فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به والثانى يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط فى النوع الثانى ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوى فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلاة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلاة وباتيانه

(قوله ونوع منه) المناسب ان يقول واما ان يكون الخ لمقابلة اما السابقة وحاصل هذا ان الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالامر بالصلاة والايمان والزكاة والحج والصوم والوضوء ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما فى الحصول لامر واحد فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فى مادة وينفرد كل منهما عن الآخر فى اخرى فيجتمعان فى مثل الايمان بان آمن بعدما امر به فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به لانه لا يحتاج فى تحقيق حسنه اليه وحسن لكونه اتيانا بالمأمور به ويوجد الاول بدون الثانى فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به ويوجد الثانى بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المنوى فانه حسن لعينه لكونه اتيانا بالمأمور * فان قلت كيف يقول لا يكون حسنا لعينه مع انه فى تقسيم الحسن لذاته وهل هذا الا التناقض * قلت مراده انه ليس حسنا فى حد ذاته كالقسم الاول بل حسنه لعينه لكونه اتيانا بالمأمور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به ففيه جهتان حسن لعينه بلا واسطة وبواسطة والمراد بالحسن لذاته فى القسم الاول الحسن لعينه فى حد ذاته اعم من ان يكون حسنه العينى بواسطة او بلا واسطة (قوله وبهذا) اى بسبب انه يشترط فى النوع الثانى ان يكون الاتيان بالمأمور به لاجل كونه مأمورا به يندفع الخ (قوله وعلى هذا) اى كما ان النوعين من الحسن لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب المفهوم لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك (قوله كالوضوء المنوى فانه حسن) لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة (قوله والمراد بالمأمور به الخ) جواب سؤال بان يقال

صاحب التلويح حيث قال فان قيل المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فامعنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه ثم انه ليس مراد الشارح بهذا الكلام تصحيح العبارة الواقعة في حق الوضوء بخصوصها على ما يوهمه ظاهر السياق بل هو مطلق جرا نما وقعت هذه العبارة كما اذا وقعت في حق الصلاة يكون المراد بكون المأمور به الهيئة المخصوصة للصلاة وبذلك يظهر ان ذكر الهيئة المخصوصة للصلاة انما هو بطريق التمثيل (قوله بلا واسطة) اى ۱۹۷ يدرك العقل حسن ذلك الشئ بلا واسطة حسن شئ آخر

ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فانرجع الى حل الكتاب (وهو) اى الحسن (اما ان يكون لعينه) اى يدركه العقل بلا واسطة (وهو) اى ما يكون حسنا لعينه (اما ان لا يقبل السقوط) لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا ولا يقبله وصفا لا اصلا (او يقبله) اى يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا (او يكون ملحقا بهذا القسم) يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه (لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره) اى غير المأمور به

المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فامعنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به وحاصل الجواب ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فاراد بالمأمور به الحاصل بالمصدر اعني الحالة المخصوصة وبالاتيان ايقاعه واحداثه فافهم (**قوله** وبحث الحسن والقبح طويل) واحسن ما يطالع عليه صدر الشريعة والتلويح (**قوله** وهو اى ما يكون حسنا لعينه) اى لعين ذاته لا لورود الامر به وهذا مراد الشارح بسلب الواسطة وليس المراد به قطع النظر عن الشرع اذ ليس منشأ حسن الفعل المأمور به ذاته حتى يحكم العقل بانه حسن والا لما كان حسن لغيره لان ما بالذات لا يتخلف وسنوضح ذلك (**قوله** اما ان لا يقبل السقوط) اى سقوط التكليف به

وهو احتراز عن الحسن لغيره ويتضح ذلك فيما سيجيء (قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا) كلامه فيما سيجيء صريح في انه اراد بالوصف كونه حسنا والظاهر انه اراد بسقوط الاصل عدم كونه مأمورا به ولا يذهب عليك ان تقسيم كل من قبول السقوط وعدمه الى القسمين اخترعه الشيخ اكمل الدين وتابعه الشارح وليس في شئ من المعتبرات ولا يساعده كلام القوم خصوصا كلام المصنف في الشرح من جهة الامثلة وغيرها وسيجيء التنبيه منا على بعض ذلك وعليك بتخريج بعضه وليس المراد في القسمين الا سقوط التكليف بنفس المأمور به وعدم سقوطه على ما صرح به المحققون (قوله او وصفا لا اصلا) الظاهر ان المراد سقوط حسن ذلك الشئ مع عدم سقوط نفسه كما اشرنا اليه ولا يذهب عليك ان عدم سقوط نفس ذلك الشئ انما يكون بكونه مأمورا به وصفة الحسن لا يتخلف عن المأمور به فكيف يتصور هذا القسم وهذا ايضا من جملة مفاسد هذا التقسيم المخترع (قوله اى في غير المأمور به) يعني ان الضمير راجع الى ما وهو عبارة عن المأمور به

(قوله اما ان لا يقبل السقوط) ادرج فيه الشارح ما لا يقبله اصلا ووصفا او وصفا فقط وادرج في مقابلة ما يقبله اصلا ووصفا او وصفا فقط مع ان ظاهر القسم الاول انه ما لا يقبله مطلقا وظاهر القسم الثاني انه ما يقبله في الجملة اما اصلا ووصفا او اصلا فقط او وصفا فقط

(قوله كذا قاله بعض الشارحين) يريد به القآآنى شارح المغنى (قوله اقول وهم بعض ان قوله او يكون الخ) انما اورد القآآنى النظر المذكور على صاحب المغنى وليس فى كلامه هذه العبارة ولا مايؤدى مؤداها بل هو صريح فى ان المتنوع الى الثلاثة هو الحسن لعينه ولا يحتمل عبارته لما ذكره الشارح وان يحتمل عبارة المصنف رحمه الله فلا وجه لاسناد الوهم اليه فى ذلك (قوله وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت الامر) فيكون قوله او يكون ملحقا بهذا القسم عطفا على قوله اما ان يكون لعينه وبما ذكره يندفع ايضا ما اورده القآآنى من ان التعبير عن هذا القسم بقولهم او يكون ملحقا بما حسن لمعنى فى نفسه ليس كما ينبغى لانه حينئذ لا يكون داخلا فى المقسم بقى ان كلام فخر الاسلام وصاحب الكشف صريح فى كون ذلك القسم نوعا من الحسن لعينه بل كلام المصنف ايضا فى الشرح حيث قال اما النوع الثالث فالزكاة فانها انما صارت حسنة لما فيها من سد حاجة الفقير غير ان هذه الواسطة لا يخرجها من ان يكون حسنة لعينها والصواب فى دفع النظر المذكور هو ماذكره بعض الشارحين حيث قال فى تقرير الكلام الحسن اما ان يكون حسنا لعينه او لغيره والقسم الاول ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون حسنا لعينه حقيقة او ملحقا به حكما والاول اما ان لا يسقط عن المكلف اصلا او يسقط فى بعض الاحوال ثم قال فسقط به ماقيل ان القسم الملحق ليس بداخل فى المقسم فلا يصح التقسيم وان الحصر معلوم بين النفى والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا (السقوط) انتهى فانه موافق لكلام القوم (قوله او يكون ملحقا بعينه) كذا فى النسخ وفيه شئ والظاهر ملحقا بما حسن لعينه (قوله وهى ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره) وفيه كلام اما فى نفس الامر فالظاهر انه غير متصور واما بحسب

* ولقائل ان يقول فى هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفى والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى تجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثانى كذا قاله بعض الشارحين اقول وهم بعض ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت الامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهى ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهى دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت للحسن لعينه ولو لم تجعل كلا

(قوله كذا قال بعض الشراح) المراد به منصور القآآنى شارح المغنى وقال عقيب النظر المذكور اللهم الا ان يقال انما ينقسم الحسن ثلاثة اقسام بالتقسيمين اذ ما يحتمل السقوط اما ان يكون مشابها او غير مشابه وما قاله الشارح من الجواب ظاهر (قوله او يكون ملحقا بعينه) اى بما حسن لعينه انما الحق هذا القسم بما حسن لعينه دون ما حسن لمعنى فى غيره لقوة ما بالعين وتقدمه على ما بالغير على ان ارتفاع الوسائط منه صير هذا القسم محض تعبد الله تعالى تصييرا كان لم يكن فيه مشابهة لما حسن لغيره اصلا (قوله فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما) فيكون قسيما لما حسن لعينه ولما حسن لغيره لان حسنه لمعنى فى نفسه ولمعنى فى غيره بحيث لا يستقل العقل بادراك حسنه بخلاف القسم الاول فان العقل يستقل بادراك حسنه خاليا عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا التقسيم الثلاثة كله يحتمل

(قوله فالقسم الثالث درجة ثالثة) فيه بحث اذ الملحق بالحسن لعينه من قبيل الحسن لغيره والا لم يكن ملحقا به لاستحالة الحاق الشئ بنفسه فاين الدرجة الثالثة ويمكن ان يجاب عنه بان مراد المصنف التقسيم الى ما يكون لعينه على وجه الكمال وهو ما يدركه العقل بلا واسطة وما يكون لغيره كذلك وهو ما يدركه العقل بواسطة يعتد بها واسطة وما لا يكون لواحد منهما لكنه مشابه للقسم الثانى فى مجرد وجود الواسطة وملحق بالاول بواسطة

واسطة لكانت حسنة لغيرها (كالتصديق) هذا مثال لما حسن لعينه ولايقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال مالايقبل السقوط وصفا لااصلا الاقرار بالله تعالى

السقوط والحاصل من الترديد المذكور اربعة فى المتن بالحقيقة ثلاثة اقسام وباعتبار السقوط والترديد فيه المستفاد من المثال اقسام لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف اولا ومايقبل السقوط امان يقبله وصفا لااصلا اويقبله وصفا واصلا ✽ واعلم ان الاقسام العقلية فى السقوط اربعة لان الحسن لعينه امان لايحتمل السقوط اصلا ووصفا اويحتملهما اويحتمل سقوط الوصف دون الاصل اوبالعكس فقوله لايقبل السقوط اعم من ان لايقبل اصلا ووصفا اووصفا لااصلا وهكذا قوله يقبله اعم من ان يقبل السقوط اصلا ووصفا اووصفا فقط ✽(قوله كالتصديق)✽ التصديق هو الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها اى نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه احتيارا لم يكن ذلك تصديقا لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لايفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الاقبول حكمه والاذعان له فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان ✽ قلنا صح ذلك باعتبار شموله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوها ولك ان تقول ايراد الايمان فى نظائر هذا النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة وهو فى بيان الحسن الذى ثبت للمامور به بالامر وعرف به لابالعقل ولذا لم يذكره القاضى الا ان يكون عنده بالسمع كما قال الاشعرى لكن قوله لايقبل السقوط ياباه والجواب انه يحتمل ان يكون عنده بالسمع كما ذكر فى متن البزدوى ولا نسلم ان قوله ذلك يأباه لانه ليس كل ماهو بالسمع قابلا للسقوط بل القابل له حكمه يحتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك (قوله ولايقبل السقوط اصلا ووصفا) المراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو الحسن (قوله ومثال ما لايقبل السقوط وصفا لااصلا الاقرار) فان اصله وهو التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو بدله بضده لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره فى وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا وان زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه دليل على

جعل اهل الفن فهذا القسم داخل فى الحسن لعينه على مايدل عليه صريح كلام المحققين كما اشرنا اليه (قوله على اى وجه كان) اى باكراه اوغيره (قوله ومثال مالايقبل السقوط وصفا لااصلا الاقرار) كلام المصنف فى الشرح صريح فى ان الاقرار مثال للقسم المعبر عنه بقوله او يقبله وكلام الشارح صريح فى خلافه حيث جعل القسم المذكور داخلا تحت قول المصنف ان لايقبل السقوط فهذا ايضا من المفاسد المتفرعة على ذلك التقسيم المخترع

صيرورة الواسطة فيه كلا واسطة على ماستعرف فاعرف

وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان مأجورا * فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال * قلنا هذا وصف اعتباري لايقتضي وجود محل يقوم به حقيقة

ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لاتبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل على تبديل الاعتقاد هذا وذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولاشرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعض الى انه جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان الا ان كون الاقرار جزأ له شائبة الفرضية والتبعية ففي حالة الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لايكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حالة الاضطرار يعتبر جهة الفرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار (**قوله** وبصفاته) احترز بذلك عمن اقر بوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لايكون ايمانا معتبرا كذا قالوا وفيه شيء بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل القبلة ومن ثم قال في شرح العقائد والجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن اواستحالة الرؤية اوسب الشيخين وامثال ذلك مشكل انتهى (**قوله** ومباح) فيه اشكال وهو انه ينافي ماسيأتي في الشرح والمتن من ان المكره على اجراء كلمة الكفر يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمة ولايلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذاعفيت لاتصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا (**قوله** ووصفه وهو الحسن غير ساقط الخ) قال المصنف ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكل لان حسن الاقرار لايسقط في حالة الاكراه الايرى انه لو صبر حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولايلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لايستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لانسلم ان الوجوب ساقط بل استبيح له مع قيام المحرم واجيب عنه بانه لايلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار وسقوط حسنه لايلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لاعلى بقاء حسن الاقرار فلانسلم ان عدم الوجوب ليس مستلزما بالعدم الحسني الثابت في ضمنه

(قوله فان اصله ساقط) الظاهر انه اراد بالاصل نفس الاقرار وفيه تسامح لان الساقط هو وجوب الاقرار لانفسه (قوله ويباح اجراء كلمة الكفر على لسانه) يخالف ذلك ماسيجيء في فصل المشروعات من ان المحرم والحرمة قائمان في حالة الاكراه فلايكون اجراء كلمة الكفر على اللسان مباحا لكنه عومل بمعاملة المباح في سقوط المؤاخذة فالظاهر ان يحمل كلامه ههنا على المسامحة (قوله فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكملي ولايذهب عليك ان ايراد ذلك من قلة التدبر لان المتصف بالحسن هو نفس الاقرار والساقط ليس الا وجوب الاقرار لانفسه على ما اشرنا اليه فلايكون الساقط ماهو الموصوف بالحسن حتى يرد ذلك على ان معنى عدم سقوط حسنه انه كلما وجد يتصف بالحسن ولاينفصل عنه اصلا وليس المتصف به هو الاقرار الساقط كما هو منشأ السؤال ولايخفى ان قبول الاقرار للسقوط لايقتضي سقوط كل اقرار بالفعل (قوله قلنا هذا وصف اعتباري لايقتضي وجود محل الخ) بل يكفيه المحل الاعتباري

﴿ والصلاة ﴾ فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال مايقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلاة فى الاوقات المكروهة ﴿ والزكاة ﴾ مثال لما يلحق به فان الزكاة غير حسنة فى نفسها اذهى اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمان عزوجل وكذا الصوم فى ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التى هى عدو الله تعالى كما جاء فى الخبر اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام ياداود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو فى ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال بعض الصحابة

ما انت يا مكة الا واد * شرفك الله على البلاد

لان انتفاء المتضمن يوجب انتفاء المتضمن كانتفاء الوجوب فانه مستلزم لانتفاء الجواز الذى فى ضمنه ﴿ قوله والصلاة ﴾ اى فى الاوقات الكاملة (قوله تدل على تعظيم الله تعالى) ولهذا قيل انها اجمع خصلة من خصال الدين على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة الحسن لمعنى فى نفسها واحتمال السقوط الا انها فى الدلالة على الايمان دونه فان الاقرار دليل عليه وجودا وعدما بخلاف الصلاة فان عدمها ليس دليلا على عدمه واما وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة يحكم بايمانه لا باعتبار الصلاة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة التى مختصة بشريعتنا حتى لو صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلاة باعذار كثيرة كالاغماء والجنون والحيض والنفاس والمرض المفرط (قوله لكنها تقبل السقوط الخ) لا يقال القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والصلاة متى سقطت لم تكن موجودة لانا نقول هذا اذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك (قوله الصلاة فى الاوقات المكروهة) فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة للتعظيم واصلها وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم يجز القضاء فى تلك الاوقات لنقصانها وما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا لا ان القضاء اسقطه الشارع فيها عن المكلف ولذا جاز عصر يومه بصفة النقصان لنقصان سببه ولو كانت ساقطة لما صحت وانما صحت الفائتة فى الارض المغصوبة مع وجود النقصان بالكراهة لان اتصال الوقت بالصلاة فوق اتصال المكان بالمصلى لانه سبب ونقصان السبب يوجب نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان الظرف لا يوجب نقصان

فيجوز ان يقوم بما هو الساقط بمعنى ان ذلك الساقط متصف به (قوله كالجنون الخ) سقوط الحسن فى بعض ذلك محل كلام (قوله ومثال مايقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلاة فى الاوقات المكروهة) ليس مثال هذا القسم مذكورا فى كلام الشيخ اكمل الدين والشارح زاد فى الطنبور نغمة اخرى لان سقوط نفس الصلاة ايضا فى الاوقات المكروهة مما لا يشتبه على احد لا يقال اراد بالاصل مطلق الصلاة لا الصلاة فى الاوقات المكروهة لانا نقول على هذا يلزم ان يكون المعتبر فى الحسن ايضا ذلك فلا وجه للحكم بسقوطه ثم الظاهر ان هذا القسم غير متصور كما سبق الاشارة اليه واعلم ان الشارح لو قال ههنا لكنها تقبل السقوط كما فى حالة العذر وفى الاوقات المكروهة لكان اخصر واظهر مع كونه موافقا لكلام القوم لكنه لما اتخذ ذلك التقسيم الذى اخترعه الشيخ اكمل الدين مذهبا وقع فيما وقع (قوله كما قال الصحابة) فى الكشف كما قال واحد من الصحابة وهو الظاهر

وما كانت هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست جانية فى صفتها بل هى مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلاة * فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما

الظرف على ان الوقت داخل تحت الامر فتقسامه بين الجواز والمكان لم يدخل فلا ينتقص المأمور به بنقصانه (قوله اذ النفس ليست جانية فى صفتها الى آخره) فان قيل لما لم تكن النفس جانية فى صفتها كيف استحقت القهر فالجواب انما وجب قهرها بمخالفة هواها وشهواتها لئلا يقع المرء فى الهلاك ويفوز بالنعيم السرمدى قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى كما ان التباعد عن النار احترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق (قوله وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى) قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اى افقر فى قوله (قوله فالتحقت هذه العبادات بالصلاة) ولهذا شرط لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة خالصة يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبى والمجنون وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك كالعشر وصدقة الفطر * فان قيل الصلاة حسنها بواسطة التعظيم للخالق ولذا لا تحسن لغيرها فيكون حسنها بالغير [illegible] حسنه مع قبحه للنظر عن الاضافات فان ذلك متعذر وانما ارادوا ان الفعل المضاف اذا صار مأمورا به يتصف بحسنه لاجله فيجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المضاف كالايمان والصلاة ويجوز ان يكون غيره وان يكون ذلك الغير هو المطلوب الاهم لا نفس الفعل فالايمان بالله تعالى والصلاة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لا لمعنى آخر والوضوء والجهاد كل منهما مطلوب الحصول لا لنفسه بل لاداء الصلاة واعلاء الدين واذا عرفت هذا ظهر الفرق بين الصلاة والعبادات الثلاث فان الصلاة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوب الحصول لا لذات الامر فى اعطاء الى امر آخر خلاف الزكاة والصوم والحج فان المطلوب منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم الاماكن الشريفة ويرد على هذا بطلان من الكل كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته لا يقال قد ختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته [illegible] (قوله [illegible] [illegible]

تسامح والمراد التحقت بما حسن لعينه فصارت كالصلاة ومعنى كونها كالصلاة اشتراط الاهلية الكاملة لها ايضا فلا يجب على الصبى (قوله ولكن كل منهما ليست بواسطة) فيكون التعرض لكونهما بخلق الله تعالى غير مفيد فى المقام وبهذا يظهر ان منشأ السؤال هو قوله اذ النفس ليست بجانية فى صفتها وقوله وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى ولا يذهب عليك ان ذلك لا يندفع بما ذكره الشارح فى الجواب

(قوله وجناية النفس) هى لاجنايتها كامر فالصواب التعبير بتنبيه النفس وفى شرح القاآنى فان قيل لما لم يكن النفس جانية فى صفتها كيف استحقت القهر قلنا انما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء فى الهلاك بسبب متابعة هواها ويفوز بالتعظيم السرمدى قال الله سبحانه تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى كما ان التباعد عن النار احترازا عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيه

(قوله اذ لا حسن فيهما) والواسطة مايكون حسن الفعل لاجل حسنها وقد يجاب بمنع لزوم حسن واسطة الحسن كما ان الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقرر فى موضعه (قوله قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر الخ) وفيه نظر اذ يلزم منه ان لا يوجد الحسن لغيره اصلا فان كل واسطة فيها جهة الاختيار فيها جهة الاضطرار ايضا ضرورة ان الهيئة الحاصلة بالفعل الاختيارى ضرورى لا قدرة للعبد فيه كالجهاد مثلا فان حسنه انما هو بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى اودفع كفر الكافر وكون كلمة الله تعالى معلاة وكفر الكافر مدفوعا ليس الا بخلق الله تعالى فاعتبار هذه الجهة فى مثل الزكاة وعدم اعتبارها فى الجهاد مثلا حتى يكون الاول ملحقا بما حسن لعينه دون الثانى تحكم ظاهر (قوله فان قلت كلامه متناقض الخ) ظاهره يقتضى ان يكون منشأ السؤال ذكر قوله اولغيره ولا معنى له لانه معطوف على قوله لعينه بحرف او كما صرح به الشارح نفسه فلا يتواردان على محل واحد فالاوجه ان يذكر ذلك عند قوله لعينه وتقريره ان مقتضى قوله ضرورة حكمة الآمر هو ان لا يكون الحسن فى المأمور به لعينه بل لغيره فاذا جعل الحسن لعينه احد اقسامه يلزم التناقض والمذكور فى الشرح الاكملى ان ذلك اعتراض اورد على اصحابنا منشأوه سوء الفهم والشارح نقله بعينه الى كلام المصنف (قوله بل المراد ان الحسن الشرعى قد يكون بالنظر الى عينه الخ) ومقتضى حكمة الآمر الحسن المطلق وهو انما يوجد تحت واحد من المقيدات المذكورة

ليس بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد * قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد (اولغيره) معطوف على قوله لعينه يعنى اويكون حسن المأمور به لمعنى فى غيره * فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان مابالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الآمر * قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعى قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط اولا

وشرف الامكنة مما لادخل فيه لقدرة العبد وحينئذ يكون الزكاة والصوم والحج من الحسن لغيره قطعا لان هذه الوسائط ليست بخلق الله تعالى فلا يجب صيرورتها فى حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة مايكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك ولهذا صرح بعض المحققين بان الوسائط هى الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء فى انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفى عبارة فخر الاسلام ان الوسائط هى قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ماصرح به بعض المحققين وحينئذ فالسؤال وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يستحقان الدفع والزيارة من قبل الله تعالى لا من قبل العباد والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل وللشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلى لها فكانت كالمجبولة على المعاصى فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط اذن اعتبار الحاجة والزيارة وقهر النفس ويصير كل من هذه الاشياء حسنا لعينه من غير واسطة كالصلاة اما الجواب الذى ذكره الشارح فهو اعتناء فى الجملة وتقريره

(قوله وانما الواسطة الخ) لقائل ان يقول لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكونا واسطتين باعتبار الدفع والقهر كما ان شرف المكان واسطة باعتبار تعظيم الله تعالى (قوله الدفع والقهر يحمل الخ) اقول او يحمل دفع الحاجة وقهر النفس على الحاجة المدفوعة والنفس المقهورة على ارادة اشتمالها بتقدير المضاف لينطبق ماسبق على ماعليه القاآنى فى آخرين من ان

يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط اصلا (وهو) اي ذلك الغير (اما ان لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء) مثال لما لا يتأدى بنفس المأمور به فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلاة وهي لا تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده (والجهاد) مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى اودفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد

ان الدفع والقهر اذا جعلا مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل الحقيقي الخالق لجميع افعال العباد فيكونان بخلق الله تعالى فصارا كلا واسطة فيظهر وجه الالحاق حينئذ اما اذا جعلا مصدرين للمعلوم فيكون الفاعل هو العبد بحسب الظاهر ﴿ قوله اي ذلك الغير اما ان لا يتأدى الى آخره ﴾ حاصله ان ذلك الغير اما ان يكون منفصلا عن المأمور به او قائما به فان كان الاول فلا يتأدى بنفس المأمور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وان كان الثاني فيتأدى بنفس المأمور به ولابد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعا للدور او التسلسل ﴿ قوله اويكون حسنا لحسن في شرطه ﴾ هذا هو النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله اولغيره واسم يكون هو الحسن المأمور به لا الغير وانما عطفه على المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه عاما يشمل المقسم وغيره * فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة ليست من اقسام المأمور به * قلت هذا تقسيم حسن المأمور به بحسب الغير ووجهه ان يقول ما كان حسنا لغيره لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به اولا الاول هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المأمور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني ﴿ قوله بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ﴾ يعني ان المأمور به يكون حسنا لحسن في شرطه ايضا بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه او بعدما كان ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه اي كان حسنا لمعنى في غيره فيضاف الى حسن المأمور به القائم به على اختلاف انحائه حسن ما ثبت له لحسن شرطه فيكون فيه حسنان ﴿ قوله كالوضوء ﴾ ولك ان تقول لا نسلم ان التطهير ليس بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة فان الكلام في الحسن لا في العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعا ولا نسلم ان التطهير مع قطع النظر عن الصلاة ونحوها حسن شرعا وان كان الفعل قد يتصور فيه نوع حسن تحسنه

(قوله لانه تخريب بنيان الرب) قال عليه السلام الآدمي بنيان الرب لعن الله تعالى من هدم بنيانه

حسن الزكاة والصوم بواسطة الحاجة واشتهاء النفس كما ان حسن الحج بواسطة شرف المكان اذ بالثلاثة يحصل قهر النفس ودفع الحاجة وتعظيم الله تعالى بتعظيم ما هو من شعائره (قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه) هذا بظاهره لا يصلح قسما ثالثا للغير كما ان المثالين الاولين الآتي ذكرهما لا يصلحان مثالين للقسمين الاولين وانما يصلح ذلك القسم قسما للحسن للغير كما انهما انما يصلحان مثالين له وكان الاوضح ان يقول اويكون شرطا حسن المأمور به لحسن فيه ثم يمثل بالصلاة بالنسبة الى الوضوء واعلاء كلمة الله تعالى بالنسبة الى الجهاد وبالقدرة بالنسبة الى اداء العبد المكلف ما لزمه الا انه غير الاسلوب في جانبي الممثل له والممثل به بما ذكر تنبيها لك على ان التقسيم وان كان للغير فهو راجع الى الحسن لاجل ذلك الغير واعتمادا منه على فهمك وعدم وهمك

(للصلوة)

(قوله ولو جعل الاعلاء او الدفع) فيه ان عامة الاصوليين جعلوا مثل الزكاة ملحقا بالحسن لعينه ومثل الجهاد من الحسن لغيره وفرعوا على ذلك احكاما كاشتراط الاهلية الكاملة فى الاول دون الثانى فليس هذا مما يمكن تفريعه على جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للمجهول او المعلوم على ان جعل الواسطة فى الاول مصدر المجهول حتى يكون ملحقا بالحسن لعينه وفى الثانى مصدر المعلوم حتى يكون من الحسن لغيره تحكم ظاهر خصوصا بالنسبة الى لفظ الدفع وليس مبنى الفرق الا انه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثمه كما ذكر فى التلويح (قوله لكن تمثيل المصنف الخ) قد عرفت انه ليس مجرد تمثيل بل مما يتفرع عليه الاحكام وليس مخصوصا بالمصنف بل مما اتفق عليه عامة المشايخ رحمه الله (قوله فكان الاولى فى التمثيل ان ان يقول واقامة الحدود) لعدم احتمال الامرين فى واسطتها وفيه بحث فان الواسطة فيها على ماذكره هو الزجر ولا يذهب عليك انه ايضا يحتمل ان يكون مصدر المعلوم والمجهول وقول من قال وجه الاولوية ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة الحدود مصدرا للمجهول لان الحدود انما يقيمها العبد سهو ظاهر اذ الكلام ليس الا فى الواسطة واقامة الحدود ليس كذلك على ان عدم احتمال اقامة الحدود لما ذكر ممنوع ودليله لا يفيد المدعى (قوله هذا مثال للشرط) فيكون فى كلام المصنف نوع مساهلة حيث عطفها على الوضوء والجهاد مع انها ليست فى اقسام المأمور به مثلهما

ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المعلوم فكان الاولى فى التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة فى نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصى وهو يتأدى بالاقامة ﴿ والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء مالزمه ﴾ هذا مثال للشرط يعنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التى يتمكن بها المكلف من اداء مالزمه ولا شك فى حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذى حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذى لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا للصلاة شرعا وهى لا تتأدى به ﴿ **قوله** ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول الى آخره ﴾ الكلام فيه كما مر ﴿ **قوله** فكان الاولى فى التمثيل ان يقول الى آخره ﴾ ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة الحدود مصدرا للمجهول لان اقامة الحدود انما يقيمها العبد فتأمل ﴿ **قوله** والقدرة التى يتمكن بها العبد الى آخره ﴾ هذا النوع يسمى جامعا لجمعه بين الحسنين لان به يصير الحسن لمعنى فى نفسه باقسامه الثلاثة والحسن بمعنى فى غيره حسنا لمعنى فى شرطه فيكون للتصديق حسنان حسن لمعنى فى نفسه وحسن ايضا لمعنى فى شرطه وهو القدرة وكذا الصلاة والزكاة والصوم والحج وللوضوء حسنان حسن لمعنى فى غيره وحسن لمعنى فى شرطه وكذا الجهاد وما شاكله ﴿ **قوله** ولا شك فى حسنه لان تكليف العاجز قبيح ﴾ انما كانت القدرة حسنة لان بها ينتفى التكليف بما لا يطاق وهو قبيح وكلما انتقل القبيح به فهو حسن واعلم ان ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والجمع بين الضدين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرطه او وجود مانع كخلق الجسم فالجمهور على ان التكليف به غير جائز خلافا للاشعرى ولا نزاع فى وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار هذا ولم يثبت تصريح الاشعرى بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثانى وانما نسب اليه الاصلين

(قوله لكنها حسنة بواسطة الزجر) اورد عليه بعض الاخوان ان زجر النفس هنا كقهرها فى الصوم وقد مر انه مصدر المبنى للمفعول فلم لا يكون الزجر مثله

(قوله لكان اعم واوجز) لكن يكون فيه ايهام خلاف المقصود وهو اختصاص ذلك بالحسن لغيره (قوله قلت لان الحسن الزائد الخ) وبهذا الجواب يندفع ما في التلويح من ان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته (قوله اعلم ان القدرة على نوعين) قيل لم يذكر الشارح النوع الثاني وكانه تركه استغناء بما ياتي في المتن وهو ذهول عن قول الشارح فيما سيجيء وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود (قوله وان كانت متقدمة بالذات) بمعنى احتياج الذات اليها (قوله لكان اعم واوجز) اما انه اوجز فظاهر واما انه اعم فلان المراد بما يكون حسنا لحسن في شرطه ما كان شرطا حسن المأمور به لحسن فيه الا ان الاسلوب قد تغير لامر وهذا اعم مما كان شرطا للحسن لعينه او للملحق به او للحسن لغيره وليس ذلك الغير شرطا له سواء تأدى به اولا لا يقال كل من القسمين الاولين في تقسيم المصنف اعم من ان يكون شرطا حسن المأمور به لحسن فيه اولا فيصير قسم الشيء قسيما له لانا نقول بل الثلاثة متباينة على ما افاده القاآني حيث قال ان ما كان حسنا لغيره فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به اولا الاول هو القسم الثالث واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المأمور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني ولعل المصنف انما قيد بقوله بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به تصريحا بعدم ما يتوهم من المنافاة بين حسن الشيء لمعنى في نفسه او الحاقه بما حسن لمعنى (قوله)

لحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واوجز * فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه * قلت لان الحسن الزائد حصل من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل * اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان يكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرطا للتكليف * فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا

احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو في حال التكليف غير مستطيع (**قوله** فتخصيص المصنف هذا القسم الى آخره) يمكن ان يقال انما لم يذكر المصنف الحسن لغيره اعتمادا على فهم الاذكياء (**قوله** وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة الى آخره) وذلك لان هذه القدرة هي التي شرط للتكليف ولا شك انها سابقة على الفعل لان الفعل يستدعي سابقة التكليف والتكليف يستدعي سابقة القدرة وقال بعض الشراح فظهر من هذا ان القدرة شرط التكليف لا شرط حسن المأمور به فالاولى ان لا يجعل من القسم الثاني للمأمور به بل نذكر ابتداء على حدة كما فعله الامام ابو زيد الدبوسي وغيره (**قوله** اعلم ان القدرة على نوعين الى آخره) لم يذكر الشارح النوع الثاني وكانه تركه استغناء بما ياتي في المتن وكان المناسب ذكر هذا التحقيق الى آخره عند قوله والشرط توهمه (**قوله** فهي مع الفعل) فلا يجوز ان يكون قبله اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليها فالتقدم الذاتي لا ينافي المقارنة الزمانية كحركة الاصبع مع حركة الخاتم

بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع * قيل لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قدرة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الاسباب والآلات وهي سابقة على الاداء وثانية على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء امينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء خلفه (وهي) اى القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به (نوعان

(قوله لان الفعل بدونها ممتنع) اى لانه غير مقدور عليه بدونها (قوله قيل لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة) اى لكون القدرة المستجمعة لجميع الشرائط وجدت حينئذ فما لم يباشر لم يكلف لعدم القدرة فيلزم ان لا يعصى وهو محال واجيب ايضا بطريق المعارضة بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور [illegible] من التزامه (قوله والتحقيق) اى تحقيق كون القدرة المقارنة [illegible] شرطا للتكليف للزوم المحال [illegible] القدرة [illegible]

[illegible]

[illegible]

بالشروط [illegible]

الفعل في الزمان المستقبل [illegible]

ليست شرطا فيه * فان قيل [illegible]

بدون الامر والتكليف مشروط [illegible]

عن القدرة * اجيب [illegible] الفعل [illegible] لزومه

وقوع الفعل ووجوب الاداء [illegible]

وجوب الاداء الذي هو التكليف [illegible]

ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا [illegible] (قوله [illegible]) قدرته

وقصده الى ايقاعه) [illegible]

يكون فعل الصلاة مقدورا له بمعنى انه يصح ان تتعلق قدرته به ويصح القصد

الى ايقاعه (قوله [illegible] يصح تعلق قدرة العبد وقصده الى ايقاعه)

(قوله في لزوم الاداء امينه) اى لا خلفه (قوله يظهر اثرها في لزوم الاداء خلفه) كما اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله تعالى عندهما والله اكبر عند ابي يوسف يكون الاداء واجبا عليه خلفه لا لعينه حتى لا يأثم بتركه (قوله اى القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به) كان الظاهر ان يقول التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وقد [illegible] عنه [illegible] يكون الترديد [illegible] في محله

في نفسه وبين حسنه حسنا آخر حسن في غيره مما كان شرطا وتوقيفا الى عدم المنافاة بين حسن الشيء حسن في غيره مما لم يكن شرطا وبين حسنه حسنا آخر حسن في غيره مما كان شرطا بالطريق الاولى

(قوله اى هذا القسم من القدرة) لو قال اى هذه القدرة لكان اظهر (قوله ولقائل ان يقول فى عبارته بشاعة لان الظاهر ان هى راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم الخ) فيه بحث ظاهر لان القدرة المتقدمة هى التى يتمكن بها العبد من اداء مالزمه ولا يذهب عليك انها اعم من ان يكون ادنى مايتمكن به العبد من اداء مالزمه اولا لان مطلق التمكن ينتظم التمكن بيسير وبغيره فالمحذور الذى ذكره غير لازم ومنشأ اشتباه ذلك على الشارح هو الذهول عن ذكر لفظ الادنى ههنا (قوله الى نفسه والى غيره) قيل الاحسن ان يقول الى الشئ وحده واليه مع غيره وانت خبير بان مجموع الشئ مع الغير يكون غير ذلك الشئ (قوله مع انه غير جائز فى التقسيم) لان مقام التقسيم مقام ينبغى ان تميز فيه كل من الاقسام والمقسم فلا وجه لايراد مايورث الاشتباه فيه وفى كلامه اشارة الى جواز ذلك فى الجملة وهو حق صرح به العلامة التفتازانى والشريف الجرجانى فى مواضع من شرح المفتاح (قوله ولا يقال الاسم ثلاثة انواع الخ) هذا من باب ذكر الخاص وارادة العام وليس الكلام فيه بل فى رجوع الضمير الى المطلق الذى هو فى ضمن المقيد وجعل المقسم هو المطلق بهذا الطريق على ان ارادة الكلمة بالاسم ههنا مجاز مع علاقة مصححة وقرينة ظاهرة امتناعها ممنوع

(قوله وهو ادنى مايتمكن به المأمور من اداء مالزمه) هذه القدرة هى الممكنة التى يصير الفعل بها متوهم الوجود وتكون سابقة على الاداء اعم من ان يصير بها غالب الوجوب ظاهر التحقق عادة كمن ادرك (ان) سعة فى الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذه يظهر اثرها فى لزوم الاداء لعينه حتى يأثم بتركه او يصير بها فى حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه وهذه يظهر اثرها فى لزومه لخلفه حتى لا يأثم بتركه كمن اسلم عند ضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع الله اكبر عندهما وعند ابى يوسف الله اكبر ويقابلها بقسميها القدرة التى يصير الفعل بها متحقق الوجود وتكون مقارنة له كذا فى شرح القاآنى (قوله سواء كان حسنا لعينه او لغيره) اراد الحسن لعينه ولو حكما او اراد الحسن لغيره وان كانت الواسطة كلا واسطة فلا يكون محلا بالملحق بالحسن لعينه حقيقة (قوله ولقائل ان يقول) الظاهر ان هى راجعة الى الشئ او الى نفسه او الى غيره وان كانت راجعة الى القدرة

مطلق) يعنى من غير اعتبار قيد (وهو ادنى مايتمكن به المأمور من اداء مالزمه وهو) اى هذا القسم من القدرة (شرط فى اداء كل امر) اى اداء كل ماثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره * ولقائل ان يقول فى عبارته بشاعة لان الظاهر ان هى راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التى فى ضمن المقيدة مع انه غير جائز فى التقسيم ولا يقال الاسم ثلاثة انواع اسم وفعل وحرف

كالنائم ﴿قوله وهو ادنى مايتمكن به المأمور الخ﴾ المراد منه التمكن العقلى وان كان نادرا عادة ﴿قوله اى اداء كل ماثبت بالامر وهو المأمور به﴾ يشير الى المجاز فى عبارة المتن حيث اطلق المصدر على المفعول او السبب على المسبب لان الامر سبب للمأمور به وهذا النوع المطلق من القدرة شرط فى وجوب اداء كل ما امر به ماليا كان او بدنيا اذ فى لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا على عدم وجوب الطهارة بالماء على من عجز عنها بنفسه او بماله او للخلل فى بدنه لعدم معين او ارتفاع عن ثمن الماء ارتفاعا فاحشا وكذا اداء الصلاة لايجب بدون التمكن منه واداء الحج لايجب بدون الزاد والراحلة واداء الزكاة لايجب الا بالممكنة ايضا حتى لو هلك النصاب قبل التمكن من الدفع سقط الواجب ﴿قوله ولقائل ان يقول﴾ الظاهر هى راجعة الى الشئ والى نفسه والى غيره الاحسن

(قوله ولو قال والقدرة المتقدمة الخ) بالكسر على الحكاية يعنى بدل قوله والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء مالزمه والمراد بالتقدم التقدم على الفعل (قوله واوجز) لصحة الاستغناء حينئذ عن قوله التى يتمكن بها العبد من اداء مالزمه وكذا عن قوله وهوادنى مايتمكن به المأمور من اداء مالزمه (قوله لان المطلق فى الاصطلاح مالم يقيد بقيد) اى بقيد زائد على نفسه وانت خبير بان التمكن من ذاتيات القدرة وليس بامر زائد عليها كاليسر مثلا فى مقابله فعلى

المطلقة التى فى ضمن المقيدة كذا فى بعض النسخ ولايخفى انه لم تسبق قدرة مقيدة به وانما الذى سبق مطلق القدرة اعم من ان يكون مطلقة عن ﴿ ٢٠٩ ﴾ قيد الكمال او مقيدة به وان النوع الاول منه هو القدرة المطلقة عن قيد الكمال بقرينة تسمية قسيمه بالكامل وهى المقيدة بالاطلاق عنه لاغير المقيدة اصلا لان غير المقيدة اصلا هى مطلق القدرة وقسم الشئ لايكون عينه وهذا كماتقول التصور اماتصور بشرط شئ اوتصور بشرط لاشئ او تصور لا بشرط شئ وتريد بالثالث المطلق عن قيد اخويه وبالقسم المطلق عنهما وعن قيد الثالث الذى هو الاطلاق عنهما فقط فان قلت لوكان تقسيم المصنف على هذا الاسلوب لكان تفسير المطلق بمايتمكن به المأمور من اداء مالزمه لابادناه قلت هو لم يرد بادناه ماعرفت من ثانى قسمى الممكنة بل ما يعمهما الا انه سماه بذلك بالقياس الى (١٤) (شرح المنار) قسيمه الكامل الذى هو اعلى مايتمكن به المأمور من اداء مالزمه ولوترك كلمة ادنى لسلم من ايهام الاخلال باول قسمها كما فعل غيره (قوله ولو قال والقدرة المتقدمة نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز) أما كونه اوجز فلوصف القدرة بالمتقدمة بمعنى المتقدمة على الفعل اوجز مماذكره واما كونه اولى فلما ذكره الشارح من ان المطلق الخ وقدعلمت ان اطلاق النوع الاول انما هو اطلاق عن قيد الكمال لاعن كل قيد والاطلاق عن قيد الكمال لاينافى التقييد بقيد التمكن اصلا (قوله حتى من فات عنه صوم الخ) تفريع على عدم كون النوع المطلق من القدرة شرطا فى القضاء ومافى التلويح يقتضى ان يجعل استدلالا

ويراد به الكلمة فاى حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق فى الاصطلاح مالم يقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه

ان يقول الى الشئ وحده واليه مع غيره والمراد رجوعا معنويا لانحويا لان القدرة شاملة لاقسام الحسن الثلاثة فيلزم ان يكون قسم الشئ اعم من مقسمه واجيب بان الضمير راجع الى القدرة المطلقة ليكون نوعاها مطلقا قدرة وقدرة كاملة لكن هذا الجواب انما يتمشى على القول بتحقق الفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق كماذكروه فى بحث مطلق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم الفرق فلا فالاولى ان يقال الضمير راجع الى القدرة من حيث هى هى لابشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يخرج ما قاله الشارح لعدم خفاء الفرق بين ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرط وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ مطلق مكان ممكنة لتحصيل هذه اللطيفة وعدم مايوجب العدول عن موافقة اصله المفيد لسعة الاصطلاح (**قوله** واوجز) لانه كان ينبغى ان يقول وهى نوعان ممكنة وهى شرط فى اداء كل مامر ويطرح قوله وهوادنى مايتمكن به المأمور من اداء مالزمه للاستغناء عنه حينئذ (**قوله** لان المطلق) علة للاولوية (**قوله** فانه) اى مطلق القدرة (**قوله** حتى من فات عنه صوم الخ) حاصله انه قد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس كذلك ليظهر

هذا يكون اطلاق المطلق عليها موافقا لهذا الاصطلاح ثم ان اطلاق المطلق عليها ليس من مخترعات المصنف كما يفهم من سياق كلام الشارح بل هو مما وقع فى كلام فخر الاسلام واقتفى اثره اكثر اصحاب المتون من العلماء الاعلام (قوله وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره) وفيه بحث لانه ان اراد على قول من يقول بوجوب القضاء بما يجب به الاداء فذلك مسلم لكنه غير مفيد فى المقام

فى النفس الاخير وهو عاجز عنه فى تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس فى الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائى بل ابقاء التكليف الاول وماهو شرط لوجود شئ لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود فى باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلابد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها اى فليصل تلك الصلاة الواجبة غايته انه اثبت مماثلته والاولى ماقاله بعض الحذاق لا فرق فى اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها وكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما فى النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد

اثره فى الخلف كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره فى المؤاخذة فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلى يسقط معه الفعل قطعا (قوله هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول) قيل فيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب الاداء بالسبب الذى يجب به الاداء ان يكون الواجب واحدا كيف وان فى الاداء يجب عين المأمور به وفى القضاء مثله فلا يكون وجوب القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه فلو لم يشترط القدرة فى وجوب القضاء لزم تكليف ماليس فى الوسع (قوله لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق) اى تفريغ الذمة من الواجب السابق (قوله والاولى ماقاله بعض الحذاق) هو الامام ركن الدين النسفى رحمه الله (قوله لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه) اى كما اذا كان الوقت موسعا فى حق المقيم (قوله وان كان لغيره) اى كما اذا تضيق الوقت (قوله وكذا القضاء ان كان مقصودا) كالمسافر اذا فاته صيام ايام من رمضان ثم اقام بمقدار الايام التى

اذ من الظاهر ان مورد النظر هو قول القائل فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر وليس ذلك القول على هذا المذهب وان اراد على قول من يقول ان ايجاب القضاء بنص جديد فما ذكره ممنوع كما سبق تحقيقه ثم ان قوله اوجب اسقاط الواجب السابق لا يخلو عن شئ والظاهر اوجب عدم سقوط الواجب كما لا يخفى (قوله والاولى ماقاله الخ) ابتداء كلام لا تعلق له بالنظر المذكور كما يتبادر (قوله لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه) كما اذا كان فى الوقت سعة (قوله وان كان لغيره) كما فى آخر الوقت

عليه وذلك انه قال وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة يعنى بها النوع المطلق بالاداء بانه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره فى الخلف كما فى الجزء (فاتته) الاخير من الوقت اذ لا خلف فى القضاء الى ان قال وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره فى المؤاخذة فى الآخرة كالميت تبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلى سقط معه الفعل قطعا (قوله والاولى ماقاله بعض الحذاق) قولهم ناش عما ذكره صاحب التلويح من جوابه عن الاستدلال على اختصاص هذه القدرة بالاداء وذلك انه قال بعد ذكره اياه ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء فى ان كلا منهما ان كان مطلوبا

ليظهر اثره في وجوب الايصاء (والشرط توهمه) اي توهم ما يتمكن به من الاداء (لا حقيقته) وهي انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء (حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت) يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة (لزمه) اداء (الصلاة) عندنا (لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس) وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان عليه السلام على ما روي ان سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته صلاة العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشأما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها جازاه الله تعالى بأن اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء عليهم السلام ويجوز ان يؤول عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة

فاتته فيها يكون القضاء مقصودا بنفسه ﴿قوله ليظهر اثره في وجوب الايصاء﴾ قيل فيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للخلف ولا نسلم ان وجوب الايصاء خلف عن القضاء ﴿قوله والشرط توهمه﴾ اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط وهي تقارن الفعل كما مر وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي سلامة الاسباب والآلات وهي سابقة على الفعل وصحة التكليف يعتمد على هذه القدرة غير ان ما به يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه عادة وهذا النوع من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لخلفه الذي هو القضاء لا لعينه ومثاله الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابي يوسف الله اكبر يكون الاداء واجبا عليه لخلفه لا لعينه حتى لا يأثم بتركه ﴿قوله لا حقيقته﴾ لانه انما تشترط حقيقة القدرة اذا كان الاداء هو المقصود اما اذا كان المقصود هو القضاء فلا كما في المسائل الآتية فان الغرض انما هو الخلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف وليس فيه تكليف ما لا يطاق لان المقصود غير ما كلف به ﴿قوله او طهرت الحائض في آخر جزء من الوقت﴾ لكن الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة فلا تلزمها الصلاة الا اذا ادركت جزأ من الوقت بعد مدة الاغتسال لانها

(قوله عرض عليه الصافنات) الصافن من الخيل الذي يقوم على طرف سنبك يد او رجل وهو من الصفات المحمودة في الخيل لا يكاد يكون الا في العراب الخلص

لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة قال في النفس الاخير من العمر تبقى الواجبات يعني في الذمة بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة بتوهم حدوث القدرة (قوله والشرط توهمه) لا يخفى ان هذا شرط للنوع المطلق الذي هو شرط الاداء اي وجوبه بكلا قسميه لما علمت من ان الفعل يصير به متوهم الوجود كيف ما كان وان قوله لا حقيقته اشارة الى ان ليس شرط هذا النوع حقيقة ما لزم المأمور من الفعل على ان ضميري توهمه وحقيقته عائدان الى امر من قوله في اداء كل امر اي في كل فعل مأمور به لزمه بخلاف مقابله الذي يصير به الفعل متحقق الوجود ويكون مقارنا له فان شرطه حقيقته لا توهمه وحينئذ قول الشارح اي توهم ما يتمكن به من الاداء غير

عما صدر عنه لان القوم تهيبوه ولم يعلموه كذا فى شرح التأويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما فى الحالف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وهناك هتك حرمة الاسم وقال زفر لايلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة

من جملة حيضها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها عشرة فتلزمها اذا ادركت جزأ من الوقت قدر مايسع التحريمة بعد الانقطاع سواء تمكنت من الاغتسال اولا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد الانقطاع ولقائل ان يقول التحريمة ليست من الصلاة بل هى شرط على الصحيح فكيف يكون بادراكها ادراك جزء من الصلاة فيلزمها القضاء (**قوله** لان القوم تهيبوه ولم يعلموه) جواب لسؤال مقدر بان يقال لم لا اعلموه بغروب الشمس فاجاب بان القوم تهيبوه لانه كان مهابا عندهم فلهيبته لم يعلموه بغروبها (**قوله** ثم ينتقل) اى عدم لزوم الاداء الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء ههنا وجه آخر فى وجوب الصلاة بادراك الجزء الاخير من الوقت من غير نظر الى توهم امتداده وهو ماذكر فى طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه تمام الصلاة لانه به يتمكن من ادائها بان يأتى بالتحريمة فى الوقت ثم يتمها بعد خروجه فيكون ذلك اداء لاقضاء كما هو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء اذا فوت وهذا فى ماعدا الفجر صادق اما فى الفجر فلا يجب اداؤه بعدم تصويره وانما يجب قدر مايتصور وهو مجرد الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضاه يجب عليه قضاء الباقى صيانة لذلك القدر عن البطلان فتأمل لكن على هذا الوجه خرجت القدرة عن ان يكون متوهمة وكانت متحققة وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الاصل الى اصل آخر وهو ان المؤدى بعد الوقت بتحريمة اديت فى الوقت هل هو اداء او قضاء او مبعض ويجرى الكلام على اختلاف مذاهبهم فى ذلك (**قوله** كما فى الحالف على مس السماء) وهذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع اعادة الزمان الماضى ولئن سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله (**قوله** وقال زفر لايلزمه) الا ان يدرك وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط الخ فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف كاف بالاتفاق فكيف يخالفه زفر فى هذه الفروع قلت لانه يشترط عند توجه الخطاب ان يكون

على المضى ولا يذهب عليك ان ايراد هذا الكلام فى صورة التعليل معانه جواب عن سؤال مقدر غير موجه (قوله ثم ينتقل الى لزوم القضاء) عطف على قول المصنف رحمه الله لزمه اداء الصلاة (قوله لان السماء ممسوسة) قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها ولو قدره الله تعالى على صعودها لصعدها كعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام (قوله وهو القياس) وماذكره غيره استحسان ووجهه مذكور فى الكشف وغيره

ملايم للفظ المصنف لاخلاله بكلمة ادنى لو عاد ضمير توهمه الى قوله مطلق لا الى امر وقوله وهى انما تشترط للاداء اذا كان الاداء هو الفرض لايخلو عن شيء لان الكلام انما هو فى نفس اشتراطها لشرط الاداء لا للاداء على ان فيه ميلا الى ماعليه بعض الحذاق فى حق الاداء من انه قد يشترط فيه حقيقة القدرة كما فى صورة اول قسمى الممكنة وقد يشترط فيه توهمها كما فى صورة ثانيهما وقولا بتخصيص اشتراط المصنف التوهم بثانى قسميها وهو خلاف الظاهر على انه (الباقى)

باحتمال امتداده بعيد لااعتبار به كالم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة (وكامل) وهذا نوع ثان من الشرط الذى يزداد به حسن الواجب (وهو القدرة الميسرة للاداء) اى الموجبة ليسر الاداء على العبد سمى بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لايثبت الا التمكن وليس معناه ان المأمور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب فى بعض الواجبات على هذه القدرة كأنه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت فى اكثر الواجبات المالية

الباقى من الوقت قدر مايسع فيه الفرض بناء على عدم انتقال السببية عنده بعد ذلك كما سيأتى (**قوله** كالم يلزم الخ) باحتمال ملك الزاد والراحلة حاصل مايقول زفر فى وجه القياس ان هذا توهم بعيد لايصلح شرطا للتكليف لعدم حصول المقصود به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفانى واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض الزمن والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى والجواب وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد فى حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب الاداء موجود لجواز امتداد ذلك الجزء بتوقف الشمس فيثبت به هذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز المالى ينقل الحكم الى خلفه وهو القضاء على ان الشيخ الفانى والمقعد ومن بمعناه مكلفون بوجوب الاداء ايضا ولهذا انتقلت الوظيفة لعجزهم عن الخلف المشروع واما فاقد الزاد والراحلة فانما لم يتوجه اليه وجوب الاداء لفوات فائدته عند العجز وهو الاتيان بالبدل لعدم الخلف المشروع فى حق القضاء قال بعض الافاضل والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب فى هذه المسائل للاحتياط لان اتيان المكلف بشئ ليس عليه اولى من ان يترك ماعليه ولهذا يؤثموه فافهم (**قوله** وليس معناه) جواب دخل مقدر حاصله ان تسميتها ميسرة على سبيل الفرض والتقدير بمعنى ان ماشرط بها من اداء الواجب لو لم يشترط بها لكان واجبا بالقدرة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلما شرط بها وتوقف عليها صار كأنه تغير بها بواسطة اشتراطها من عسر الى يسر وصارت كأنها هى

(قوله لان بها يثبت التمكن ثم التيسر) ثم ههنا للتراخى

لو عاد ضمير توهمه الى قوله مطلق القال او حقيقته بدل لا حقيقته ليكون ذكرا لما هو الشرط بتقديرى كون المطلوب من الاداء والقضاء مطلوبا لنفس الفعل ولامر آخر جميعا

دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) لانها شرط فى معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهى كالنماء فى الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال * فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لايشترط دوامها لبقاء الواجب * قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لايبقى بدونها * فان قلت

المصيرة لادائه يسرا بعد ماكان عسرا لولا اشتراطها (قوله دون البدنية) اذ لو اشترطناها فى البدنية لما صح التكليف فى الجزء الاخير ولما وجب القضاء بفواته لفوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء واللازم باطل فالملزوم مثله فلم نشترطها الا فى امر شاق محبوب النفس (قوله لانها شرط فى معنى العلة) هذا دفع لما يقال لم شرط دوامها لدوام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط فى معنى العلة مؤثرة فى تغيير الواجب تقديرا لا شرط محض بخلاف الممكن (قوله فان قلت بقاء الحكم) هذا وارد على قوله شرط فى معنى العلة (قوله كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط) هذا مسلم فى بعض الشروط التى هى شروط انعقاد لادوام كالنية والوقت والجماعة فى الجمعة بخلاف الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فانها شروط دوام ليشترط بقاؤها لبقاء الواجب (قوله قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة) اما اذا لم يكن بان يكون العلة مخصوصة فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لايثبت بدونها فلهذا اشترط بقاؤها دون الممكنة وان كان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لايتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر * فان قلت القدرة عرض وهو لايبقى زمانين فكيف يتحقق دوامها * قلنا المراد بدوام القدرة تجدد امثالها لابقاء عينها (قوله كالرمل فى الحج) والحق ان الحكم يزول عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل فى الطواف مع بقائه ممنوع فان النبى صلى الله عليه وسلم رمل فى حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف للشكر عليها وقد امرنا بتذكير النعمة فى مواضع فى كتاب الله ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غاب المشركين كان علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك كان علته تذكيرا لنعمة الامن كما ان علة الرق فى الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وان اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة وغيرذلك اجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجواهر

فى الرتبة (قوله وهى كالنماء فى الزكاة) بحولان الحول على النصاب (قوله كالرمل فى الحج) هو ان يتبختر فى مشيته فى الطواف ويرى نفسه غيرعاجز قويا فى افعاله وكان علة هذا ضعف الاسلام والآن قدزال ضعف الاسلام وبقى المعلول وهوالرمل (قوله لان اليسر لايبقى بدونها) مع ان الواجب لم يشرع الا بصفة اليسر فلم يكن بد لبقاء

(قوله)

لوكان دوامها شرطا لماوجب الزكاة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر * قلت ماشرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط فى الابتداء للتمكن من الاغناء اى اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لايتحقق من غير الغنى كالتمليك لايتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة فى الغنى فقدره الشرع بملك النصاب (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) اى النصاب فى الزكاة يعنى اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكاة ولم يؤد سقط عنه الزكاة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزأ من المال النامى والواجب اذا وجب بصفة اليسر لايبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر

(قوله لوكان دوامها شرطا لماوجب الزكاة فى الباقى) لان كمال النصاب علة للوجوب فكما لاتجب الزكوة ببعض النصاب ابتداء لاتجب ببعضه بقاء واللازم باطل لان كل جزء يبقى بقسطه تحقيق الجواب بالفرق بين الابتداء والبقاء لان اشتراط النصاب فى الابتداء للتمكن من الاغناء لالتيسر الواجب فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة فى العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب (قوله بل شرط فى الابتداء للتمكن) جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان النصاب ليس بشرط لليسر الخ لكان ينبغى ان لايشترط كمال النصاب فى الابتداء فاجاب بقوله انما شرط للتمكن من الاغناء الخ واعترض بان الاغناء الواجب تمليك لايدفع به حاجة الفقير لاالاغناء الشرعى وذلك لايتوقف على كمال النصاب واجيب بان الاغنـاء الحسن لايتحقق من غير الغنى لان الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير لالاحواج المؤدى الى المزكى وذلك من الغنى بلا احواج وردبان بحسن الاغناء لايتوقف على الغنى الشرعى فانه مدح اقواماً على الايثار مع مساس حاجتهم لقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولوكان بهم خصاصة الخ واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة فثبت ان الغنى لابد منه وهو بكثرة المـال وليس للكثرة حد يعرف به فقدره الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه لان مقادير الشرع لايدرك معناهـا وذلك الحد شرط النفس الوجوب (قوله فقدره الشارع بملك النصاب) فكان النصاب شرطا للوجوب لالليسر بمنزلة القدرة الممكنة فى العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب لايتكرر فى واجب واحد فلايشترط بقاء شرطه وكان ينبغى ان لايسقط الزكاة بهلاكه وانماسقطت لفوات النماء الذى تعلق اليسر به لالفوات النصاب فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقى ببقاء النماء فى ذلك القدر (قوله والواجب اذا وجب بصفة اليسر الخ) ولك ان تقول ينتقض هذا

الواجب من بقائها (قوله اذا هـلك بعض النصاب) يعنى بعد الحول (قوله لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف النماء) وبهذا يندفع مايقـال ان تفريع سقوط الزكاة بهـلاك النصاب على ماسبق ليس كما ينبغى لانه مشعر بكون اشـتراط النصاب لليسر وليس كذلك كما صرح به الشارح قبل اسطر ووجه الاندفاع بيان ان تفريع ذلك على هلاك النصاب ليس الامن جهة ان القدرة الميسرة التى هى وصف النماء يفوت بهلاكه

(قوله واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين) يريد انه مثله من حيث انهما اداء ربع العشر والا فاداء ربع عشر القليل ايسير على النفس من اداء ربع عشر الكثير

عسرا وقال الشافعي لاتسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكاة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نموها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم ينبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا

بالقدرة الممكنة لان الواجب هناك تعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب ان الواجب مني تعلق بالممكنة وحصل التمكن من الاداء لم يشترط استدامتها ولئن سلمنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما وهو خلاف الاجماع فلهذا الضرورة تركنا هذا الاصل فما ثبت بالضرورة لا يقدح فيما ثبت بغيرها ﴿ **قوله** لانه اذا استهلك المال لا يسقط الخ ﴾ وهذا بخلاف الكفارة فانها تسقط باستهلاك المال كالهلاك وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في الكفارة غير معين ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكاة فان المال لما كان متعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فتساوى الهلاك وانما قلنا لان المال غير معين لانها وجبت في الذمة فاي مال وجده بعد الحث حصلت به ولو قدر على المال بعد العجز عنه والانتقال الى الصوم فان كان ذلك القدرة في آخر جزء من ايام الصوم يلزمه التكفير بالمال وينقلب الصوم نفلا بخلاف الزكاة فانه لو وجد المال بعد الهلاك لا يلزم الزكاة ﴿ **قوله** لانه ليس من جنس الخارج ﴾ يعني اعتبر النماء هنا تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة هذا في الخراج الموظف اما في خراج المقاسمة فهو كالعشر الكثير بخلاف ما اذا اصطلم والمراد بالآفة الحر الشديد والبرد الشديد والجراد والامطار الكثيرة المفسدة وغير ذلك من الآفات العارضة للفروع واصطلام الزرع في الارض المستأجرة لا تسقط الاجرة قيد بالاصطلام وهو ذهاب الكل لانه لو ذهب بعضه قال محمد ان بقي

﴿ قوله والساعي في الاموال الظاهرة ﴾ وهو الوالي على الزكاة ﴿ قوله وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج ﴾ كان الانسب اقوله فيما سبق اي النصاب في الزكوة ان يقول ههنا والخارج في العشر عطفا عليه لان الاقتصار في تفسير المال على النصاب في الزكاة قصور لا يخفى ﴿ قوله بان كانت الارض سبخة ﴾ السبخ بفتح السين وكسر الباء مايقال له بالفارسية « شوره »

﴿ قوله لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا ﴾ كان الوجه ان يقول ولو تقديرا

﴿ مقدار ﴾

يجعل تقصيره عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث سقط الخراج لانه لم يقصر حتى لوكان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لايسقط الخراج (بخلاف الاولى) اى القـدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود فى النكاح (حتى لايسقط الحج وصدقة الفطر بهـلاك المال) وهو الزاد والراحلة فى الحج والنصاب فى صدقة الفطر بعـد وجوبهما وفى هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر صارا واجبين بقـدرة ميسرة لان الزاد والراحلة فى الحج والنصاب فى صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة فى الحج القـدرة على المشى واكتساب الزاد فى الطريق وفى صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر اوصاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط فى الحج نفس الاستطاعة وهى لاتحقق الا بالزاد والراحلة عادة * فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب * قلنا لايناقض لانهما من قبيل الآلات التى

(قوله بخلاف ما اذا اصطلم الذرع آفة) اى استأصله

مقدار الخراج يجب الخراج وان بقى اقل منه اخذ نصفه قال مشايخنا والصواب ان ينظر اولا الى ما انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج فيجب ما انفق اولا من الخارج فان فضل شئ اخذ منـه على مانحو مابينـاه والمراد بالآفة آفة السماوية اما غير السماوية التى يمكن الاحتراز عنهـا كاكل القردة والسـباع ونحوها فلايسـقط الخراج على الاصح (قوله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن اسـتغلال الارض الى آخر السـنة لايسقط الخراج) لانه مبنى على التمكن من الزراعة وقد حصل ﴿ قوله حتى لايسـقط الحج الخ ﴾ حتى هذه والتى قبلها وما تقدم من قوله حتى يجبر على القبول هى التى استعيرت بمعنى الفاء لانها تفيد فائدة فاء النتيجة (قوله وفى هذا رد لمن زعم الخ) بيان الرد انهما لو وجبا بقدرة ميسرة لسقطا بهلاك المال واللازم باطل فالملزوم مثله فصرفنا انهما وجبـا بقدرة ممكنة (قوله فقال) اى لمازعم بعضهم نقل المصنف ردا لهـذا الزعم ولايخفى ان المصنف لم يقل هذه العبـارة ولكنـه مأخوذ من كلامه بالقوة باعتبار التفريع والحاصل ان اشتراط الزاد والراحلة والنصاب لبيـان ادنى التمكن لالليسر فكان من قبيل الممكنة دون الميسرة (قوله فان قلت هذا) اى جعل الزاد والراحلة والنصـاب من قبيل القدرة الممكنة يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسـباب لانهما ليسا منها (قوله قلنـا لاينـاقض) وكأنه اخذ الآلات بالمعنى الاعم اى اعم من ان يكون جوارح

هى وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط فى صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لايتحقق من غير الغنى الشرعى *فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لايتوقف على الغنى الشرعى *قلت مادون الغنى الشرعى فى حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافى بينهما (وهل تثبت به صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به) اى المأمور بالمأمور به (قال بعض المتكلمين لا) اى لاتثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضى على افعال الحج ولايجوز المؤدى اذا اداه (والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به) اى بمطلق الامر (صفة الجواز) لانه

او غيرها (قوله وكذا النصاب الخ) هذا شروع فى بيان ان صدقة الفطر وجبت بقدرة ممكنة لاميسرة (قوله وهل تثبت به صفة الجواز الخ) اعلم ان الفعل كما يوصف بالصحة والبطلان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل مجزئ وغير مجزئ ووجه ايراده هنا كونه فى بيان حكم المأمور به وحسنه لان الاجزاء من لوازم الحسن (قوله اذا اتى به) انما قال اذا اتى به لان الصفة الحقيقية انما تحقق اذا تحقق الموصوف (قوله قال بعض المتكلمين) اى من المعتزلة اعلم ان للاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين وهو ان يكفى الاتيان فى سقوط المأمور به وذلك بان ينتفى عنه الموانع وتجمع فيه الشرائط والثانى للفقهاء انه اسقاط القضاء وامتثال الامر محصل للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف والخلاف انما هو اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر يدل على الاسقاط عند الاتيان بالمأمور به فقال ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما من المعتزلة لايدل بل يكون عدم وجوب القضاء مستفادا من الاصل هكذا حرره بعض المحققين والتحرير يفيد ان لاخلاف وهذا الخلاف يفيد ان لاخلاف فى البراءة عند الاتيان للمأمور به انما الخلاف فى ان البراءة مستفادة من الامر كما هو قول الفقهاء او من الاصل كما هو مذهب المعتزلة وهذا التحرير مستفاد من كلام المصنف فى المتن والشرح حيث قال عن المعتزلة لايثبت الابدليل زائد وراء الامر والدليل سكوت الشارع عن القضاء فانه لما لم يوجب القضاء دل ذلك على الجواز (قوله مستدلين الخ) وبان من صلى عند ضيق الوقت ظانا انه على طهارة كان مأمورا باداء الصلاة ولم يجز صلاته ويجب عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس فدل ان الاتيان بالمأمور به لايدل على الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهى عن الفعل الشرعى لايدل على الفساد ولهذا لو صلى فى الارض المغصوبة

وجوابه المذكور فيه هو ان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال البشر عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكائد الحاجة فلابد فى اهلية اغناء المأمور به من الغنى الشرعى لئلا يؤدى الى الجزع المذموم فى الاعم الاغلب (قوله قلت مادون الغنى الشرعى فى حكم العدم) ان اراد عند اهل الشرع فسلم لكنه غير مفيد فى دفع السؤال وان اراد فى حق الاغناء عن المسئلة فمنوع (قوله فلا يكون اهلا) لوجوبها للتنافى بينهما وذلك لانها شرعت لاغناء الفقير عن السؤال فلو كان الفقير اهلا لوجوبها لصارت مشروعا لاحواجه الى السؤال (قوله ولايجوز المؤدى اذا اداه) اى ادى ذلك المؤدى من افعال الحج بل يلزمه القضاء فى السنة القابلة فقد جاز اجتماع فعل المأمور به مع وجوب القضاء (قوله بمطلق الامر) الظاهر انه بيان لمرجع الضمير المجرور فهو بمعونة السياق وان كان ذلك غير مذكور فى السباق ويحتمل ان يكون من قبيل اعدلوا هو اقرب للتقوى لان لفظ المأمور به يدل عليه وقيد الاطلاق ايضا (تجزئه)

منفهم من اطلاقه (قوله وكان النزاع بينهما لفظى) اخذه الشارح من الشرح الاكملى وفيه اسناد القصور الى مشايخ الفن فى تحرير محل النزاع ورتبتهم اعلى من ذلك بل الجواز الذى هو محل النزاع ههنا هو الجواز بمعنى سقوط القضاء لاغير ولذا ترى بعض اهل الفن عبر عن عنوان المسئلة بقوله واتيان المأمور به هل يوجب الاجزاء (قوله وسقوط القضاء لايعرف الابدليل زائد) وفيه بحث لانه ان اراد بالاتفاق بين الفريقين فممنوع كما اشرنا اليه وان اراد عند المتكلمين فقط فلا يدل ذلك على كون النزاع لفظيا (قوله والجواب عن استدلالهم الخ) اذا كان النزاع لفظيا لاحاجة الى الجواب عنه فهو بناء على ما هو المذكور فى المتن وحاصل الجواب ان وجوب القضاء انما هو باعتبار انه افسد ولم يؤد المأمور به بالامر الاول كما وجب والمضى على الباقى من الافعال ليس بهذا الامر بل بامر آخر فلا يجتمع فعل المأمور به مع وجوب القضاء بالنسبة الى امر واحد كما هو مدعى الخصم (قوله وكان النزاع بينهم لفظى راجع الى تفسير الجواز الخ) لو كان لفظيا راجعا الى ماذكر لكان من فسر بسقوط القضاء وقال بعدم جواز المأمور به قائلا بالجواز بمعنى حصول الامتثال وهذا مسلم ولكان من فسر بحصول الامتثال وقال بجوازه قائلا بعدم الجواز بمعنى سقوط القضاء وهذا ممنوع لانه قائل بسقوطه وبان حصول الامتثال دليل سقوطه وفى البدائع نسبة التفسير بسقوط القضاء مع القول بان الامتثال لايكون دليله الى القاضى عبد الجبار غيران تضيفه عبر بالاجزاء فى موضع التعبير ههنا بالجواز وذلك انه حكم بانه اذا ثبت حسن المأمور به كان الاتيان به مجزيا وبانه ان فسر الاجزاء بامتثال الامر فهو دليله اتفاقا وعلى هذا يكون تفسيره به على التسامح تفسيرا للمدلول بدليله وان فسر بسقوط القضاء فكذلك والا لم يعلم امتثال ابدا الى ان نقل عنه ماتوضحه انه لايكون دليله والا يلزم ان لايعيد او ان يأثم اذا علم الحدث بعدما صلى بظن الطهارة اما عدم الاعادة فتقدير كونه مأمورا بالصلاة بطهارة ظنية واما الاثم فتقدير كونه مأمورا بها بطهارة يقينية ثم اجاب عنه بان لمن يوجب القضاء بما وجب به الاداء ان يجعل اجزاء الصلاة بظنها مشروطا بعدم العلم بخطأ ذلك الظن فى كلام طويل له هنالك

يقتضى حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكأن النزاع بينهم لفظى راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عن ماأتى به وسقوط القضاء لايعرف الابدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال بأتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف مالايطاق والجواب عن استدلالهم ان الثابت بالامر وجوب اداء

تجزئه واذا كان النهى لايدل على الفساد فالامر لايدل على الجواز (**قوله** وكأن النزاع بينهم لفظى الخ) يعنى ان الاتيان بالمأمور به محصل للاجزاء بلا خلاف وكذا سقوط القضاء والتحقيق ماذكره بعض المحققين ولايخفى ان التفسيرين الذين ذكرهما الشارح للفريقين عكس ماذكره بعض المحققين من التفسيرين لهما وماذكره الشارح ذكره غيره ايضا وماذكره بعض المحققين ذكره غيره ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين تفسيران فتأمل (**قوله** وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الاتيان بالمأمور به كما وجب) وسقوط القضاء مبنى عليه فاذا اتى به كما وجب سقط والا لا (**قوله** فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه) اى المأمور به يلزم تكليف مالايطاق وهو محال لبيان الملازمة ان التكليف متعلق باتيان المأمور به على وجه الصحة وليس فى وسعه الا اتيانه به كما وجب اعنى كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الجواز حينئذ يلزم تكليف مالايطاق (**قوله** والجواب عن استدلالهم) حاصله ان الثابت بالامر قبل الفساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده هو وجوب التحلل

(قوله وجب عليه التحلل عن احرامه) اى بما هو طريق التحلل وهذا معنى المضى على الباقى فى افعال الحج (قوله بامر جديد) وهو قوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان يريقان دما ويمضيان على حجهما وعليهما حج من قابل ولما كان وجوب الحج الصحيح فى العام القابل مذكورا فى الحديث ذكره الشارح ايضا والا فهو غير متوقف على امر جديد وفى الافاضة اما الحج اذا فسد فقد انعدم الامتثال فيه لانه لم يؤده على الوصف الذى امر به واما لزوم المضى فى الفاسد مع انه يلزم الحج الصحيح فى السنة القابلة فبامر جديد فاذا اتمه فاسدا يخرج عن عهدة هذا الامر ايضا لانه اتى به على الوجه الذى امر به انتهى ولا يذهب عليك ان تقريره اوضح من تقرير الشارح ح (قوله لانه عليه الصلاة والسلام امر بالمضى فيما افسده) لا لكونه اتيانا بالمأمور به بالامر الاول حتى يلزم المحذور (قوله ولا كراهة فيها) اى فى الصلاة من حيث انها صلاة فلا ينافى ذلك ما يدور بينهم من اسناد الكراهة الى الصلاة (قوله ولنا ان موجب الوجوب الخ) وجواز صوم يوم عاشوراء بدليل آخر لا بموجب ذلك الامر كذا فى شرح المصنف رحمه الله (قوله وبينهما تناف) من قال (وانتفاء)

الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح فى العام القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه عليه السلام امر بالمضى فيما افسده (وانتفاء الكراهة) هذا اشارة الى خلاف آخر حكى عن ابى بكر الرازى انه قال لايثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة فى التشبه بعبدة الشمس (واذا عدم صفة الوجوب) الثابت (للمأمور به لاتبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعى) هو يقول تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الايرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لايجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن فى فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن

عن الاحرام بطريقه وهو بامر آخر سوى الاول فلا يكون فى شئ مما نحن فيه واما وجوب القضاء على الظان فممنوع لان من كان عنده اثر على طهارة فصلى جازت صلاته لما نص عليه محمد فى كتاب التحرى حيث قال فيما اذا توضأ بماء نجس صلاته جائزة مالم يعلم فاذا علم اعاد والاعادة لتبدل الحال لا تكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهى عن الصلاة فى الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض وهو ليس بصلاة ولا داخل فيها ولا وصف لها فلهذا لاتفسد (**قوله** واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر) يعنى الذى هو التحلل عن احرامه والتحلل عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو امره صلى الله عليه وسلم بالمضى فيما افسده لا بالامر الاول وكلامنا فى الاتيان بالمأمور به بالامر الاول (**قوله** وبينهما تناف) فيه نظر لانه لايلزم من نفى احد المتنافيين نفى الآخر فكيف يلزم من نفى الوجوب نفى الجواز اللهم الا ان يقال هذا دليل الزامى لا تحقيقى على انا نقول المنافى للوجوب هو الجواز المطلق لا المقيد بالمنع من الترك وهو محل النزاع وهذا غير مناف لانه جواز خاص فينعدم بانعدام قيده لان الفصل علة للجنس

(قوله لان الوجوب خاص الخ) هذا الدليل لايثبت به المدعى فيما يظهر لنا لانه اذا لم يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام فاما ان يلزم من انتفائه وجوده اولا يلزم واذا لزم فاما ان يلزم من انتفائه بقاءه كما هو المدعى اولا

في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب

وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول (**قوله** لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع) بيان ذلك ان النوع فيه حصة من الجنس فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه كالانسان فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس وهي الحيوانية الخاصة المقيدة بالناطقية فاذا عدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم الجواز بانعدام الوجوب لان الوجوب نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة خاصة من الجنس وهي جواز مقيد بعدم الترك فاذا عدم النوع تنعدم تلك الحصة واما عدم انتفاء العام بانتفاء الخاص فمسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة فممنوع وهو محل النزاع فحيث كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل شرعي منفصلا عن دليل الوجوب (**قوله** وفائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم) الحديث رواه الطبراني من حديث ام سلمة رضي الله عنها لكن هذا الحديث لايحسن لظهور ثمرة الخلاف لورود الاحاديث الصحاح المقتضية لتقدم الحنث على الكفارة ايضا كما اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتفق عليه عن عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه نحوه ولفظه فأت بالذي هو خير وكفر عن يمينك وقد اختلف الرواة في حديث ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة فمنهم من قدم الحنث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدي بن ابي حاتم ووقع عند مسلم من حديث موسى وعدي بن ابي حاتم بغير ذكر الكفارة ولكن قال ابو داود الاحاديث كلها فيها وليكفر الا ما لايعبأ به ولان ثبوت النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيما عدا الظهار ليكون محلا للنسخ واذ فات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع لايقال يدل على ان وجوب التقديم كان مشروعا ما اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عمر وسلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما انهم كانوا يكفرون قبل الحنث لان فعل الصحابي وان كان حجة

نفي الجواز لم يحم حول المراد كما لايخفى على ذوي الرشاد (قوله وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب) فيقال على قول الشافعي ولايلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ان اردت فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه فليس محل النزاع وان اردت بالنظر الى تلك الحصة فممنوع (قوله لاستحالة بقاء حصة النوع) وهي ههنا الجواز المقيد بعدم الترك (قوله من حلف على يمين) هو مجموع المقسم به والمقسم عليه لكن المراد به ههنا هو المقسم عليه مجازا ذكرا للكل وارادة للبعض (قوله فرأى غيرها خيرا منها) كما اذا حلف على

(قوله لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع) لايقال فحينئذ يستحيل بقاء حصة الوجوب من الجواز بعد عدم الوجوب لكن لانسلم انه اذا انعدم لم يبق حصة اخرى من الجواز يكون في الاباحة لانا نقول لو وجدت من بعده الحصة الاخرى في الاباحة بدليل الاباحة لم نقل ان الجواز بقي من بعد ولكن وجد وليس محل النزاع وجوده من بعد ولكن بقاءه

سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقى جوازه عنده ولم يبق عندنا (الامر نوعان مطلق عن الوقت) المحدود اى غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته (كالزكاة وصدقة الفطر وهو) اى المطلق (على التراخى) اراد به ان لايتقيد بالحال لاان يتقيد بالمستقبل (خلافا للكرخى) فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضى وجوب الفعل فى اول وقت الامكان ولهذا لواتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لايجوز تركه عن وقته (لئلا يعود على

عندنا لايدل على ان فعل من عداه كان كفعله ولئن كان فغاية ماثبت به جواز الفعل لاوجوبه واما قضية الوجوب فقدر زائد لايثبت الا بدليل يخصصه فالاقعد لاظهار ثمرة الخلاف نحو مسئلة صوم يوم عاشورا مما نسخ وجوبه مع جواز فعله فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجبه وعندنا يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه ﴿ قوله منسوخ بالاجماع ﴾ يعنى كونه منسوخا مجمع عليه لاان الاجماع ناسخ له لان ذلك لايستقيم ﴿ قوله الامر نوعان ﴾ مما تقدم كان فى تقسيم الامور به باعتبار احوال قائمة بنفسه وهذا شروع فى تقسيمه باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت فتقدير الكلام مايثبته الامر وهو المأمور به لان الاطلاق والتقييد وصفان للمأمور به لاللامر ﴿ قوله مطلق عن الوقت الخ ﴾ المراد بالمطلق مالايتعلق بوقت محدود تعلقا لايكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت اداء بل قضاء اولايكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار والمطلق بخلافه وان كان واقعا فى وقت بالضرورة كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان ﴿ قوله وهو على التراخى ﴾ اى عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى والمتكلمين وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الزجاجى وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله وهو الصحيح ﴿ قوله خلافا للكرخى ﴾ وبعض اصحاب الشافعى وعامة اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعى فيما ذكره ابو سهل الزجاج ايضا وقيل انه لايدل على الفور ولا على التراخى وانما يدل على القدر المشترك فلا يثبت كل منهما الا بقرينة وبه قال الفخر الرازى واختاره بعض وقد اتفقت كلمتهم على ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب وروده بحيث يجب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان واختلف فى معنى التراخى فذهب الجمهور الى انه الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت بحيث يجوز التأخير ولايجب وذهب صدر الشريعة الى انه عدم التقييد بالحال لاالتقييد بالاستقبال

ان لايتكلم والده (قوله وذلك منسوخ بالاجماع) يعنى ان كونه منسوخا مجمع عليه لا ان الناسخ الاجماع فانه غير مستقيم كما يجيء (قوله على وجه يفوت الاداء بفواته) فيكون قضاء كالصلاة خارج الوقت اولا يكون مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار (قوله لاان يتقيد بالمستقبل) بحيث لواتى فى اول اوقات الامكان لايعتد به فانه ليس مذهبا لاحد كذا فى الشرح الاكملى (قوله لان الامر يقتضى وجوب الفعل فى اول وقت الامكان) مصادرة على المطلوب (قوله ولهذا لواتى به سقط عنه الفرض) فيه كلام

(فيكون)

موضوعه بالنقض) هذا دليل على انه للتراخى يعنى ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد فى الزمان والزمان الاول والثانى فى صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كأنه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اى ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل فى الجزء الثانى وفى الذى بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله فى الجزء الثانى اداء وليس كذلك * فان قلت ان مات فى الجزء الثانى فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور * قلنا لا يأثم وانما يأثم لو فوته ومجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء فى جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر يأثم والموت عليه فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لا اليه

فيكون التراخى عنده اعم من الفور وغيره (**قوله** ان الامر وضع لطلب الفعل) باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج عن موضوعه غير ان ثبوته من ضرورات حصول الفعل فيستوى فيه كل الازمنة ويصير كما لو قيل افعل فى اىّ زمن شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاه كما لو قيل افعل الساعة ولا يخفى ما بينهما من التناقض (**قوله** ويعود على موضوعه بالنقض) قيل فيه نظر اذ لا نسلم ما ذكر ان لو لم يكن افعل الساعة بيان تقرير وهو ممنوع وايضا لهم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم يقترن به شئ من القيود لا مطلقا فلم يكن عند التقييد بقيد الفور حتى يلزم التنافى ويمكن ان يقال لو كان قوله افعل الساعة بيان تقرير لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقييد اذ ليس بيان التقرير الا تأكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد بما يكذبه فلا يكون تقريرا بل تغييرا (**قوله** واما قوله فتأخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع) بل هو مصادرة على المطلوب وكذا قوله لانه يقتضى الوجوب فى اول اوقات الامكان لانه انما يلزم على تقدير الوجوب على الفور كالواجب المضيق وهو عين النزاع اما الموسع فيجوز تأخيره وما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل فى الزمن الثانى والثالث وما بعده الى آخر العمر يكون مؤديا لا قاضيا من غير اثم وحرمة وانما يأثم بالتأخير اذا مات من غير اتيان به بالاتفاق (**قوله** ولهذا) اى لكون مجرد التأخير لا يكون تفويتا لو ظن انه لا يعيش واخر يأثم بالتفويت (**قوله** والموت فجأة نادر) جواب عن سؤال بان يقال ينبغى ان لا يجوز له التأخير لاحتمال الموت فجأة (**قوله** والفوات مضاف الى صنع الله تعالى) فيما اذا اخر غير ظان

(قوله فممنوع) قال فى التحقيق هو حكم الواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تأخيره الى وقت مثله بشرط ان لا تخلى الوقت (قوله ومجرد التأخير لا يكون تفويتا) فلا يلزم من عدم الاثم اضاعة الوجوب

(قوله هذا دليل على انه للتراخى) ويجوز ان يكون دليلا على انه للفور فيتصل بقوله خلافا للكرخى اذ هو يقول بوضعه للوجوب فى اول الوقت فلو اقتضى التراخى لعاد ناقضا لما وضع له بزعمه الا ان عناية المصنف بما هو مختاره ترجح الاول

(ومقيد به) اى مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته (وهو) اى المقيد (اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) اى يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه (وشرطا للاداء) اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا

ولا يلزم اضاعة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد ترك التفويت حذرا من استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فائت بصنع الله تعالى فجعل الوقت سببا لوجود المؤدى غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان سببا بوجوب المؤدى وفيه كلام ﴿قوله ومقيد به﴾ المقيد بالوقت ثلاثة انواع لان الوقت اما موسع او مضيق او مشكوك والموسع يسمى ظرفا والمضيق معيارا والمشكوك مشكلا (قوله اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت) هذا دليل على شرطية الوقت للاداء ولك ان تقول كما ان المشروط لا يتحقق الاداء بدون الشرط كذلك المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا الاستدلال على جهة الشرطية والجواب ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطاب وسبب الاداء مباشرة العبد الفعل فى الوقت وسبب المؤدى والاصل فيه فوات المشروط بفوات الشرط بخلاف المسبب فانه قد يثبت باسباب متبادلة فلا يلزم من عدم السبب عدم المسبب ولا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط بقى شئ وهو ان الشرط هو يقتضى التقدم على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان المراد بالشرط هنا ان يجعل الواجب موصوفا بالاداء فلابد من مقارنته للمشروط فالظرفية لازم للشرطية هنا وبعضهم جعل الجزء الاول شرطا حتى يصح التقدم وفيه كلام يأتى (قوله ولقائل ان يقول الخ) قال بعض مشايخنا هذا الاعتراض غير وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال اذ الايجاب شان السبب لا الشرط وليس معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود عند عدم الوقت فينحل الى ان الوقت انما كان شرطا لصحة الاداء لتوقف صحة وجودها عليه وهو غير داخل فى مفهومها فمبنى كلامهم وهو عين الاولى واقول وما ذكره الشارح من تعريف الشرط انما هو للشرط الجعلى كدخول الدار فانه يلزم من وجوده الوجود ولا يوجب العدم عند العدم بل عدم الحكم يبقى على العدم الاصلى كما سيأتى والكلام هنا فى الشرط الشرعى وهو لا يوجب الوجود عند الوجود فكان الاولى ان لا يذكر هذا هنا فانه غير مناسب للمقام ولكنه تبع فيه غيره

العلية فان الشرطية تتوقف على انتفائهما معا (قوله ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود الخ) فيه بحث لان ذلك هو شان الشرط الجعلى الذى يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق دون الشرط الحقيقى وما نحن فيه من قبيل الثانى دون الاول وعدم تحقق المشروط عند عدم الشرط الحقيقى ليس محل كلام (قوله ولا يوجب العدم) عند العدم كما هو المفهوم من الاستدلال المذكور لانه اذا كان شان الشرط عدم تحقق المشروط بدونه يلزم ان يكون عدم الشرط مستلزما لعدم المشروط

(قوله يوجب الوجود عند الوجود الخ) الحق مايوضحه ان الشرط المعتبر عندنا ههنا موجب للعدم عند العدم لان من عد الوقت من شروط الصلاة اى ادائها فسر الشرط بما يتوقف على وجوده الشئ وهو خارج عن ماهية الشئ وكذا عد من شروط ادائها الطهارة وغيرها مما لا يوجب الوجود عند وجوده ويوجب العدم عند عدمه عندنا

(فى

(قوله والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت) ان اراد عندالوقت فقط دون غيره فيرجع الى ماذكره الشراح وان اراد اعم من ذلك فمع كونه خلاف الواقع دلالته على الشرطية محل كلام (قوله هو صفة الاداء لانفس الهيئة) والمؤدى من الصلاة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود ﴿ ٢٢٥ ﴾ (قوله فان قلت ظرفيـة الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته) فيه بحث لانه ان اراد شرطيتـه للمؤدى كما هو الظـاهر فليس المذكـور فى المتن ذلك حتى يكون ذكره مستغنى عنه بل شرطيته للاداء وان اراد شرطيته للاداء فالاستلزام ممنوع الا ان يقـال المراد ان ظرفية المؤدى من حيث هـو المؤدى لامع قطع النظر عن وصف الاداء يستلزم شرطيته للاداء ثم انه اذا كان المراد ذلك يصـح ان يقال فى الجواب ان اللزوم المذكور وان كان مسلما لكنه غير بين بحيث يستغنى عن ذكره فليتأمل (قـوله قلت لانسلم الاستلزام الخ) قد اجيب عنـه فى الشروح اولا بان الظرفية باعتبار المؤدى والشرطية باعتبار الاداء ولا يلزم من كون الشئ ظرفا لشئ كونه شرطا لآخر (قوله ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الخ) فلابدّ من التعرض لكل مما به الاشتراك والامتياز (قوله فلا حشو فى ذكرها) الاوفق للسباق هو ان يكون الضمير الى شرطية الوقت وان كان

الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء اووجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لانفس الهيئة * فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تسـتلزم شرطيته اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها * قلت لانسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الصـلاة بظرفيته فلا حشو فى ذكرهـا (وسببا للوجوب)

فى هذا المقام ظنا منه انه مناسب ووارد كما ظن ذلك الغير (**قوله** والاولى ان يستدل) هذا ليس جوابا عن السؤال بل جواب عن ايراد آخر وهو ان يقال ان الشرط يوجب الوجود عندالوجود حيث يوجد وهنا لايوجبه الوجود عند الوجود حيث يوجد الوقت ولا اداء فقال والاولى الخ وحاصله ان المراد من قولهم الوقت شرط الاداء اى شرط صحة الاداء يعنى اذا وجد الوقت وجد صحة الاداء عند وجود الاداء واما فى صورة الفوات فكان ينبغى ان لايفوت الاداء بفوات الوقت لان انتفاء الشرط لايستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا فتأمل (**قوله** اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء) من الكمال والنقصان فان الوقت ان كان كاملا فالاداء كامل وان ناقصا فناقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب الاستدلال على سببية الوقت للوجوب لا على شرطيته للاداء فان المؤثر فى كمال الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف المشروط فانه لايختلف باختلاف شرطه على ان كمال الاداء ونقصه قد يتبع الظرف كما فى صوم يوم النحر ويمكن ان يجـاب بان عدم اختلاف المشروط باختلاف الشرط ممنوع فان المشروط قد يتبع الشرط كالصلاة بالنسبة الى الطهارة والالم الشديد للسوط الشديد عند شدة قتله وعدمه وسـيأتى ايضاح ذلك قريبا (**قوله** اذ الظروف محـال) فيه شئ لان الظرفية تقتضى المقارنة والشرطية تقتضى التقدم فكيف يكون الظروف شرطا ولهذا قلنا فى وقت الصلاة لما كان الوقت ظرفا وشرطا لان الجزء الاول شرط وجملة الوقت ظرف (**قوله** وليس بشرط له) لانه يوجد بدون هذا الشرط

(قوله تستلزم شرطيته) اى شرطية الوقت للاداء فلا حاجة الى ذكرها بقوله وشرطا للاداء (قوله لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له) هذا يشعر بان مراد السائل استلزام ظرفية الوقت للمؤدى شرطية استلزامها شرطية

الظاهر عوده الى الظرفية (قوله فان قلت هذا لايصح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لايجوز ايضا) فيجوز ان يكون فساد المؤدى قبل الوقت لكون الوقت شرطا للاداء لالكونه سببا للوجوب (قوله قلت قد يصح تقديم المشروط الخ) فيه اشارة الى ان الاصل عدم صحة التقديم كما فى الصلاة بالنسبة الى الوضوء

اى لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت * فان قلت هذا لايصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لايجوز ايضا * قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول واما التقديم على السبب فلا يصح ابدا *ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكاة الحول ليس بشرط للوجوب اوللاداء بل لوجوب الاداء ولايتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء

حاصله ان الشرطية ليست بلازم بين للظرفية ليكتفى بها عنها غاية الامر انه قد يستفاد الشرطية من الظرفية لكن هنا بالنسبة الى المؤدى ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلاة فى وقت آخر على ان الظرفية باعتبار المؤدى وهو الهيئة والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم من كون الشئ ظرفا لشئ كونه شرطا لآخر (**قوله** لوجوب المؤدى) الاولى ان يقال لنفس الوجوب لان سببية الوقت انما هى لنفس الوجوب الذى هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب الاداء الذى هو طلب تفريغ الذمة بالفعل الخارجى المطابق لتلك الحقيقة الذهنية فثابت بالخطاب عند ضيق الوقت فجعل الوقت سببا لوجوب المؤدى غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان الوقت سببا لوجوب المؤدى وفيه كلام (**قوله** بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت) وهذا علامة كونه سببا اذ تعجيل الشئ قبل انعقاد سببه لايجوز ولك ان تقول هذا الدليل لايطابق المدعى لان المطلوب سببية الوقت لنفس الوجوب لا لوجوب المؤدى فتأمله (**قوله** الحول ليس بشرط للوجوب) لان شرط الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حولى فارغ عن الدين وحاجته الاصلية نام ولو تقديرا (**قوله** اوللاداء) لان شرط الادائية مقارنة للاداء اوالعزل ما وجب او التصديق بالكل (**قوله** ولايتصور تقدمه) اى وجوب الاداء عليه اى على الحول لان الخطاب بالاداء انما يكون عند حولان الحول فلا يتصور تقديمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان الحول شرطا للاداء وهو ممنوع وانما صح تقديم الزكاة على الحول لانه تعجيل بعد وجوب السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز (**قوله** بخلاف وقت الصلاة الخ) لما بين ان بطلان تقديم المشروط على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكاة قبل الحول والشارح رحمه الله غير عبارته وقرر السؤال (ضرورى) والجواب بوجه لم يبق فيه مساغ التوجيه المذكور على ما اشرنا اليه وفيه ما فيه (قوله ضرورى) وفيه بحث

(قوله ولقائل ان يقول بطلان تقديم الشئ الخ) هذا مما اورده العلامة التفتازانى على صاحب التوضيح وقد اجيب عنه بان المراد ان الوقت لو كان شرط الوجوب لمانافى جواز الاداء قبله كالحول ولما لم يجز اجماعا علم انه سببه وحاصل ذلك ان الاستدلال المذكور يرد عليه الاشكال بوجهين الاول بطلان التقديم لايدل على سببية الوقت اذ يجوز ان يكون ذلك لكونه شرطا للوجوب والثانى انه لايدل على السببية لجواز ان يكون ذلك لكون الوقت شرطا للاداء والمذكور فى كلام صاحب التوضيح هو دفع الاول دون الثانى وليس مدعاه جواز تقديم المشروط على شرطه كما توهم ثم اعلم ان عبارة صاحب التوضيح هكذا ولبطلان التقديم عليه فان التقديم

للمؤدى لا للاداء وهو غير ملايم لقول المصنف وشرطا للاداء نعم لو قال وشرطا له لكان ملايما له على انه

بل الضروری خلافه فانه اذا وجد سبب واقتضى حكما وتوقف على شرط متأخر وجوده فعند وجود الشرط يثبت الحكم متقدما على الشرط مقارنا للسبب وجميع المستندات من هذا القبيل كثبوت الملك بالغصب عند اداء الضمان فلاينافی الشرطية صحة الاداء قبل الوقت (قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى) اورد عليه ان السببية فيهما على سبيل البدلية فالسبب فی الحقيقة

احد الامور المذكورة وحينئذ يمتنع تقدمه على سببه على انه يجوز ان يكون لشئ مشروط شروط ايضا بان يكون واحد من عدة امور لا على التعيين شرطا لوجوده فالاظهرية ممنوعة فليتأمل (قوله اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت الخ) هذا دليل آخر لكون الوقت سببا للوجوب وذلك لان الاصل فی اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف اوالشروط الا انه لا يقدح فی كونه امارة السببية ثم انه لو قال اولان المؤدى يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون المؤدى كاملا كما فی سائر الكتب لكان اصوب فان اختلاف الوجوب باختلاف صفة الوقت خلاف الواقع بل لا معنى له مع ما فيه من عدم الملايمة لما ذكره بقوله ولقائل ان يقول الخ

فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا بسببيته والحق ان بطلان تقدم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا

ضروری وما ذكروه من تقديم الزكاة على الحول ممنوع لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلاة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطيـة لا سببية فلا يثبت سببية الوقت ببطلان تقديم الصلاة على الوقت لاحتمال البطلان باعتبار الشرطية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله والحق الخ) كالترقی وهو تقوية الاشكال الوارد على الجواب وحينئذ يبطل الجواب بالكلية (قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى) يعنی فبطلان التقديم لا يصلح امارة للسببية (قوله اولان الوجوب دليل آخر على كون الوقت سببا (قوله فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا) كالعصر يستأنف فی وقت الاحمرار والاصل فی اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف اوالشرط الا انه لا يقدح فی كونه امارة للسببية فيحمل عليه ما لم يصرف عنه دليل بقی شئ وهو ان هذا الدليل انما هو يستقيم على قول من جعل الوقت ناقصا اما من لم يجعله لذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتأدى باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب الذی هو وصف فی الذمة مدرك بالعقل منفك عن المؤدى وهو الوجود الخارجی المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتى لو تبدل بالعدم لم تبدل وهذا هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظروفا ظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وكذا لا يتأدى الاختلاف باختلاف الشرطية لان الوقت ليس شرطا لنفس الوجوب الذی هو المدعى

ليس فی ذكر قوله وشرطا للاداء دلالة على اشتراك الصلاة والصوم فی شرطية الوقت للاداء بل الدال عليه ذكر الوقت الظرفی مع التمثيل بالصلاة وذكر الوقت المعياری مع التمثيل له بشهر رمضان المشهور وقوع الصوم فيه لاستفادة توقيتهما وشهرة شرطية الوقت لاداء كل موقت وكذا الدال على امتيازها بالظرفية وامتيازه بالمعيارية على ما مر لا قوله وشرطا للاداء للوجوب اوللاداء ذكر الوجوب زيادة على قدر الحاجة (قوله اولان الوجوب الخ) عطف بحسب المعنى على قوله بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت لا بحسب اللفظ على قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى

(قوله ولقائل ان يقول المتغير الخ) وقد يقال تغير المؤدى بتغير الوقت يجوز ان يكون ايضا امارة سببية الوجوب (قوله وهو المؤدى اوالاداء) وفيه كلام لانه قال فيما سبق اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لانفس الهيئة الا ان يقال ليس المراد بالمؤدى ههنا هو مجرد نفس الهيئة بل باعتبار وصف الاداء لكن ذكره حينئذ مقابلا للاداء ليس له كثير جدوى (قوله والاولى ان يقال الخ) لكون الدليلين المذكورين غير سالمين على ماذكره (قوله ولابد من المناسبة) بين الاسباب والمسببات كما بين العقوبات والجنايات (قوله فجعل الاوقات سببا) للعبادة التى هى شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم اقامة للمحل مقام الحال واعلم ان اقامة الشيء مقام غيره يكون بطريقين احدهما اقامة السبب الداعى مقام المدعو مثل السفر والنوم والثانى اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة على ماسيجيء ومانحن فيه من الثانى لانه اذا تقرر ترادف النعم فى الاوقات خصوصا نعمة الوجود كانت الاوقات دليلا على ترادفها لامحالة فما قيل ان اقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما من قلة التدبر ثم ان ماذكر هو مذهب المتأخرين

* ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى اوالاداء والمدعى مسببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية * فان قلت لامناسبة بين الاوقات والعبادات ولابد من المناسبة بين الاسباب والمسببات * قلت السبب فى الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل فى الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا * اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء

بل شرط للاداء واختلاف الاداء بناء على اختلاف وجوب الاداء للمبنى على اختلاف نفس وحينئذ لايرد صوم النحر فان الوقت ثمه ظرف للصوم ونفس الوجوب ليس مظروفا للوقت حتى يكون نقصه وكماله باعتبار نقص الظرف وكماله (**قوله** ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى اوالاداء والمدعى مسببية نفس الوجوب) اى سببية الوقت لنفس الوجوب فيه شيء لانه قد يقال قبل هذا ان المؤدى لايختلف اوالمختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاولى ان يقول المتغير هوالاداء بسبب الاستطاعة لاالوقت والمدعى سببية لنفس الوجوب فالدليل لايطابق المدعى وقد يجاب بان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب فى الذمة كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه والاداء ليس الاتسليم ذلك الواجب الذى يثبت فى الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب وذلك لان السببية لايتعين الا باتصال الاداء بجزء من الوقت كما سيأتى فاذا اتصل الاداء بجزء ناقص كان ذلك الجزء سببا لنفس الوجوب فتشتغل الذمة بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم مافى الذمة فيختلف باختلافه (**قوله** والاولى ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية) لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعى يثبت بالدليل الثانى فلاحاجة الى هذا الاولى فقال بعض المحققين من مشايخنا وهذه الامارات وان لم يفد كل منها غير الظن بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع لان الظن يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع ولاتناقض فى ذلك بان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون فى المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة طرق الظن اثرا فى تزايده الى حد القطع واعتبره بالمتواتر فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولاشك فى كثرة العلامات فيما نحن فيه على ان علامات كل شيء بحسبه الايقتضى بحث على غيره فتأمل (**قوله** قلت السبب فى الحقيقة ترادف النعم الخ) حاصله ان الاوقات ليست باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد

(فيها)

(قوله المتغير هو المؤدى اوالاداء) فيه انه قد علم آنفا انه الاداء لاالمؤدى ويمكن ان يقال ان له تغيرا بحسب تغير ادائه

ولكل منها سبب حقيقى وظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهرى الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى

فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان فى الاوقات جعلت الاوقات اسبابا بالعبادات التى هى شكر المنعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول اقامة الشئ مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعى مقام المدعو مثل السفر والنوم والثانى ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة على ماسيجئ واقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما والاولى ان يقال قولكم لامناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات عرف بالبديهة او بالدليل فان قيل بالبديهة فهو مكابرة وان قيل بالدليل فاين الدليل غاية مافى الباب انكم لا تعقلون المناسبة بينهما وعدم عقلها لايدل على عدمها فى نفس الامر فان الشرع جعلها سببا قال تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فكانت المناسبة موجودة فى نفس الامر معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض مشايخنا (**قوله** سببه الحقيقى هو الايجاب القديم لله تعالى) هذا ينافى لما تقدم من ان السبب فى الحقيقة ترادف النعم الخ وايضا اذا كان سبب نفس الوجوب فهو ايجاب الله وايجابه طلب الاداء لان ايجابه لايثبت فى حقنا الا بالخطاب فثبت به وجوب الاداء وهو خلاف المفروض لان الوجوب الثابت فى الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لامنافاة بين كون ترادف النعم سببا وايجاب الله تعالى لان ايجابه لاينفك عن الوقت القائم مقام النعم فيكون الحكم بايجابه تعالى عند الوقت تجيزا وعن الثانى بان المراد بالايجاب ليس هو الطلب بل شغل الذمة بالواجب على سبيل التخيير اصطلاحا ثم بالخطاب يثبت الوجوب المضيق المطابق لذلك الواجب الذى فى الذمة (**قوله** وسببه الظاهرى) هو اللفظ الدال على ذلك قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء متراخ الى زمان الخطاب عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف الى الوقت ليفيد صحة الاداء فى اى جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولو لم يخاطب لما ثبت الفرق والمغايرة بينهما اذ الواجب بالخطاب غير ماوجب بالسبب توقف ذلك على قيام الدليل وقد انعقد الاجماع على وجوب القضاء على النائم اذا انتبه بعد الوقت مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء يقتضى سابقية الوجوب فلم يكن بد من اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت الذى جعله الشارع سببا كما دلت عليه الدلائل الشرعية وانما اضيف وجوب الاداء

والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى (قوله فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم لله تعالى) لايقال هذا ينافى ماتقدم من ان السبب فى الحقيقة ترادف النعم لانا نقول التحقيق ان النعم سبب لايجاب الشكر والايجاب سبب للوجوب فما ذكر ههنا بالنظر الى السبب القريب وفيما سبق الى السبب البعيد (قوله تعلق الطلب بالفعل) اى التعلق الحادث للقديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود اما فى وقت الشروع فى الفعل

استطاعة العبد اى قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لاتكون الامع الفعل ذهب الشافعى الى انه لافرق بينه و بين الوجوب فى العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولوكانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما فى الواجب المالى فبينهما فرق فان لزوم المال فى الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك فى المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما فى الواجب

الى الخطاب لانهم اتفقوا على ان الامر بالاداء يضاف الى الاهل فى الوقت فلابد من شئ آخر غير نفس الوجوب يضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء لئلا يخلو عن الفائدة (**قوله** ذهب الشافعى الى انه لافرق بينه و بين الوجوب) اى بين الاداء و بين نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية الى عدم الفرق بينهما فى العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق اباالمعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان استحالته غنيـة عن البيان (**قوله** فان لزوم المال فى الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء) والاول يثبت بملك النصاب والثانى بالخطاب بعد حولان الحول (**قوله** فالواجب هو المال) فيه تسامح وكان الاولى ان يقول الواجب هو ايتاء جزء من النصـاب الى الفقير لان هذا حقيقة الزكاة وهو الواجب علينا بالنص وهو قوله تعالى وآتوا الزكوة (**قوله** والاداء فعل ذلك) اى التسليم الى من له الحق (**قوله** وذهب المحققون) اى من مشايخنا الى الفرق بينهما فى الواجب البدنى ايضا الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل اومال ووجوب الاداء لزوم تفريغها عما اشتغلت به وحاصله ان الشارع اعتبر حقيقة الصوم والصلاة موجودة فى ذمة العبد ثم اوجب عليه بعد ذلك مباشرة الفعل الخارجى المطابق لتلك الحقيقة واذا كان مغايرا لها لتفرغ به ذمته عنهـا واعتبره بالبيع الى اجل فان الثمن وجب فى الذمة بالبيع ووجوب الاداء ساقط الى حلول الاجل لكن لوادى المشـترى الثمن قبل حلول الاجل جاز وسقط عنه الاداء عند حلول الاجل وبهذا التقرير يندفع مايقال من ان وجوب الاداء ان كان ذلك الواجب بعينه يلزم ان يكون الوقت سببا لوجوب الاداء ايضا وهو خلاف للفرض وان كان وجوب شئ آخر فى الذمة فلايخرج بالفعل عن العهدة وهو خلاف الاجماع وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم ايقاعها وجوب الاداء هذا وجه افتراقهما من حيث المعنى واما من حيث الوجود

اووقت الضيق (قوله ذهب الشافعى رحمه الله الى انه لافرق بينه الخ) اى بين وجوب الاداء كما صرح به فى التلويح وغيره وظاهر كلام الشارح يوهم رجوع الضمير الى وجود الاداء وفيه مافيه ثم ان مانسب الى الشـافعية فى التلويح وغيره ليس هذا القول بل هـو مذهب بعض الحنفية (قوله لكان الصائم فاعلا فعلين الامسـاك واداء الامسـاك) الاول امتثالا للوجوب والثانى امتثالا لوجوب الاداء

(قوله بينه و بين الوجوب) اى بين وجوب الاداء ونفس الوجوب (قوله وليس كذلك) اى فلايكونان متغايرين وحينئذ لايكون الوجوب ووجوب الاداء متغايرين وهو المطلوب وانمـا لايكونان حينئذ كذلك بناء على ان المراد بهمـا وجوب الفعـل ووجوب ادائه فاذا لم يتغاير الفعل واداؤه لم يتغـاير وجوباهما

(فكما)

البدنى ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان فى الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولولم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لايجب ايقاعه لعدم الخطاب * فان قلت فعلى هذا ينبغى ان لايكون صوم المسافر اداء للواجب *قلنا بعدالشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما فى الواجب المخير

فكما فى صلاة النائم والساهى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلاة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وتحقيقه ان وجود السبب والمحل يقتضى بوقوع المسبب ساكتا عن ايقاعه اذ هو زائد على مقتضاه وان توقفت صحة وقوعه على ايقاع مّا اختيارى لاعلى خصوصى واجب الاترى ان المريض والمسافر لو تكلفا ايقاع الواجب بالسبب حالة المرض والسفر صح ذلك منهما والايقاع لم يكن واجبا عليهما فى المرض والسفر اتفاقا وكذا النائم والناسى لوكانا محرمين بالحج وحصلا وقت الوقوف بعرفة من غير اختيارهما او طيف بهما كذلك اجزأها ذلك ولم يوجد غير مجرد الوقوع ولايقال قداقيم ايقاع الغير مقام ايقاعهم لانانقول ايقاع الغير جبرى والمطلوب من ايقاعهم الايقاع الاختيارى ولاصحة لاقامة شئ من الجبرى مقام الاختيارى على مالايخفى (**قوله** فان قلت فعلى هذا الخ) هذا السؤال وارد على قولهم فالخطاب انما يتوجه اذا بقى من الوقت قدر مايسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل ذلك لايكون اداء للواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل وكذا المسافر فان الخطاب ساقط عنه فاذا ادى المسافر الفرض لايكون اتيانا بالمأمور به لعدم الخطاب فى حقه واللازم باطل لكن كونه غير اداء الواجب ليس كما ينبغى لان نفس الوجو ثابت الا ان يراد بالوجوب وجوب الاداء ويجاب عنه بالجواب الذى ذكره الشارح وفيه شئ لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر ووجب القضاء على النائم اذا انتبه مع سقوط الخطاب عنها وذلك لان نفس الوجوب يكفى لصحة الاداء والقضاء من غير سبق وجوب لاداء (**قوله** بعد الشروع يتوجه الخطاب) وهكذا قالوا فى حق المصلى فى اثناء الوقت قبل الخطاب فيه بحث فانك قد عرفت ان الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس الوجوب معناه ان المكلف يأتى بالواجب فى اى جزء شاء قبل التضييق واما المسافر فسقوط وجوب الاداء عنه رخصة ترفيه فاذا تحمل صوم المشقة خوطب بالاداء وسقط عنه الترفيه الموجب لسقوط الخطاب (**قوله** كما فى الواجب المخير) اى كخصال كفارة

(قوله قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب) قيل عليه الاولى ان يقال قبل الشروع او عند الشروع حتى يكون الشروع مبنيا على الخطاب ليكون اتيانا بالواجب

(قوله فان نفس الوجوب الخ) فيه مناقشة لان وجوب الاداء اذا كان هو لزوم ايقاعها فايقاعها هو اداؤها ونفس الوجوب هو نفس وجوب المؤدى ولزومه فهو حينئذ لزومها لا لزوم وقوعها ولعل صاحب هذا الفرق يريد ان الفعل الواجب هو مدلول المصدر لا الحاصل به فهو اذن وقوع الهيئة المخصوصة لاهى وان اداءه هو تحصيل وقوعها وذلك هو ايقاعها (قوله يلزمه الصوم) اى وقوع الهيئة المخصوصة لاهى فلا يدافع ماقبله

على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا (كوقت الصلاة) فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته

اليمين وفدية الاحرام (**قوله** على الرأى الاصح) اى المذهب أو القول الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين واذا شرع فى احدها تعين ولو لم يأت بواحد منها يعاقب على الادنى واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى قيد بالاصح لان فى المسئلة اقوالا اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلف وقال بعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر والتشبيه انما يتأتى على القول الاصح (**قوله** فلو قلنا الخ) هذا فرق آخر بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ومعنى لزوم الايقاع فى زمانه كأنه قال له الشارع اد فى اى جزء شئت من الوقت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض فاد على سبيل اللزوم بحيث لو اخرت عن هذا الوقت يأثم وهو معنى لزوم الايقاع فى زمان مخصوص الذى هو وجوب الاداء (**قوله** لم يكن بعيدا) يعنى فى الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء وفيه شئ لان ما ذكر ليس فرقا بينهما باعتبار الزمانين لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق فالفرق الاول اولى (**قوله** فان الجزء الاول منه شرط للاداء) فيه بحث فان الاول اذا كان هو الشرط وصلى بعده فلم يوجد شرط الاداء لفواته لان المراد بشرطية الوقت للاداء جعله المؤدى موصوفا بالاداء لا شرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد بدونه ويفوت بفوته وحاصله ان الشرط هنا هو ظرف للاداء لا الشرط المصطلح الذى يجب تقدمه على المشروط فالاولى ان يقال فى شرطية الوقت للاداء الشرط ما اوقع فيه المؤدى من الوقت او المقارن للمؤدى او شئ من المؤدى فتأمله (**قوله** وكل الوقت سبب لوجوبها) ان فات الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد انقضائه لما كان الوجوب ثابتا فى الوقت على الموقت واذا لم يكن ثابتا عليه فيه لم يكن بعده ايضا لانه لو كان فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانتفاء الوقت او القضاء وهو ايضا باطل لان القضاء عوض عن ما وجب فى الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب ولان الجزء الاخير متعين للسببية عندنا سواء وجد الاداء اولا وحينئذ لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وايضا الكافر اذا اسلم وصبى اذا بلغ والحائض اذا طهرت فى آخر الوقت يكون السبب فى حقهم آخر الوقت بالاتفاق لا كله والا

(قوله فلو قلنا الوجوب الخ) بيان للفرق بين الوجوب ووجوب الاداء بوجه آخر ذكره صاحب التلويح فلو بدل الشارح الفاء بالواو لكان اولى (قوله لم يكن بعيدا) قد يقال هو بعيد عن قصد القوم لان ذلك ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لاحد (قوله فان الجزء الاول منه شرط للاداء) لو اخر بيان شرطيته عن بيان ظرفيته ليكون كلامه على وفق ترتيب المتن لكان اولى

(قوله فان الجزء الاول شرط للاداء) به جزم فى التلويح وكون الشرطية مضافة اليه حقيقة لا ينافى اضافة المصنف اياها الى كل وقت مجازا بناء على شرطيته فى الجملة

والافالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ماقيل الجزء الذى هوسبب لايصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لايجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا فى آخر الوقت واللازم باطل ولاآخر الوقت والالما صح الاداء فى اوله واذالم يتعين الاول ولاالآخر فهوالجزء الذى يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله (وهو اماان يضاف الى الجزء الاول) يعنى ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية

لما وجب عليهم شئ فانهم لم يكونوا فى كل الوقت اهلا ويمكن ان يجاب عنه بان الوجوب يثبت باول الوقت من غير انقطاع ولكنه يضاف فى كل زمن الى سبب لاقتضاء الدليل ذلك فلا يلزم من اضافته الى الكل عدمه فى الوقت واما تعيين الجزء الاخير للسببية فكان لضرورة رعاية الظرفية وقد فات فاذا لم يؤد فى الوقت حتى فات سقط الضرورة ووجب العمل بالاصل كما يأتى وقوله الكافر اذا اسلم الخ ممنوع اذ الاضافة الى الكل عند الامكان ولا امكان فى حق هؤلاء (**قوله** والا فالبعض) اذ لوكان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب ان ادى فى الوقت اووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل لان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثانى وان وجبت فى الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذى هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لايوجد الابوجود جميع اجزائه (**قوله** ولازم الظرفية المقارنة) وبين التقدم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية والسببية منافاة لان التنافى بين اللازمين موجب للتنافى بين الملزومين وماقاله الشارح من ان مطلق الوقت ظرف وكل الوقت سبب الخ يدفع التنافى لعدم اتحاد الموضوع (**قوله** بنية الشروع) تحريف من قلم الناسخ وصوابه ويليه الشروع ﴿**قوله** وهو﴾ اى كون الوقت سببا للوجوب ﴿اما ان يضاف الى الجزء الاول﴾ فيكون سببا حقيقيا لمامر من قبول التجزى لعدم مايزاحمه فان اتصل به الاداء بان يقع اول الشروع بعد الجزء الذى لايتجزى من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل السمرقندى من ان المراد بالاول ان يقع اول الشروع فيه تقررت السببية الثابتة له وعند الشافعى الاول متعين للسببية شرع ام لا والثمرة تظهر فيمن حاضت بعدمامضى من الوقت قدر مايسع فيه الفرض يجب عليها القضاء عنده وعندنا لا وهذا بناء على اصل وهو ان الخطاب عنده فى اول الوقت وعندنا يتأخر كما يأتى ثم لايخفى ان عبارة المصنف تشعر بان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع اولا وليس كذلك على ماهو ظاهر عباراتهم لكن يدفع هذا قوله اوالى مايلى ابتداء الشروع فان التقدير ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول يضاف الى السبب والى مايلى الشروع وسكت عن

(قوله وبهذا التقرير يندفع ماقيل الجزء الذى هوسبب الخ) لوقال الوقت الذى هو سبب موافقا لما فى التلويح وغيره لكان اظهر لظهور ان منشأ الاشكال هو جعلهم الوقت ظرفا وسببا مطلقا من غير تعرض الى الجزء والكل (قوله بنية الشروع) تحريف من قلم الناسخ وصوابه ويليه الشروع كذا قيل فليتأمل

(قوله فهو الجزء الذى يتصل به الاداء) زاد فى التلويح فقال ويليه وهذا ماشار اليه القاآنى حيث جزم بان الاداء اذا اتصل بالجزء الاول بان يقع اول الشروع بعد الجزء الذى لايتجزى من اول الوقت لا كما ظنه السمرقندى ان المراد به ان يقع اول الشروع فيه لوجوب تقدم السبب على المسبب تقررت السببية الثابتة له لعدم الضرورة الى الانتقال واذاانتقص الاول انتقلت السببية الى الثانى ثم الى الثالث ثم وثم وبما ذكره يظهر ان السببية ثابتة للجزء الاول وان لم يله ابتداء الشروع ولما يليه ابتداء الشروع وان لم يكن جزأ اول

لعدم المزاحم (او الى مايلى) يعنى ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذى يلى ذلك الجزء (ابتداء الشروع) وهو بالرفع فاعل يلى يعنى سبب الوجوب الجزء الموجود قبل الشروع لان الزمان عرض لايستقر الى تمام ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضى من اجزاء الزمان مايصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب * فان قلت المسبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به * قلت الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته * فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى تنتقل * قلت لانسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء اولم يتصل وانما المنتفى هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ماقيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف

ذكر الشروع فى الاول استغناء عنه بالثانى ولم يعكس كما نذكره من فائدة هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع اولا وانما انتقلت السببية لئلا يلزم ترجيح المعدوم على الموجود ان لم تضم الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول اوليتخطى من القليل الى الكثير بلادليل ان صحت كذا قالوا وفيه نظر ولك ان تقول لم لاتجب الصلاة على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او بادراك حدوثها لكن على سبيل التخيير ويتضيق بضيق الوقت وحينئذ لاحاجة الى القول بالانتقال والجواب لانزاع فى ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع فى طريق ثبوته وتقرره وسببية الوقت له وذلك بالطريق الذى قلنا واثبات السببيه بهذا الطريق لاينافى حصول الوجوب فى اول الوقت (**قوله** سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض الخ) لك ان تقول لايحتاج هنا الى هذا التكلف لان المراد بالجزء الذى يليه الشروع المتصل به والشروع انما يحصل بعد التكبير لان التكبيرة ليست من الصلاة على الصحيح فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاتصال الحقيقى لايتصور لان الشروع لايكون الجزء الذى قبلها لان الزمان عرض سيال فظاهر عبارة الشارح ان التكبيرة ركن وتمام الشروع بتمامها وابتداء الشروع من الهمزة والسبب هو الجزء الذى هو قبيلها متصلا بما بعدها حكما لان الاتصال بالشروع موقوف على تمامه فتامله (**قوله** والا فلا سببية حتى ينتقل) واياما كان فلا انتقال (**قوله** وبهذا يندفع ماقيل لو توقف السببية على الاداء الخ) يشير بهذا الى ماقاله الفاضل السمرقندى انه لو كان السبب

(قوله وهو بالرفع فاعل يلى) ومفعوله محذوف كما اشار اليه فى اثناء التقرير والظاهر ان يجعل فاعل يلى هو الضمير المستتر العائد الى الجزء ويكون قوله ابتداء الشروع منصوبا مفعولا له لان معنى الولى على ماذكر فى الصحاح وغيره هو القرب والدنو مطلقا وان كان اكثر استعماله فيما يكون بطريق التعقيب وكان الشارح توهم الاختصاص فوقع فيما وقع (قوله وبهذا يندفع ماقيل) القائل هو الفاضل السمرقندى ووجه اندفاع ذلك بما ذكره هو ان الموقوف على الاداء تقرر السببية لانفسها والوجوب الذى توقف عليه الاداء لايتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور

(قوله ولكن لما كان الاتصال عقيبه اعطى حكم الاتصال به) ان اراد اتصال المجاورة فهو متصل به حقيقة لانه عقيبه فكيف يعطى حكم الاتصال به وان اراد اتصال الحلول فقوله لان الاصل اتصال السبب بالمسبب ينافيه لان لازم السببية التقدم كما جزم به آنفا

(الجزء)

على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور * ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة فى الاول بعينها وهى عرض لايحتمل الانتقال من محل الى محل آخر ولو قال المصلى ان صلى فى جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحرى ومن التطويل اعرى (اوالى الجزء الناقص عند ضيق الوقت)

الجزء الذى يتصل به الاداء وينتقل بانتقاله فما لم يتصل به الاداء لايكون سببا فيكون سببية الاداء مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقر الى سببية فيلزم الدور ووجه اندفاعه ماقرره الشارح من ان الجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء اولا لكن التقرير انما يحصل بالاتصال وبهذا يبطل لزوم الدور اذهو مبنى على ان السببية مفتقرة الى الاداء وهو ممنوع بل تقررهـا مفتقر الى الاداء والاداء مفتقر الى السببية وكذا يندفع بماقرره الشارح مايقال لو توقفت السببية على الاداء يلزم ان لايتحقق الوجوب مالم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) الجواب ان هذه امور شرعية والامور الشرعية لها احكام الجواهر العينيه حتى وصفت باوصافها من الصحة والفساد والنقض والابرام والانعقاد والانفساخ الى غير ذلك مما هو من اوصاف الاجسام واجيب ايضا بان المراد بانتقال السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء الاول يكون هو السبب والا فالسبب هو الثانى او الثالث الخ لا ان السببية الموجودة فى الاول بعينهـا تنتقل واجاب شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر السببية لانفس السببية اذهى ثابتة لكل جزء بمعنى ان اصل السببية اذا ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده لعدم اتصال الاداء به واخلفه جزء آخر من الوقت شاركه فى ذلك فان اتصل به شروع تقررت عنده والا فالحكم كذلك فيما بعده ثم فثم الى آخر الوقت وهو معنى جواب الشارح ثم لايخفى ان مايفيده اسلوب المتن من ثبوت اصل السببية لما يتقدم على الشروع من اجزاء الوقت وانتقال التقرر عنه الى ما يليه عند عدم اتصاله بالشروع لايستفاد من قول الشارح (**قوله** لو قال المصنف ان صلى فى جزء من اجزاء الوقت الخ) فان الشرطية لم تفد غير تردد ثبوت السببية بين الجزء والكل على تقدير الاداء وعدمه وانهـا اذا ثبت لاحدهما سكت عن الآخر وليس الامر كذلك بل هو ماسمعته فهو ايجاز مخل ودواء محل وداء معل لايدانى حسن مساواة المتن ولا متانة تأدية الفن (**قوله** ويضاف الى الناقص) انما لم يقل الى الجزء الاخير كما ذكره غيره لاعتبار الحال عنده تنبيها على ان نقصان السبب لايؤثر فى عدم الجواز بل يؤثر فى الناقص وهو لاينافى الجواز ومن ثمه غير عبارة فخر الاسلام من الفاسد الى الناقص لان الفاسد لايصلح ان يكون سببا لامر مشروع وان كان مراده بالفاسد هو الناقص واعلم ان المراد

(قوله ولقائل ان يقول كيف تنتقل الخ) جوابه مامر غير مرة من ان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ومنهـا وصف السببية (قوله فهو السبب) فيه تسامح لان السبب ليس الا ما يكون قبيل ذلك الجزء على ما مر جوابه

(قوله الموقوف على السبب) قلد فى هذا التعبير صاحب التلويح ولابد فيـه من تقدير السببية مضافة الى السبب كما فى نظـيره من قول المصنف وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول اى والسبب اى وسببية السبب (قوله كيف ينتقل السببية الخ) لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون لها حكم الجواهر شرعا كما قيل فى اداء نحو الصلاة مما هو عرض لايبقى زمانين ولم لايجوز ان ينتقل بالنوع بتجـدد الامثال كما قيل فى الاستطاعة المقارنة للفعل من انها مثل لمثل آخر سابق على الفعل حتى قيل ان الاشعرى وغيره من اهل السنة لايدعون نفيه بل يدعون ان الفعل حاصل بالمقارن دونه (قوله ولو قال المصلى الخ) اى لو قاله فى موضع العبارة السابقة واللاحقه لكان اوجز وانت تعلم مافيه من جعل السبب نفس الوقت المؤدى فيـه لا ما كان قبيله مع انه ماكان قبيله

يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية

بالجزء الناقص الجنس الصادق على فرد من اول التغير الى آخر الوقت والشارح حمله على الاخير كما هو ظاهر وهو غير مناسب ولايقال الجزء الذى يلى ابتداء الشروع يغنى عنه لئلا تفوت هذه النكتة اللطيفة (**قوله** فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية) اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لايسع الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن السببية لاتنتقل من ذلك الجزء عند زفر الى مابعده من اجزاء الوقت وعندنا تنتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صالحا للانتقال ويتعين فيه ضرورة انه لم يبق بعده مايحتمل نقل السببية اليه فيعتبر حال المكلف فى الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبى اوافاق المجنون اوطهر الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلاة عليه واذا ارتد اوجن اوحاضت فى هذا الجزء لاتجب عليه وكذا اذا كان مقيما فى ذلك الجزء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء واذا سافر فيه تجب عليه صلاة السفر وان كان مقيما فى الاجزاء المتقدمة خلافا لزفر فى جميع هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المضيق ويعتبر ايضا صفة ذلك فى الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكراهية والنسبة الى الشيطان كما فى الفجر وجب الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس فى اثناء صلاة الفجر بطل عندنا خلافا للشافعى لان الجزء الذى تقررت عليه السببية وهو الجزء الذى قبيل الطلوع بسبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا فى الذمة لان كمال السبب يستلزم كمال المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتأدى فيه الكامل لان ماوجب كاملا لايتأدى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يستأنف فى وقت الاحمرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر فى نقصان المسبب فيتأدى بصفة النقصان فلم يفسد العصر بغروب الشمس فى خلاله لان مابعد الغروب كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز * فان قلت ماقررتموه من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث ابى هريرة رضى الله عنه من قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك من ركعة الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر * قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهى فى قول عقبة بن عامر ثلاثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان

(قوله فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية) استشكل بان انتقالها من الكل الى الجزء كان لضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت بالنسبة الى هذا الجزء مع انكم قلتم بالانتقال ولا يتأتى التفصى عن هذا الاشكال كما ذكر القاآنى الا بان يؤول كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذى لايسع بعده الاقدر تكبيرة لا الجزء الذى لاجزء بعده اصلا ثم على ماذكره يتقرر السببية لذلك الجزء وان لم يتصل به الاداء ولكن بمعنى انه لايبقى بعده من اجزاء الوقت مايحتمل نقل السببية اليه مع رعاية الظرفية الاان يبقى بعده مايحتمل نقلها اليه اصلا لانها تنتقل بعد الفوات الى الجملة

﴿ اوالى الجملة ﴾ اى جملة ﴿ الوقت ﴾ يعنى ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء

نصلى فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيق للغروب اخرجه مسلم والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد دعوى لايجدى نفعا من غير اثبات التاريخ والحق ان هذا مما تعارض فيه الحاظر والمبيح فقدمنا الحاظر على المبيح وثبتنا الامر فى ذلك على انتقال السببية كما قررناه هذا * ولقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حالة تضيق الوقت اوتوجهه مع انتقال السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه فى الجزء السابق اولا فعلى الاول يلزم الثانى وعلى الثانى يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يؤدى اليه كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الاول ولايلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب * واعلم ان الشارح انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشروع فى الاداء مع انه متعين لها اتصل به الاداء اولا حتى تعتبر سببيته فى حق الشخص بحسب احواله وان لم يشرع فيه وذلك لانا انما شرطنا الشروع فى الاجزاء المتقدمة لتعين المسببية ليمتنع انتقالها عما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية لترجحه عليها باتصال المقصود به فان انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعيينه لكن لما كان الظاهر من حال المسلم ان لايترك الصلاة ولايؤخرها عن وقتها فيشرع فى هذا الجزء ان لم يكن اداها قبل فلهذا قيد بالاتصال وفيه شئ يأتى قريبا ﴿ قوله او الى الجملة ﴾ فان قلت اذا تعين الجزء الاخير للسببية مطلقا فلايستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين الاخير للسببية مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم تعيينه * قلت تقرر هذا التعيين باحد الشيئين اما بالشروع فى الاداء اوباختلاف حال الشخص فى آخر الوقت فان لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط هذا التعيين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى الكل وذهب ابواليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم جواز قضاء العصر الفائت فى الاوقات المكروهة وذا لايجوز اجماعا وكان ينبغى ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاب عنه بان النقصان فى الفعل لا فى الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا انه يتأدى ناقصا فى الوقت ضرورة محافظة الوقت الذى هو شرط الاداء ﴿ قوله يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء ﴾ اذ فى حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على

لان السبب فى الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال

مامر كذا قالوا وفيه نظر فان الكلام فى سببيه نفس الوجوب اذ القضاء يجب بالامر الذى وجب الاداء المسبب عن نفس الوجوب فى الوقت وليس للقضاء سبب غير سبب الاداء حتى قالوا ان مثل النائم يتحقق فى حقه وجوب الاداء بعد نقل الذمة كما نقلناه عن شرح المبسوط لايقال القضاء له وقت بالحديث لانا نقول ذلك فى حق عدم الاثم لا فى شغل الذمة على ان كل الوقت لو كان هو السبب الشاغل بالذمة يلزم تأخير نفس الوجوب عن وجوب الاداء وهو باطل والتحقيق ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض للضرورة ليتحقق الاداء فى الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية بل انتقال الى الجزء الذى بعده وتعيين الاخير على تقدير وجود الاداء فى الوقت فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان يثبت انتقال او تعيين للاخير والحاصل ان الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى مابعده ثم تعين الجزء الاخير فى حق المؤدى فى الوقت اما فى حق غير المؤدى فلكل سبب والذمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستناد فليتنبه لذلك ﴿ قوله للضرورة ﴾ وهى وقوع الاداء فى الوقت اذلوكان كل الوقت سببا لزم تقدم المسبب على السبب اووجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل كما مر واذا زالت تلك الضرورة بفوت الاداء وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت سببا لايقال يلزم التخطى من القليل الى الكثير لانه بدليل كما عرفت * ولقائل ان يقول قولكم تتعين السببية فى الجزء الاخير وتتقرر عليه مع قولكم عند الفوات ينتقل السببية الى كل الوقت مما يتدافعان ولاانفصال عن هذا الاشكال الابان يؤل كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لاينتقل عنه اصلا * فان قلت فحينئذ لا يستقيم قولهم فى تعليل التعيين والتقرر على الجزء الاخير اذلايبقى بعده مايحتمل نقلها اليه * قلت انما لايستقيم ذلك ان لولم يكن معناه مايحتمل نقلها مع رعاية الظرفية وهو ممنوع * فان قلت القول بالانتقال لضرورة رعاية الظرفية اليه وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال * قلت مرادهم بالجزء الاخير الجزء الذى لايسع بعده الاقدر تكبيرة لاالجزء الذى لاجزء بعده اصلا ﴿ قوله فوجب القضاء بصفة الكمال ﴾ فان قيل اذا اضيف الوجوب الى الكل وبعض ناقص فى العصر يكون الواجب ناقصا فيكون قضاؤه فى الوقت الناقص اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك

﴿ قوله لان السبب فى الحقيقة هو الكل ﴾ فيه شئ لانه مما لم يقل به احد ولو قال لان العدول عن الكل الى البعض كان لضرورة كما فى التنقيح لكان اوجه ﴿ قوله لضرورة ﴾ وهى انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة فى القضاء ﴿ قوله فوجب القضاء بصفة الكمال ﴾ حتى لايجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شئ منه فى وقت الكراهة كذا فى التلويح

﴿ فلا ﴾

فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء * قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت * فان قلت لو شرع رجل فى النفل فى الوقت المكروه ثم افسده ينبغى ان لا يجوز قضاؤه فى الوقت الناقص لانه صار دينا فى الذمة وهى قربة مقصودة ولكنه يجوز * قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه مالا يجوز غير كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا فى حق القضاء ولهذا لا يجوز

فلا يتأدى ناقصا من كل وجه وفيه شئ لان هذا يقتضى انه لو قضى العصر فى اليوم الثانى فوقع بعضه الناقص فى الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك والحق ماقاله شمس الائمة ان الصلاة بمضى الوقت تصير دينا فى الذمة فتثبت هى بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى فى الوقت لانه وقت كسائر الاوقات بل لمعنى فى غيره وهو الفعل لان الصلاة فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا فى الذمة (**قوله** قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء الخ) هذا السؤال انما يرد على قولهم بان الجزء الاخير متعين للسببية مطلقا اما على ماذكره الشارح من شرط الاتصال به فلا على ان الذمة مشتغل بالجزء الاول فى حق الاهل مستندة الى تمام الوقت ان لم يؤد فلا معنى لسببية الوقت فى حق القضاء كما قررناه (**قوله** معنى قولهم يجب القضاء بما يجب به الاداء الخ) فان الوقت ليس له دخل فى سببية الاداء والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير كون الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفضيا اليه لا يرد السؤال لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستناد فلم يكن الجزء الاخير وحده سببا فتأمله (**قوله** قلنا باب النفل واسع الخ) الا ترى انه يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا موميا مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك فى الواجب (**قوله** وفيه نظر الخ) والجواب ان لزومه بعد الشروع ضرورة صون المؤدى

(قوله قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت) فيه بحث ظاهر بل معناه على ماسبق تقريره ان القضاء يجب بالامر الذى يجب به الاداء لا بامر جديد الا ان يكون مراده ان معنى قولهم ان القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر الذى يجب به الاداء لانه يجب بالوقت الذى يجب به الاداء فيكون كلامه موافقا ﴿٢٣٩﴾ لما ذكره الشيخ اكمل الدين فى الجواب من ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء انما يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت وان كان ظاهر لفظه يأبى عنه (قوله وهو قربة مقصودة) اشارة الى ان ما اجاب به القوم عن بعض النقوض الواردة على المسئلة المذكورة بالفرق بين القربة المقصودة وغيرها غير متأت ههنا (قوله قلنا باب النفل واسع) ولهذا يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام دون الفرض ويجوز راكبا موميا مع القدرة على النزول دون الفرض وقد يجاب عنه بان النفل وجب ناقصا فيتادى ناقصا ولم يرجع بعد الفوات الى الكمال كما ترجع الفرائض (قوله وفيه نظر لان النفل بعد الشروع الخ) جوابه ما اشار اليه صاحب المغنى من ان لزوم الاتمام بالشروع والقضاء بالافساد بعد الشروع انما يثبت لضرورة صون المؤدى عن البطلان وما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها كاكل الميتة للمضطر لا يجوز الشبع منها فلا يظهر ذلك فى ثبوت اللازم على سبيل الكمال لا فى حالة الاداء ولا فى حالة القضاء لان ذلك مصير الى ماوراء الضرورة وذلك لا يجوز

(قوله فان قلت لو شرع) الى آخر الجواب محله بعد قوله فيما يأتى فان قلت اذا اسلم الى آخر الجواب

قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل (فلهذا لا يتأدى عصر امسه) الذى وجب فى الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا (فى الوقت الناقص) اى فى الوقت الذى تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكامل * فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغى ان يجوز عصر امسه فى الوقت الناقص من عصر يومه * قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا (بخلاف عصر يومه) فانه جائز فى الوقت الناقص لانه اذا شرع فى الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب فى الذمة ناقصا لنقصان فى ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان * فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه فى اليوم الثانى وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه

عن البطلان كما يجئ تحقيقه فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك فى ثبوت اللازم على سبيل الكمال حالة الاداء و حالة القضاء لان ذلك يصير الى ماوراء الضرورة و ذلك لا يجوز ولا نسلم عدم ظهور احكام النفل كيف و هو يقرأ فى مجموعه و يستفتح فى الشفع الثانى ان كان رباعيا واما عدم جواز قضائه قاعدا فلانه التزمه بشروعه قائما وفيه نظر لان هذا انما يتمشى على قولهما لان الشروع بمنزلة النذر عندهما ولو نذر ان يصلى قائما يلزمه قائما فكذا اذا شرع قائما لا يجوز ان يتم قاعدا فيلزمه القضاء بهذه الصفة اذا افسد لان القضاء يحكى الاداء فى جميع اوصافه اما عند ابى حنيفة رحمه الله فينبغى ان يجوز قاعدا لان عنده اذا شرع قائما يجوز ان يتم قاعدا لان ترك القيام لا يبطل ابتداء فبقاء اولى واذا كان القيام لا يلزم فى الاداء ففى القضاء كذلك لئلا يزيد القضاء على الاداء وهذا بخلاف النذر فانه التزم بالقيام صريحا فلزمه كذلك حتى لو نذر ان يصلى مطلقا لا يلزمه القيام على الصحيح لان القيام زيادة صفة فى النفل فلا يلزم الا بشرط وان الشروع قائما ليس ملزما لذاته بل لصون المؤدى عن البطلان و هو فى بقائه عبادة لا يحتاج الى القيام ولا يقال لما افسده صار واجبا فى الذمة فيجب بصفة القيام لانا نقول وجوبه انما يثبت بالشروع فان النفل ينقلب فرضا بعد الشروع مع جواز ترك القيام (قوله قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ) حاصله ان الفرض لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته للقضاء وبقيت سببية فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل كما ذكره شمس الائمة واجيب ايضا بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب الاداء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد وفيه تأمل (قوله فان قلت اذا اسلم الكافر الخ) هذا السؤال مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره

والختم فيه كذا فى فصول البدائع ثم ان الاقتصار فى تفسير الوقت الناقص على ذلك ليس كما ينبغى بل الظاهر تفسيره بالاوقات الثلاثة التى هى وقت الطلوع والغروب والاستواء كما فعله صاحب المرقاة (قوله لان الناقص لا يؤدى عن الكامل الاظهر لا ينوب كما فى جامع الاسرار (قوله قلنا نقصان الوقت الخ) كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب عنه بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (قوله فان قلت الخ) هذا السؤال لا موقع له بعد ما ذكره قبل اسطر بقوله نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ لان مدار السؤال هو وجوبه ناقصا لنقصان سببه وقد عرفت حاله من ذلك الكلام (قوله اذا اسلم الكافر) وكذا اذا بلغ الصبى او طهرت الحائض فى ذلك الوقت (قوله لا يجوز قضاؤه فى اليوم الثانى) ذكر صدر الاسلام وفخر الاسلام انه لا رواية فى هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز كذا فى التحقيق (شمس)

* قلت المراد من قولنا ماوجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذى لم يصر دينا فى الذمة لان النقصان فى الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذافات الوقت لايتحمل النقصان لانه لاجابر له فى الفائت *ولقائل ان يقول السبب لماكان ناقصا فى الاصل كان ماثبت فى الذمة ناقصا ايضا فبعد مضى الوقت لايتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعدالفوات لايصح فى كافر اسلم فى آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب فى جميع الاجزاء (ومن حكمه) اى ومن حكم هذا النوع الذى جعل الوقت ظرفا له (اشتراط نية التعيين) يعنى تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولونوى فرض الظهر يكفى والاصح انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الابذكر فرض الوقت (ولايسقط) التعيين (بضيق

شمس الائمة بقوله نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ (**قوله** قلت المراد من قولنا ماوجب ناقصا الخ) جواب تسليمى وكان الاحسن ان يمنع ثم يسلم بان يقول لانسلم عدم جواز القضاء فى الوقت الناقص فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا كما اختاره البزدوى سلمنا ذلك كما اختار شمس الائمة لكن المراد من قولنا ماوجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذى لم يصر دينا فى الذمة اما اذا صار دينا فى الذمة فلا لما بيناه قريبا (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) وارد على الجواب الذى قبله والمراد بالسبب وقت الاحمرار واجيب بانه لانقص فى ذات ماثبت فى الذمة بحال وانما النقص باعتبار ماجاوزه الزمان من المحذور وقد فارقه بفوات الاداء فعاد الى الكمال واثبت ماثبته بصفة الكمال وقارنه وقت القضاء فامتنع ايقاعه فيه لامتناع ايقاع وقت الكامل فى وقت الناقص ويجاب ايضا بما اجاب به الشارح قريبا من ان النقصان فى الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت كسائر الاوقات بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الواجب ثابتا بسبب كامل (**قوله** وايضا الخ) وكذا الصبى اذا بلغ والحائض اذا طهرت الجواب ان ماا سلم فيه من اجزاء الوقت ومابعده هو كل الوقت فى حقه اذ كلية شئ بحسبه فافهم (**قوله** ومن حكمه) عقب هذا النوع من الوقت باحكام اربعة الاول ان النية شرط الثانى ان يعينها كذلك الثالث ان التعيين لايسقط بضيق الوقت الرابع انه لايتعين بنفسه نصا اوقصدا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء كذا قاله بعض الشارحين (**قوله** اى تعيين فرض الوقت) قيل هذا هو الاصح لان فرض الظهر قد يكون قضاء فلا يتعين الاداء الابفرض الوقت وقيل ظهر اليوم هو الاولى لانه يجزئه وان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولوقال اصلى الظهر لاغير فالاصح انه يجزئه كذا فى فتاوى

(قوله قلت المراد من قولنا ماوجب ناقصا الخ) هذا قريب من الجواب السابق المنقول عن شمس الائمة ثم انه جواب تسليمى وقد اشرنا الى المنع فليتدبر (قوله ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصاً فى الاصل كان ماثبت فى الذمة الخ) جوابه ماسبق من ان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا (قوله وايضا جعل كل الوقت سببا الخ) قد يجاب عنه بان ما اسلم فيه من اجزاء الوقت ومابعده هو كل الوقت فى حقه اذ كلية كل شئ بحسبه

الوقت) اى بان ضاق الوقت ولايسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفى بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغى ان يسقط التعيين واجاب بانه لايسقط لان الحكم قدلايزول بزوال السبب كالتبختر فى الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تمدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين (ولايتعين بالتعيين) اى لايتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين

العتابى ولك ان تقول لانسلم عدم جواز فرض الوقت خارج الوقت لان الفائتة لها وقت بالحديث ويجاب عنه بان المراد بالوقت هنا وقت الاداء والمراد بالوقت فى الحديث فى حق عدم الاثم لاجماعهم ان مايأتى المصلى بعدالوقت قضاء (**قوله** واجاب بانه الخ) جعل الشارح قول المصنف ولايسقط بضيق الوقت جوابا عن سؤال مقدر تبعا لبعض الشارحين وفيه نظر اذ بالتضييق ان يعين الواجب تعين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة كما فى رمضان وان لم يتعين تعينه فالسؤال ساقط ولو علل بان وصف الصلاة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لكان اولى كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا اشتراط تعيين النية فى الصوم وليس كذلك والحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن سؤال مقدر وقد عرفت فى القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وههنا سبب التوسعة ماشرع الا بسبب التعيين فلايبقى بدونه (**قوله** لان الحكم قد يزول بزوال السبب الخ) فيه نظر لما علمت ان الاصل فى الحكم ان يزول بزاول علته واورد بقاء الملك بعد البيع والهبة واجب يمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت الجواهر فتبقى واورد بقاء الرمل مع عدم السبب واجيب بان النبى صلى الله عليه وسلم فعله بعد زوال سبب المشروعية تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم قد يثبت بعلل متبادلة وانتفاء شخص العلة لاتؤثر فى انتفاء نوع الحكم ولئن سلم بقاء الحكم هنا مع عدم العلة فهو غير معقول لايقاس عليه غيره فافهم (**قوله** ويمكن ان يقال الخ) هذا الجواب هو الحق فى هذا المقام كما قررناه فلا يصلح ان يورد بصيغة الامكان المشعرة بالضعف ولك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصلى لاختصاص الوقت به وغيره من المتعدد وانما هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة واجيب بان ماذكرنا يدل على اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لابدلها من النية كذا قيل وفيه تأمل (**قوله** وذلك باق عند الضيق) ولا اعتداد باولوية فرض الوقت بعد تقرر الحكم (**قوله** اى لايتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين

(قوله واجاب بانه لايسقط لان الحكم الخ) ان اراد ان هذا التعليل ايضا داخل فيما اجاب به المصنف عن السؤال كما هو المتبادر من كلامه فهو خلاف الواقع اذلا دلالة عليه فى كلام المصنف لا فى المتن ولا فى الشرح والا يلزم ان لايكون كلام المصنف جوابا صحيحا بل منعا مجردا لما ذكره السائل وفى الشرح الاكملى الحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن السؤل وقد عرفت فى القدرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وههنا بسبب التوسعة ماشرع الواجب الا بصفة التعين فلايوجد بدونه

(قوله وذلك باق عند الضيق) ممنوع لتعين الفرض عنده بناء على ماسنذكره هو فى النوع الرابع من ان المسلم لايشتغل باداء النفل مع فوات الفرض الا ان يقال ان النفل عنده مشروع باصله ووصفه او باصله فقط حتى لواداه كان صحيحا غاية الامر انه يكون آثما لتفويت اداء الفرض باداء

(العبد)

العبد نصا بأن يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده اوقصدا بأن ينوى ذلك (الا بالاداء) يعنى بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار فى تعيينه فعلا بأن يؤدى فى اى جزء يريد (كالحانث) اى كما ان الحانث فى اليمين له ان يختار فى الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لايتعين بل له ان يفعل الآخر (اويكون) الوقت (معيارا له) اى مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه (وسببا لوجوبه كشهر رمضان) اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل فى الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الاانه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط

العبد) لان الشارع خير العبد فيه فلم يقبل التعيين بتعيينه لان تعيين الشرط والسبب نوع تصرف فى المشروط لانه تقييد المطلق وهو نسخ لاطلاقه وليس للعبد تعيين ذلك ثم ان الشارح اراد ببعض اجزاء الوقت الخ ان بعضا آخر متعين للسببية من غير شروع تعيين الجزء الاخير فهو ينافى ماذكره سابقا من اشتراط اتصال الاداء فى تقرر السببية على الجزء الاخير وان اراد ان البعض المطلق الذى جعل سببا من الوقت لايتعين الا بالاداء ولوكان جزء اخيرا كما هو ظاهر عبارة المصنف فينافى قولهم ان الجزء الاخير متعين للسببية شرع اولم يشرع فتامل (**قوله** وليس للعبد ذلك الخ) حاصله ان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس ذلك للعبد لان دعوى ذلك اشتراك وانما له الارتفاق بما هو حقه وهو ايقاع الفعل فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت فاذا اوقعه فيه تعين ذلك الجزء له حكما بفعله لاقصدا كما فى خصال الكفارة فان الواجب احد الامور الثلاثة من الاعتاق والكسوة والاطعام لايتعين بشئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايهما شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل (**قوله** حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه) اى كما فى ايام الشتاء فان الواجب ينتقص بنقصان النهار وفى ايام الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية اذ المعيار مايقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة (**قوله** لان الاصل فى الاضافات الخ) اعلم ان الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وطريقا له لان المضاف حادث بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلان سبب للكسب وانه احدثه بفعله وانما يضاف الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم

(قوله بان يقول عينت هذا الجزء للسببية) كذا فى التلويح وقال الشريف قدس سره هذا ليس بمستقيم لان تعيين الجزء للسببية ليس فى وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى (قوله ويجوز الاداء بعده) لوكان اخره عن قوله او قصدا بان ينوى ذلك لكان كلامه اكثر انتظاما واوفر فائدة (قوله لان الاصل فى الاضافات اضافة المسبب الى السبب) لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وقول الشارح لانه حادث به يكون فى المآل بيانا لكون ذلك اقوى وجوه الاختصاص (قوله الا انه لم يذكره الخ) ولا يلزم ذكر الشرط فى النوع المتقدم لانا لم ندع الوجوب فى الترك كذا فى الشرح الاكملى

لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما فى المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلاة ولهذا خصهما بالذكر * فان قلت السبب اما الشهر كله اوجزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لئلا يرد عليه ان الكافر اذا اسلم فى بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم فى الشهر والغاء المعيارية وعلى الثانى لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ماهو

يوجد عنده كما يوجد عند العلة كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطان للوجوب والسبب للفطر رأس يمونه ويلى عليه وفى الحج السبب هو البيت * فان قلت اليس لكل من السبب والشرط والظرف اتصال بالحكم فما بال الكم جعلتم الاصل فى الاضافة اضافة الحكم الى السبب دونهما * قلت ان اتصال الحكم اشد من اتصاله بهما لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بهما تعلق مجاورة وما لموجود او بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لابتناء الاضافة على الاختصاص وهو باتصاف السبب اتم وما كان اتم تكون الى الحقيقة اولى والحاصل ان الاضافة انما تكون علامة السبب اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة الفطر فانه صلى الله عليه وسلم قال ادوا عمن تمونون فدل على ان الرأس هى السبب اذ المؤنة انما تجب على الرأس لا على الوقت فعلمنا ان الرأس هى السبب والوقت شرط وبهذا يندفع ماذهب الشافعى من ان السبب هو الوقت للاضافة اليه ولو حوب التكرار فيه دون الرأس ويندفع هذا بان الرأس وان كانت متحدة حقيقة لكن جعلت متعددة تقديرا لتجدد المؤنة التى جعلت لاجلها سببا (قوله قد لا يكون سببا كما فى المنذور المعين) فان السبب هناك كذا قيل وفيه شئ لاقتضائه ان يكون المؤدى نفسه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب احد الامور فى ضمن اداء احدها هو المنذور ولذلك قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادى اجزأ عن المنذور لانه تعجيل بعد وجوب السبب (قوله ولهذا خصهما) اى السبب والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط فى النوع المتقدم لانا لم ندع الوجوب فى الترك (قوله فسرناه به لئلا يرد عليه ان الكافر اذا اسلم الخ) اقول لا حاجة الى هذا التفسير لان المراد بالجزء الجزء الاول من كل يوم كما سيأتى وحينئذ لا يرد الكافر اذا اسلم فى بعض النهار لانه لم يكن اهلا للوجوب فى الجزء الاول ولا يمكن القول هنا بانتقال السببية لئلا يلزم الغاء المعيارية على انه يلزم على تفسير الشارح عدم صوم ذلك اليوم الاول لوجوب تقدم السبب على المسبب (قوله لان ماهو

اى وقد لا يكون معيارا ليصح التمثيل بوقت الصلاة (قوله فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من شرح المغنى للقاآنى لكن تفسير الجزء باليوم الكامل وتقييده به مع ما ذكره من التعليل زيادة من الشارح مفسدة للكلام لان الترديد حينئذ لا يكون حاصراً لجواز ان يكون السبب جزأ آخر من الشهر كالجزء الاول من كل يوم كما هو المذهب ثم انه على ذلك ايضا لا تنازع المسئلة المذكورة كما لا يخفى ولو كان السبب ما ذكره لكان يلزم ان يكون السبب لصوم كل يوم اليوم المتقدم عليه لوجوب تقدم السبب على المسبب ولا يذهب عليك انه مما لم يقل به احد مع ما فيه من لزوم عدم وجوب صوم اليوم الاول من الشهر (قوله فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم فى الشهر) لوجوب تقدم السبب على المسبب (قوله والغاء المعيارية) لعدم تحقق الصوم فى الليالى

(قوله قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي) وهو معيار للصوم ايضا بمنزلة الكيل في المكيل اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدرة بالشهر بحيث لايفضل من اجزائه شئ فيسع فيه غيره من جنسه وقيد بذلك لئلا يقال كيف يكون الشهر معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليالي يفضل عنه

مضاف اليه ليس بسبب وماهو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع * قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلاة رعاية للظرفية (فيصير غيره منفيا) هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان (ولايشترط نية التعيين) اي نية كون صومه من رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان

مضاف اليه) اي وهو الشهر (**قوله** وماهو سبب) اي وهو الجزء (**قوله** والاضافة الى الجزء غير مسموع) اذ لم يسمع صوم يوم رمضان حتى يثبت السببية (**قوله** قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي الخ) ذهب الجمهور الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلاة في اوقاتها فتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على ماهو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع غير ان السببية نقلت عن المجموع الى الجزء الاول منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في الصلاة رعاية للظرفية ولئلا يلزم تقديم الشئ على سببه ولهذا يجب صوم على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء وكذا يجوز اداء نية الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لايقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وكذا قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته تدل على ذلك اذ ليس المراد منه حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولاوجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد لمجموعها سببية شهود الشهر مطلقا هذا ولايخفى على متأمل ان ماذهب اليه شمس الائمة لايدفع السؤال الذي ذكره الشارح وهذا ماذهب اليه الجمهور من باب اولى فتأمل (**قوله** كالمتعين في المكان الخ) وقوله كما اذا كان

كذا ذكره القاآني ثم ان سببية الليل لايقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت فلا يرد ان سببية الشهر كله يقتضي جواز الاداء في كل جزء منه كالليل (قوله ولكن نقل الى جزء) قال في التلويح المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء انتهى فالمراد بالجزء المنقول اليه فيما ذهب اليه السرخسي هو الجزء الاول من اول ليلة من الشهر فقول القاآني والشارح في تعليله رعاية للمعيارية ليس كما ينبغي اذ لامدخل فيه لرعاية المعيارية بل الظاهر ان يقال لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه كما في التلويح (قوله هذا نتيجة كونه معيارا وسببا) لو اقتصر على ذكر المعيارية كما فعله القاآني لكان اولى لان مدخل السببية في عدم مشروعية غيره فيه غير ظاهر

(قوله قلت السبب الشهر كله الخ) فيه ايهام ان شمس الائمة السرخسي يقول بان السبب هو الشهر كله من غير نقل

والاطلاق فى المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين (فيصاب بمطلق الاسم) اى بمطلق نية الصوم كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه (ومع الخطأ فى الوصف) بأن ينوى النفل اوواجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم * فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية * قلت الاعراض انما يثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت

فى الدار زيد وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه فكذا هنا لما لم يشرع فى الوقت الا صوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول لعدم مزاحمة غيره اياه * ولقائل ان يقول ان اراد بقوله يا انسان زيدا مثلا فهو صحيح ولكنه ليس نظير مانحن فيه الا ان يراد بمطلق الصوم الذى هو متعلق النية صوم رمضان وحينئذ ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان بذلك وان لم يرده بعينه بل ان اراد فردا يطلق عليه ذلك الاسم لم يخطره بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدى فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل مايطلق عليه الاسم سواء كان ذلك اوغيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لم يقصده بعينه فيكون حينئذ جبرا لكن لابد من اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيارا للاخص بخصوص ﴿ قوله فيصاب بمطلق الاسم ﴾ ولك ان تقول عدم اشتراط نية التعيين هو معنى الاصابة بمطلق الاسم فاحدهما يغنى عن الآخر ويمكن ان يجاب بانه تصريح بما علم التزاما (قوله بان نوى النفل) ذهب بعض المشايخ الى ان مسئلة نية صوم النفل فى رمضان من الصحيح المقيم انما هو مصورة فى صوم يوم الشك بان يشرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا اما لو وجدت فى غيره يخشى عليه الكفر بانه ظن ان لا امر بالامساك المعين ومثل هذا الظن يخشى عليه الكفر فافهم (قوله والوقت قابل للاصل دون الوصف) وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل لامر بالعكس فيقتصر البطلان على الوصف ويبقى اطلاق الصوم والاطلاق من المتعين متعين وحينئذ يرد الاشكال المتقدم ولك ان تقول الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لايوجد بدون وصف آخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر والجواب ان اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لايوجب انتفاء الاصل لجواز

اصل الصوم) اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس به

السببية الى جزء منه مع ان فى عدم هذا النقل تفويت تقدم السبب وايهام انها نقلت منه الى جزء منه نهارى رعاية للمعيارية مع ان فى هذا النقل ترك رعايتها والحق مافى التلويح انه ذهب الى سببية الشهر كل على ماهو الظاهر من النص والاضافة الى الشهر اذا قيل صم شهر رمضان فان الشهر اسم للمجموع والى نقل السببية الى الجزء الاول الليلى منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا فى اول ليلة منه ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء وما استدل به الاكثرون على ان الجزء الاول من كل يوم سبب لوجوب صومه من ان الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه فمدفوع بان سببية الليل لا يقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم فى آخر الوقت فان قلت ان ما فى التلويح ان مذهبه سببية مطلق شهود الشهر الا ان السببية نقلت الى الجزء الاول الليلى منه قلت مراده بشهود الشهر المشهود (ان)

فيلغو مافى ضمنها (الافى المسافر ينوى واجبا آخر) المستثنى منه محذوف يعنى يصاب فرض الوقت مع الخطأ فى الوصف فى حق كل احد الا فى المسافر فان الصوم لايصاب فى حقه مع الخطأ فى وصفه بل يقع عمانوى (عند ابى حنيفة رحمه الله) قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر تحقق فى حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان فى حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر فى شعبان يصح فكذا فى رمضان (بخلاف المريض) خبر مبتدأ محذوف اى المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة فى حقه فالتحق بالصحيح فيقع مانوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر

ان يوجد بوصف آخر كالفرض هنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشىء الذى هو نفل ايكون ذلك نفلا للصوم وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لانسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى بدليل قطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لايكون بفعل العبد بل بالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجب آخر لايسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر اذلا اثر لظنه ان يكون اللازم ليس بلازم ﴿قوله الافى المسافر ينوى واجبا آخر الخ﴾ قال بعض الشراح وهو استثناء من قوله ومع الخطأ فى الوصف لا من قوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح وقال بعضهم هو استثناء من قوله فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى اقول قوله لكن لا على الاصح هو تخريج بعض المشايخ على رواية الحسن وهو ان رمضان فى حق المسافر لايصاب بمطلق الاسم والاصح انه يصاب به كما سيأتى وفى بعض الحواشى قوله ينوى واجبا آخر حال عن المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف الاستثناء الى قوله فيصاب بمطلق الاسم فتأمل (**قوله** صار رمضان فى حق ادائه بمنزلة شعبان) واذا كان فى حق ادائه بمنزلة شعبان فيقبل سائر انواع العبادات فيرد النفل على رواية ابى حنيفة وهى صحيحة من انه يقع عن فرض الوقت اذا نواه وكان ينبغى ان يقع عن النفل لان الوقت فى حقه بمنزلة شعبان فتأمله (**قوله** فاذا نوى نفلا او واجبا آخر فى شعبان يصح فكذا فى رمضان) هذا التشبيه فى حق النفل على رواية الحسن وهى غير صحيحة كما يأتى (**قوله** وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف) وفى المنتخب

(قوله يعنى يصاب فرض الوقت مع الخطأ فى الوصف) فيه اشارة الى ان الاستثناء المذكور لاتعلق له بقوله بمطلق الاسم على ماهو موجب التقييد بقوله ينوى واجبا آخر فقول الشيخ اكمل الدين هو استثناء من قوله مع الخطأ فى الوصف او من قوله فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح كما سيجىء منظور فيه منشأه الذهول عن ذلك (قوله صار رمضان فى حق ادائه بمنزلة شعبان) وانما قال فى حق ادائه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان (قوله فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل) ذكر النفل ههنا استطرادى (قوله ولكن اكثر

المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض لابحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى مايضر به الصوم كوجع الرأس والعين والى مالايضر به كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون فى النوع الاول والترخص بحقيقة العجز فى النوع الثانى ﴿ وفى النفل عنه روايتان ﴾ يعنى اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابى حنيفة انه لايصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلأن يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة فى النفل الثواب

وهو الصحيح وفى المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى فيكون كالمسافر وهو اختيار شيخ شمس الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وقاضيخان وظهير الدين الولوالجى وظهير الدين البخارى وابى الفضل الكرمانى وفى الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ عبدالعزيز وكشف هذا ان الرخصة لاتتعلق بنفس المرض بالاجماع لانه متنوع الى مايضر به الصوم كالحميات ووجع العين والرأس وغيرها والى مايضر به كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والرخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق فى النوع الاول بخوف ازدياد المريض ولم يشترط فيه العجز الحقيقى دفعا للحرج وفى الثانى بحقيقته فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فاذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة حيث قال وذكر ابو الحسن الكرخى ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قوله ابى حنيفة رحمه الله وهذا سهو مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض ﴿ قوله وفى النفل عنه روايتان ﴾ انما اخر هذا وقدم ذكر المريض وكان الاولى ايلاؤه بالمسافر لانه لو فعل ذلك لتوهم ان المريض ليس فى صوم نفله روايتان عن الامام مع ان فيه روايتان وروى (الحسن)

المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى) ظاهر كلامه يوهم جزم صاحب الهداية بكون الحكم فى صورة نية النفل ايضا وقوع الصوم عن المنوى وليس كذلك لانه قال وعند ابى حنيفة رحمه الله اذا صام المريض او المسافر بنية واجب آخر يقع عنه وعنه فى نية التطوع روايتان انتهى فالواجب الاقتصار على ذكر واجب آخر (قوله ووفق بعض العلماء) هو صاحب الكشف (قوله والترخص بخوف ازدياد المرض يكون فى النوع الاول) فمراد اكثر المشايخ وصاحب الهداية بالمرض ذلك كما ان مراد فخر الاسلام وشمس الائمة هو النوع الثانى (قوله لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف الخ) قال فى التحقيق اذا نوى المسافر واجبا آخر يقع صومه عما نوى عند ابى حنيفة وله فى ذلك طريقان احدهما ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه واذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاطه فرض الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى ثم قال وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لايمكن اثبات

معنى الرخصة بهذه النية اذ هو تجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت بعده انتهى

وهو فى فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت فى حقه كشعبان يصح النفل فيه كما فى شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النيـة فالاصح انه يقع عن الفرض عـلى جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت (اويكون معيارا له لا سببا كقضاء رمضان والنذر المطلق) هذا هو النوع الثالث من الموقت اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب فى القضاء ماهو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفى صوم

الحسن عن ابى حنيفة انه لا يصح لان انتفاء مشروعية الصيامات ليس من حكم الوجوب لانه موجود فى الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين فى حق المسافر لكونه مخيرا بين الاداء فى الوقت والتأخير فصار هذا الوقت فى حقه بمنزلة شعبان فيصح فيه من الصيام مايصح فيه ومنه النفل فيصح ولقائل ان يقول ينبغى على هذه الرواية ان لا يجوز رمضان والمسافر الا بنية من الليل كما قال زفر بعدم التعيين عليه لكن المذهب انه لا فرق بين المسافر والمقيم فى عدم اشتراط نيتهما كما هو المقرر فى الفروع (**قوله** فالاصح انه يقع الخ) احترز بالاصح عما قيل انه يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن (**قوله** لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت) اذ الوقت انما يصير بمنزلة شعبان على رواية الحسن اذا تحقق الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر (**قوله** كقضاء رمضان) فيه نظر فانهم جعلوا قضاء رمضان من الواجب المطلق فكيف يجعله قسما من الواجب المقيد بالوقت فتدبر ويمكن ان يجاب بانه لتقرره بالايام دون الليالى صار من المقيد بخلاف الزكوة فانها غير مقدرة بوقت من ليل او نهار فكان مطلقة فعلى هذا كونه موقتا عبارة عن الاختصاص بالشهر والمقسم اعم من ذلك وجه قول الجمهور ان تعريف المطلق وهو مالا يتعلق بوقت محدود تعلقا لايكون الاتيان فى غير ذلك الوقت اداء بل قضاء ينطبق عليه لانه لا يفوت الا بالموت فنبه لذلك (**قوله** اما كون الوقت معيارا له فظاهر) اى لكونه مقدرا به اذ لا يتصور قضاء صومين فى يوم واحد (**قوله** فلان السبب فى القضاء ماهو سبب فى الاداء وهو شهود الشهر) فيه شئ لان المراد بقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذى يتعلق به وجوب الاداء لا سبب نفس الوجوب ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء لما كان مقارنا لنفس الوجوب فى الصوم

والشارح رحمه الله نقل الدليل المذكور من الواجب الآخر الى النفل لاثبات حكم هو نقيض حكمه ولم يصب لان معنى الترخص فيما اذا وقع الصوم عن فرض الوقت غير ظاهر (قوله والنذر المطلق) مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا (قوله فلان السبب فى القضاء ماهو سبب الاداء) وهذا غير ماسبق من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء لان المراد به هو ما يتعلق به وجوب الاداء وهو الامر والمراد ههنا هو ما يتعلق به نفس الوجوب فلا يرد عليه ما قيل فيه شئ

(قوله فلان السبب فى القضاء الخ) يريد ان سبب وجوب المقضى فى هذا المقام هو سبب وجوب المؤدى وهو الشهر المشهود غاية مافى الباب ان السببية انتقلت الى جزء .. كما علمت ان سببى وجوب الصلاة المؤداة والمقضية واحد غاية مافى الباب ان السببية انتقلت الى جزء منه رعاية للصوم المؤدى فى هذا المقام وللظرفية للصلاة المؤداة ثمه واما سبب وجوب القضاء فى هذا المقام فهو سبب وجوب الاداء وهو الامر فى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لا الشهر المشهود

لان المراد بقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذى يتعلق به وجوب الاداء لاسبب نفس الوجوب وقول الشيخ اكمل الدين ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان ارادوا بذلك مايتعلق بوجوب الاداء يرد عليه هذه المسئلة لايظهر له وجه اذ لامانع ههنا من ان يكون وجوب الاداء فيهما بامر واحد ثم انه لايرد على ذلك انتقال السببية من الجزء الناقص الى كل الوقت لان السبب فى الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة فاذا ارتفعت يعود الى الاصل كذا فى شرح الاكملى وفى الكشف

وسبب القضاء التفويت او الفوات او ماهو سبب الاداء فليتأمل

النذر النذر * فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لايكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثانى فلايكون الاقسام منحصرة فى الاربعة * قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لاسبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثانى فى تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لايتأدى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولايؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر (فيشترط فيه نية التعيين) اى النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك فى اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار بمحتمل

ونبوتهما بشئ واحد احدهما بعبارته والآخر باشارته كما بيناه صح ان يقال سبب القضاء شهود الشهر وان كان هو نفس الوجوب لان سبب وجوب الاداء انما هو الامر بقوله فليصمه فتنبه لذلك قلنا النذر المعين من القسم الثالث (**قوله** لكن له شبه الى آخره) حاصله ان جعله من القسم الثانى انسب لوجهين كونه معيارا وشرطا بخلاف القسم الثالث فانه مشابه له بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه بما ناسب بوجهين اولى مما ناسبه بوجه ومن ثمه ذكره اهل الاصول فى القسم الثانى واقتصروا فى امثلة الثالث على مالايكون له شبه بالقسم الثانى هذا ولايخفى ان جواب الشارح لايحسم مادة السؤال بخلاف ماذكرناه (**قوله** بنية واجب آخر) كالكفارة او القضاء فاذا ادى الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عن مانوى اذا نوى من الليل لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت فيشترط لهما النية من الليل اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار فى حق القضاء والكفارة لغو (**قوله** لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر الخ) اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغى ان يتعدى الى حقه واجيب بانه اذن مقتصر

(قوله وهو مشعر بان النذر المعين) مثل ان يقول لله على ان اصوم رجب او يوم الخميس (قوله لكن له شبه بالقسم الثانى الخ) ولايذهب عليك ان شبه النذر المعين بالقسم الثانى لايستوجب خروجه من القسم الثالث حتى يهتم فيه بالاحتراز عنه (قوله فى تعيين الوقت لذلك الصوم) كما فى صوم رمضان فالوقت فيه معيار وشرط للاداء وفى القسم الثالث الوقت معيار لاغير (قوله فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل) حتى ينصرف الى ماتعين له الوقت (قوله ولايؤثر فيما هو حق الشارع الخ) فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى (قوله اى النية من الليل) الظاهر انه تفسير لكلام المصنف رحمه الله ولايذهب عليك انه غير مطابق للمفسر لان المذكور (على) فى كلام المصنف هو كيفية النية لابيان وقتها (قوله ولايقع من القضاء) وكذا الكفارات والنذر المطلق

(قوله لكن له شبه بالقسم الثانى) اى فلهذا قيدت النذر بالمطلق ولولم اقيد به للزم ان يكون حكم مطلق النذر ومنه المعين وما ذكره المصنف من حكم قضاء رمضان الذى لاشبه لوقته بالقسم الثانى واحدا وليس كذلك وكأن المصنف اراد بما يكون معيارا لاسببا بما يكون كذلك على وجه الكمال معتمدا

الوقت وهو القضاء (ولايحتمل الفوات) لان وقته العمر (بخلاف الاولين) وهما الصوم والصلاة لانهما مشروعان فى الوقت المعين فيفوتان بفواته (كذا يشترط فيه التبييت) اى النية من الليل (بخلاف القسمين الاولين) وهما الصلاة والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤدهما فى الوقت المعهود فيكون قضاء (او يكون مشكلا) هذا هو النوع الرابع من الموقت (يشبه المعيار والظرف كالحج) فانه يشبه المعيار من جهة انه لايصح فى عام واحد الاحج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة (ويتعين اشهر الحج من العام الاول عندابى يوسف خلافا لمحمد)

على ان ينصرف فى حق نفسه اعنى العبد واورد لما لم يتعد الى حق صاحب الشرع بقى الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغى ان يشترط التعيين ولا يتادى بمطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت واجيب بان صوم القضاء والكفارة وان كان من محتملات الوقت لكن اصل المشرع فيه النفل الذى صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر للضيق فان تعين الوقت للواجب يعارض بتأخير الاداء الى زمان التضييق فلا يتعين الوقت له بعد ماكان غير متعين له لان ما بالاصل لايزول بعارض ﴿ قوله ولايحتمل الفوات ﴾ اى لايفوت هذا النوع مادام عليه حيا لانه موقت بالعمر ولايتعين عليه اداؤه الا فى آخر جزء من حياته فان مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة كما فى الشيخ الفانى ﴿ قوله يشبه المعيار والظرف الخ ﴾ لايخفى ان فى كل من الشبيهين تسامحا لان المعيار شرطه ان يستغرق اركان المؤدى جميع الوقت كالصوم والحج وليس كذلك وحقيقة الظرف ان يسع الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لايسع لان الواجب لاعبرة بكون اركانه يفضل عنها الوقت ﴿ قوله كالحج ﴾ اطلاق الاشكال على الحج مجاز اذ الاشكال فى وقته لافى نفسه فيكون من اطلاق الحال وارادة المحل ثم ان الاصوليين ذكروا لاشكاله وجهين كما بينهما الشارح وذكر فخر الاسلام وجها آخر حيث قال فى شرح التقويم وقت الحج وقت جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا فى هذه السنة وقع الشك فى ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوت فسميناه مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى تحقيقه وظاهر هذا انه مخالف للوجهين المذكورين لان الوجه الاول بالنسبة الى المعيارية والظرفية والوجه الثانى بالنسبة الى الوقت وهذا بالنسبة الى الاداء لكن فى المعنى يرجع الى الثانى لان الاداء لاينفك عن الوقت لكن ذكر الظرفية المحضة وفيه شئ كما لايخفى ﴿ قوله ويتعين اشهر الحج من العام الاول عندابى يوسف خلافا لمحمد ﴾ ولا يشكل ذلك بتأخير النبى صلى الله عليه وسلم الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض فى

(قوله فانه يشبه المعيار الخ) الظاهر ان الضمير للحج وفيه تسامح

على مثاله فلا يشكل ما اشار اليه من اشتراط نية التعيين فى هذا القسم وصرف ضمير فيه الى قضاء رمضان مخالف للظاهر

(قوله من جهة انه لايصح فى عام واحد الاحج واحد) المناسب لقسيم هذه العبارة ان يقال من جهة انه لا يصح فى جميع اجزاء وقت الحج الاحج واحد

هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابى يوسف مضيقا لان ادراك العام الثانى مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تأخيره من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلاة * فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال * قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثانى وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل فى الحياة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثانى كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقى الاشكال واثر الخلاف يظهر فى المآثم فعند ابى يوسف يأثم ان لم يؤد

سنة ست منها لان اشتغله بالجهاد وماالله تعالى اعلم به سوغ له ذلك على ان مدار الدليل وهو الشك فى الحياة الى قابل مفقود فى حقه عليه السلام لانه كان متيقنا بحياته الى ان يبين للناس امور الحج فعن ابى حنيفة رحمه الله روايتان اصحهما كقول ابى يوسف قال الكرخى وجماعة فى مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لايوجب الاداء على الفور عند ابى يوسف وعند محمد على التراخى والذى عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق لايوجب الفور بلا خلاف ومسئلة الحج مسئلة مبتدأة (**قوله** قلنا لا الخ) حاصله ان ابا يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز اداؤه فى العام الثانى وحكم محمد بالتوسع اظاهر الحال فى بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولذا يأثم بالتأخير لو مات فى العام الثانى بالاتفاق كذا قالوا فثبت ان اشكاله لم يزل به قالا لان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندها الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد (**قوله** واثر الخلاف يظهر فى الاثم) فعند ابى يوسف يأثم بالتأخير عن اول سنة الامكان ولو حج بعده ارتفع الاثم ووقع اداء كذا فى المحيط قال صدر الشريعة فى شرح الوقاية حيث قال ثمرة الخلاف انه اذا اتى الحج بعد العام الاول يأثم بالتأخير عند ابى يوسف خلافا لمحمد وذكر ايضا انه لو لم يؤد فى العام الاول وفات يكون آثما اتفاقا فان ادى بعد ذلك يرتفع الاثم عند محمد وعند ابى يوسف لا يرتفع اثم التأخير انتهى وفيه نظر لانه مخالف لما ذكره فى شرح المغنى للشراح الهندى وغيره من انه انما يأثم اذا لم يحج حتى مات اما اذا صح قبل انه يموت فلا اثم * فان قلت فعلى هذا لا يظهر ثمرة الخلاف لانه ان لم يؤد يكون آثما اجماعا وان ادى لا يكون آثما اجماعا * قلت اذا اخر عن العام الاول بلا عذر فسقط عدالته عند ابى يوسف حتى يترتب عليه احكام الفساق من رد (الشهادة)

(قوله فاشبه المعيار) من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد (قوله فاشبه وقت الصلاة) من جهة ان اشهر الحج من كل عام صالح للاداء كاجزاء وقت الصلاة (قوله للاحتياط) لا لانقطاع التوسع بالكلية (قوله بناء على ان الاصل الخ) لا لانقطاع التضييق بالكلية فحاصل هذا التقرير ان وقت الحج يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله (قوله يظهر فى المأثم) لا فى حق صيرورته قضاء لو اخر حتى لو اتى بالحج فى العام الثانى والثالث كان اداء بالاتفاق (قوله فعند ابى يوسف يأثم ان لم يؤد فى العام الاول) لكنه اذا اداه فى عمره يرتفع الاثم كذا نقل سراج الدين الهندى عن مختلف الصدر الشهيد

(قوله قلنا لا لان كل واحد منهما الخ) محصله ان الاشكال حاصل عند كل منهما رضى الله عنهما فاندفع ما اشار اليه السائل من انتفائه عند كل منهما والظاهر من سوق عبارة المصنف ان الاشكال عندنا بواسطة ما ذكره من

(قوله وعند محمد رحمه الله لا يأثم) اى بمجرد التأخير وعدم ادائه فى العام الاول اما لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يأثم بالاتفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد رحمه الله فلان التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيأثم كذا فى التحقيق وهذا هو الذى ذكره صاحب الاسرار والامامان السرخسى والبزدوى رحمهما الله ثم قال صاحب التحقيق الصحيح من قول محمد رحمه الله ماذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت واذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب ﴿ ٢٥٣ ﴾ واجب عند عدم الادلة انتهى ولا يذهب عليك ان فى كلام الشارح خاطا لاحد الطريقتين المذكورتين بالاخرى مع ما فى عبارته من خزازة ظاهرة (قوله ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الخ) يمكن ان يجاب عنه بان وقت الصلاة موسع محض فذلك اوجب اشتراط التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضييق لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب على ماسبق بخلاف وقت الحج فانه ليس كذلك بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت فلم يوجب اشتراط التعيين وقد يجاب عنه بان وقت الحج له شبه بالمضيق والموسع ماله شبه باصلين يوفر عليه حظه منهما فلشبهه بالاول جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالثانى لم يجز عن الفرض بتعيين نية النفل بخلاف وقت الصلاة وقد يجاب ايضا بان الدلالة فى الحج ظاهرة دون الصلاة اذ المشاق الكثيرة موجودة فيه فالظاهر انه مع تحملها لا يقصد النفل وعليه الفرض بخلاف الصلاة اذ القضاء عليه ايسر من قضاء الحج فلا يبعد ان يشغل الوقت بالنفل ويقضى الفرض كيف وانه قد شغل اكثر الوقت بما لا طائل فيه فاى مانع من شغل باقيه بالنفل او بواجب آخر (قوله لان السفيه يحجر فى امر الدنيا الخ) وتحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب فى اداء اكثر الفرض وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه (قوله وذلك باطل) اذ لا عبادة بدون الاختيار (قوله فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم الخ)

فى العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا (ويتأدى) اى الحج (باطلاق النية) بان يقول اللهم انى اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوى النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه * ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الاقدر مايسع فيه فرض الوقت ففى هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يشتغل بفوات الفرض باداء النفل (لا بنية النفل) يعنى لو نوى النفل فيقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعى يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر فى امر الدنيا صيانة لماله وهو امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم

الشهادة وغيره وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه الفوات بالتأخير لظهور علامات تقتضيه فانه حينئذ يصير مقضيا عنده ويتعين له اشهر الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل القلبى واجب عند عدم غيره بخلاف مالو مات فجأة بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عنده لقدر اعتباره الاستصحاب هذا اذا لم يحج عند التمكن حتى مات اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا (قوله ولقائل ان يقول الخ) الجواب بالفرق بين وقت الصلاة ووقت الحج ان وقت الصلاة ظرف

ذكر السراج الدين الهندى ذلك فى صورة الاعتراض ولم يجب عنه ولايذهب عليك ان ماذكر الشارح رحمه الله غير صالح للجواب عنه وقد يقال يمكن ان يجاب عنه بالفرق بينهما بان التعيين لما حصل فى رمضان من قبل من له ذلك كان اختيار النفل اختيار الفرض بخلاف وقت الحج لعدم التعيين فيه من قبل من له ذلك اذ التعيين انما حصل بدلالة حال المؤدى وحاصل الفرق وجود الاختيار التقديرى فى رمضان دون الحج فليتأمل

اختلافهما (قوله وبالمشروع من العقوبات) فيما اعتقدوا حرمته (قوله ﴿٢٥٤﴾ وبالشرائع الخ) مشكل لانه ان كانت المؤاخذة بترك اعتقاد لزوم موجب الاوامر والاداء كما يشير اليه كلام شمس الائمة حيث قال ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم فى حكم المؤاخذة فى الآخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فهذا مؤاخذة بترك الايمان لانهم مخاطبون بالاعتقاد بالشرائع والاقرار بها فتخصيصه بقوله فى حكم المؤاخذة فى الآخرة ليس بصحيح لانهم مخاطبون بالايمان والاعتقاد بها فى الدنيا فيعاقبون على تركه وان كانت المؤاخذة فى الآخرة بترك اداء العبادات فقوله بلا خلاف ليس بصحيح لان من قال انهم ليسوا مكلفين بادائها فى الدنيا لا يمكنه القول بان العقاب على ترك ادائها

رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا فى رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض (والكفار مخاطبون بالامر بالايمان) لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى قل ياايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها (وبالمعاملات) لان المطلوب بها امر دنيوى وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى (وبالشرائع) كالصوم والصلاة وغيرها (فى حكم المؤاخذة فى الآخرة بلا خلاف)

موسع محض والتوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضييق بخلاف وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلاة بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت فلشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض بتعيين نية النفل لان ماله شبهه باصلين يوفر عليه حظ منهما مع امكان التدارك فى مسئلة ضيق الوقت فى وقت لا يتوهم معه فى الغالب طرف الموت المفوت لكن الخلوص عن عهدة الواجب وعدم امكانه فيه فى مسئلتنا هذه (**قوله** بخلاف الحج فانه قابل للنفل) لا يخفى ان هذا اثبات لا الزامى فان الخصم يمنع ذلك ﴿**قوله** والكفار مخاطبون﴾ هذه المسئلة مذكورة فى آخر اصول فخر الاسلام وغيره فى بيان الاهلية وماذكره المصنف له مناسبة فى الجملة حيث ختم مسائل الامر بمسئلة الكفار لانها من تعلقاته (**قوله** لانه صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة) يفهم منه خروج بعثه الى الجن والملائكة لان مفهوم رواية الكتب حجة وليس كذلك لان بعثه عامة ﴿**قوله** فى حكم المؤاخذة فى الآخرة﴾ متعلق بالشرائع خاصة * وقوله بلا خلاف (متعلق)

كذا فى شرح البدائع وانما جمن التخصيص المذكور غير صحيح على تقدير الاول لايهامه انهم غير مخاطبين بالشرائع فى الدنيا اعتقادا لوجوبها ووجوب ادائها واقرارا بذلك مع انهم مخاطبون فيها بكل من ذلك الاعتقاد والاقرار قطعا كما انهم مخاطبون فيها بالايمان بكل من ركنيه جزما وشمس الائمة رحمه الله وان ذكر انه لاخلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم فى حكم المؤاخذة فى الآخرة الا انه لم يخصصه بالذكر

 (قوله يعنى من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة)

فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات فى الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين يعنى من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة وهذا التأويل منقول عن اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم فى حق المؤاخذة (واما فى وجوب الاداء فى احكام الدنيا فكذلك) يخاطبون (عند البعض) وهم الشافعى والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم فى حال الكفر

متعلق بالكل (قوله فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات) لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم انكروا اللزوم وذلك كفر منهم لانه بمنزلة انكار التوحيد ولذا قال محمد فى السير الكبير من انكر شيأ من الشرائع فقد ابطل كلمة لا اله الا الله ولك ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو تصديق الرسول بما جاء به والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم يعتقد واما جاء به والجواب انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب بوجوب العبادات المشروط صحتها بالايمان فيقول اوجبت عليك العبادة واوجبت عليك تقديم الايمان عليها وقد وقع شرعا وهو قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الآية الى قوله تعالى ويؤتوا الزكوة والضمير عائد الى المذكورين اولا وهو صريح فى الباب وهو انهم مؤاخذون فى الآخرة حتى يعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات فى الدنيا ايضا بقى شئ وهو انهم قالوا ان الكافر لا تناهى لمراتب عذابه فما فائدة قولهم يعاقبون زيادة على عقوبة الكفر بين الاعتقاد فتأمله (قوله ما سلككم فى سقر) اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة على ما هو المتفق عليه ظاهرا والتحقيق ان محل الوفاق انما هو المؤاخذة فى الآخرة على ترك اعتقاد الوجوب ومحل الخلاف المؤاخذة على ترك العمل وكلام الماتن يشملهما والآية تصلح تمسكا للوفاق والخلاف (قوله يعنى من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة الخ) رد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل وظاهر الآية دليل للقائلين بانهم مخاطبون ايضا بالشرائع فى حق وجوب الاداء فى احكام الدنيا لانهم اخبروا بانهم استحقوا الدار بترك الصلاة واجيب بان اهل الكتاب كانوا يصلون فى الدنيا فتعين المجاز (قوله لم يريدوا ان اداءها كان واجبا عليهم فى حال الكفر الخ) يعنى لفقد الشرائط وهو الاسلام ونوقض

كذا فى شرح المصنف رحمه الله وغيره فيفهم منه مدخلية كل من عدم الاسلام وعدم الاعتقاد فى ذلك وصاحب التلويح لم يذكر لفظ المسلمين ولعله انسب اذ الظاهر ان قول المصلين على هذا التأويل مجاز عن المعتقدين فرضية الصلاة وليس اعتقاد الفرضية متوقفا على تقديم الاسلام كفعل الصلاة حتى يلزم اعتباره فى الكلام فليتأمل (قوله وهذا التأويل منقول الخ) والقائلون بالوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال استدلوا على مذهبهم بظاهر هذه الآية

كالمصنف لتحصيل الايهام المذكور بل ضم اليه ما به يندفع الايهام اندفاعا ظاهرا (قوله فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات) اى وجوب ادائها الثابت بالخطاب اللازم لثبوته ثبوت نفس وجوبها (قوله لقوله تعالى ما سلككم فى سقر) الآية قد استدل بها

ايضا من قال بوجوب اداء الشرائع عليهم فى الدنيا بشرط تقديم الايمان واجيب جمعا بين الادلة بان الصلاة فيها بمعنى الايمان كما فى قوله صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين اى المؤمنين ويجوز ان يكون غير المصلين المذكورين

(قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات الخ) هذا هو فائدة الخلاف فى الآخرة واما فى الدنيا فيظهر فى الزكاة فانها تجب على غنىّ اسلم وقد حال عليه الحول فى زمان الكفر عند العراقيين كما آمن وعند مشايخ ماوراء النهر بعد مضى الحول وكذا الحج على من استطاع سبيلا ثم اسلم عاجزاً عند الفريق الاول دون الثانى وماقيل ان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبون باوامر العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء فى احكام الدنيا لا العقوبة فى الآخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه ليس بشئ لان المتفق عليه انما هو العقوبة بترك اعتقاد الوجوب لا بترك نفس العبادة وهذا مما صرح به فى التلويح وغيره (قوله بشرط تقديم الايمان) متعلق بالعبادات (قوله لا يثبت به الحرية) لان الحرية اصل لحل تزوج الاربعة (قوله بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة) فيكون ثبوته بالعبارة لا بالاقتضاء وقد يقال هذا لا ينفى الاقتضاء بل الحق ان يقال يثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء ولا فساد فى قوله لم نك من المصلين غير المكذبين المذكورين بقوله وكنا نكذب بيوم الدين لاشتمال النار على الصنفين المكذبين الكفار وغير المكذبين الفجار الذى تركوا الصلاة وهم مسلمون لان المجرمين فى قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ماسلككم فى سقر يتناول الكل فيكون المجموع قول الكل على طريق التوزيع ثم الظاهر يتناول الكل فيكون الجواب الثانى هو الوجه بخلاف (لان) الاول وبخلاف ماذكره الشارح فان مقتضاها كون المجموع قول الكفار خاصة وكون المجرمين غير متناول للآخرين (قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان) حق العبارة ان يقال بل ارادا انهم يخاطبون باداء العبادات بشرط تقديم الايمان لان عقابهم بتركها وان قالوا به غير مشروط به عندهم وانما المشروط به عندهم خطابهم بادائها فقد نقل صاحب البدائع عنهم انهم قالوا لا يمتنع الخطاب بالعبادة مشروطا بتقديم الايمان هذا والحق ان تقديم الايمان عندهم شرط لعبادة المخاطبين هم بها على معنى انه شرط

ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر * فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا تثبت به الحرية * قلنا لم يريدوا انه يثبت فى ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة

بان التكليف بالفعل حال عدم شرط الشرعى غير ممتنع والا لامتنع الصلاة حال الحدث واجيب بتمكن المحدث من الاداء بعد رفع الحدث دون الكافر ولهذا لا يجب القضاء عليه بالاجماع وبان الطهارة تابعة لوجوب مشروطها والايمان يجب قبل الفروع (**قوله** ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام) لانه يجب ماقبله وفيه شئ فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه الغسل على الصحيح فلم يجب ماقبله واجيب بان الجنابة صفة ممتدة بعد الاسلام والامور الممتدة لبقاءها حكم الابتداء * واعلم ان الشارح لم يستقل لهذه المسئلة بالنسبة الى المخالف لان الآية السابقة تصلح دليلا لها بطريق الحقيقة كما تصلح دليلا لمحل الوفاق بطريق المجاز (**قوله** بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر) كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذلك وكان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبوا باداء العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء فى احكام الدنيا لا العقوبة فى الآخرة فان ذلك ليس محلا للخلاف بل متفق عليه فتأمل (**قوله** فان قلت الخ) هذا السؤال نشأ من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات ورأس الطاعات فكيف يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع (**قوله** قلنا الخ) واجيب ايضا بان كون الايمان اصلا فى نفسه لا ينافى كونه شرطا فى صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف فيه شئ فان هذا قياس مع الفارق

(والصحيح انهم لايخاطبون باداء مايحتمل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم ولايعاقبون بتركها لقول النبي عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه حين بعثه الى اليمن انك لتأتى قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لااله الاالله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فأعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان مالايحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب

لان الايمان اصل من كل وجه والصوم فى الاعتكاف شرط غير محض لكونه عبادة مستقلة بخلاف الوضوء فانه شرط محض واما ماذكره الشارح من الجواب من ان وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة به فشئ آخر لان كون الايمان مأمورا به بدليل مستقل ليس كلامنا فيه وانما الكلام فى ثبوته ضمنا وتبعا للامر بالعبادات وهو لايجوز لما عرفت واما تمثيله بمسئلة السيد فغير صحيح لانه لايدل على ثبوت الحرية اقتضاء وانما تثبت بقوله انت حر وحينئذ لم يبق عليه حكم لعدم ولايته وهذا يدل على بطلان الامر بتزوج اربعا لاعلى صحته فلا يكون مثلا لما نحن فيه ﴿قوله والصحيح انهم لايخاطبون باداء مايحتمل السقوط من العبادات﴾ وهو قول علماء ماوراء النهر من مشايخنا واليه ذهب القاضى ابوزيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب هذه المسئلة وان لم ينقل نصا من ائمتنا الا ان ماذكره محمد فى المبسوط من ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم لايجب عليه ذلك الصوم المنذور بمثابة النص بل هو صريح فيه لان منافاة الكفر الاصلى لوجوب اداء العبادة فوق منافاة الردة له (**قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضى الله عنه الخ) الحديث متفق عليه وجه الاستدلال به ان ماذكره صلى الله عليه وسلم من الشرائع بعد الايمان مرتب على الاجابة الى الايمان اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفى الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على مايأتى ان شاء الله تعالى فى مبحث مفهوم المخالفة كذا قاله بعض الشراح المحققين واعترض بان قوله اما عندنا فلعدم الدليل ممنوع فان العمومات الواردة فى فرضية الصلاة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية (**قوله** قيد بما يحتمل الخ) لا حاجة الى بيان هذا القيد لانه تقدم اول المسئلة (**قوله** فمحل الخلاف الخ) ولو قيل مبنى الخلاف على كون الشرائع داخلة فى مفهوم الايمان وغير داخلة لكان له وجه

نعم لو لم يكن العبارة يلزم المحذور وهو ممنوع

اصحتها كما نبه على ذلك شارحه * وقوله مشروطا بتقديم الايمان حال من العبادة اى حال كونها امرا مشروطا به (قوله فهذا تصريح الى آخره) وجهه انه لامعنى لاعلامهم بفرضية ما فرض عليهم الا طلب ادائه فكانه قال فان هم اطاعوك فاطلب منهم اداء كذا (قوله كالايمان) ينبغى ان يكون المراد به التصديق وحده لان الايمان المراد به التصديق والاقرار معا يحتمل السقوط بسبب احتمال الاقرار وحده اياه

﴿ ومنه ﴾ اى من الخاص (النهى)
قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهى لطلب العدم والوجود اشرف (وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل وانه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) قال الله تعالى وينهى

والله اعلم ﴿ قوله قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهى لطلب العدم ﴾ والعدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه لاحق له ايضا مع كون الوجود اشرف وقيل لان النهى مركب والامر مفرد غالبا والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا وقيل لان بيان موجب النهى يتوقف على بيان موجب الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف ﴿ قوله وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل ﴾ وليس المراد من لاتفعل خصوص هذه الصيغة بل اعم من ان يكون صريحة اومؤولة ليدخل وذروا البيع فانه بمعنى لاتبايعوا * واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس بظاهر لان المعروف هو النهى الذى يجب امتثاله من الشارع بقرينة قوله ضرورة حكمة الناهى ولايجب ذلك الا اذا كان الناهى اعلى مرتبة فى نفس الامر وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل طلب كف عن فعل استعلاء مدلولا عليه بغير كف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وهذه العبارات بعضها قريب من بعض والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم اوالكراهة اوفيهما اشتراكا لفظيا اومعنويا كما سبق فى بحث الامر من المزيف والمختار هذا وقد وذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهى ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من الازل فلايكون مقدورا للعبد ولاحاصلا تحصيله بل المطلوب به كف النفس عن الفعل فيكون مفهومه وجوديا فيشارك الامر فى ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهى فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى ان المطلوب به عدم الفعل فهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذله ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لايفعل فيستمر ﴿ قوله وانه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ﴾ يعنى سواء اقتضى حرمة اوكراهة اشار بلفظ الاقتضاء الى ان صفة القبح لازمة للمنهى عنه مقدمة على وروده شرعا بمعنى انه كان قبيحا فنهى الله تعالى عنه لا ان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعرى على مامر فى الامر * ولقائل ان يقول هذا انما يتأدى فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية دون الشرعية لان قبحها انما عرف بالشرع اذهى فى نفسها حسنة ﴿ قوله ضرورة حكمة الناهى الخ ﴾ فان الحكيم لاينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لايأمر الا لحسنه لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية وفيه نظر لجواز تحريم مالا مفسدة فيه عقوبة لمخالفته وحرمانا

عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة فى الامر فى قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات فى الحسن من انه شرعى اوعقلى آتية فى النهى (وهو) اى المنهى عنه (اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا) منصوبان على التميز من نوعان لان نوعية الشئ يكون باعتبار امور (اولغيره) معطوف على قوله لعينه (وذلك نوعان وصفا) اراد به مايكون لازما للمنهى عنه بحيث لايقبل الانفكاك (ومجاورا) اراد به مايكون مصاحبا ومفارقا فى الجملة (كالكفر) مثال لماقبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح فى ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران المنعم مركوز فى العقول (وبيع الحر) مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف فى قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال شرعا فيكون حقيقته قبيحة شرعا لاوضعا لان العقل لايحكم بقبحه (وصوم يوم النحر) مثال لماقبح لغيره وصفا قائما بالمنهى عنه يعنى انه منهى عنه لابذاته لانه فى ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفى الصوم اعراض عنها والخلل الوارد فى الصوم

اوتعبدا اما التحريم للحرمان فكما حرم على اليهود كل ذى ظفر وكما حرم عليهم الشحوم من البقر والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم ونص على ذلك بقوله تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم واما التحريم التعبدى فكما فى تحريم الصيد حالة الاحرام واجيب بانا لاندعى ان فى كل منهى عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم لاينهى الاعن القبيح غاية ما فى الباب انا لاندرك قبح بعض فى البعض وذلك لايوجب العدم فى نفسه (**قوله** وبيان الاختلافات فى الحسن من انه شرعى اوعقلى آتية هنا) اى فى قبح المنهى عنه لكونه يقابل الامر وقيد الاختلاف بالحسن الخ لان من قال ان الامر يوجب التكرار لايتأتى له ان يقول ان النهى يوجب التكرار * **قوله** اما ان يكون قبيحا لعينه * عرف بما لايكون مشروعا باصله ووصفه وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك * **قوله** اولغيره * وعرف بمالايكون مشروعا باصله دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض (**قوله** والخلل الوارد الخ) بيان كون القبيح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية وهو فى نفسه حسن لكنه قبيح لمعنى انه يوم عيد

(قوله وبيان الاختلافات فى الحسن الخ) قيد به احترازا عن بعض الاختلافات المذكورة فى الامر كالاختلاف فى ايجاب التكرار مثلا فان من قال بان الامر يوجب التكرار لايتأتى له ان يقول ذلك فى النهى لان الانتهاء الواجب به مما يستغرق العمر فلا يتصور تكراره اذ هو عبارة عن امتثال بموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر لانه لايقتضى الاستغراق فيتصور فيه التكرار (قوله لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل الخ) كذا فى شرح المصنف رحمه الله وفيه انه اشتغال باللغوى لان الوضع اللغوى لاتعلق له بما نحن فيه على ما افصح عنه تفسير صاحب التحقيق لما قبح لعينه وضعا بقوله اى كان قبيحا فى ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع وكذا تفسير القاآنى قول صاحب المغنى وضعا بقوله اى عقلا بل عامة كتب القوم مشحونة بذلك (قوله لان العقل يجوز بيع الحر) اى لايعده قبيحا فدلالة قصة يوسف عليه السلام على ذلك محل كلام لان المشترى له على زعم انه عبد لامحالة واما الاخوة فلا نسلم انهم لم يعدوه قبيحا غاية الامر ان يصدر منهم ارتكاب القبيح والظاهر انه ليس بمحذور كما يشهد به بقية القصة (قوله وصفا قائما بالمنهى عنه) قد فسر الوصف فيما سبق بما يكون لازما للمنهى عنه بحيث لايقبل

الانفكاك فتوصيفه ههنا بقوله قائما بالمنهى عنه ركيك جدا (قوله بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له) كذا فى الشرح الاكملى والصواب بمنزلة الوصف له كما فى التحقيق وغيره اذ لامعنى للصدور من الوصف ثم ان الضمير المجرور فى له عائد الى الصوم (قوله لعدم تصور الانفكاك عنه) اى انفكاك الخلل المذكور عن ذلك الصوم كما هو شأن الوصف على ما سبق تفسيره (قوله لان الوقت داخل فى تعريف الصوم) لان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا (قوله ووصف الجزء) وصف للكل محل تأمل (قوله مثال لما قبح لغيره) لمعنى مجاور للبيع فيه تسامح اذ الممثل له لاتعرض فيه لخصوص البيع (قوله والصلوة بدون الشغل الخ) يريد به الشغل المنهى عنه (قوله وانفكاك الصلاة عن الشغل حال الغصب) فيه تساهل والمراد حال كون الصلاة فى الارض المغصوبة (قوله قلت ليس الكلام فى حال كونهما منهيين الخ) وهو مراد من قال ان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك فى الجملة وهو ممنوع (قوله بخلاف صوم

من جهة الوقت بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل فى تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعى للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعى بدون البيع بالمكث فى بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع فى حالة السعى فى الطريق وكذا وطئ الحائض منهى عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطئ المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلاة فى الارض المغصوبة منهى عنها لشغل ملك الغير والصلاة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها * فان قلت لانسلم زوال الاذى عن الوطئ حال الحيض وانفكاك الصلاة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام فى حال النهى * قلت ليس الكلام فى حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطئ والصلاة عن الحرمة فى هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم

وضيافة وذا صفة للوقت الذى هو داخل فى تعريف الصوم فكان الخلل الوارد فى الصوم من قبل الوقت بمنزلة الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزء منه ووصف الجزء وصف الكل (قوله كما اذا باع حالة السعى فى الطريق الخ) هكذا قالوا قال فى شرح الكنز وهذا مشكل فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فمن قيل ببعض الوجوه يكون تخصيصا وهو نسخ ولايجوز بالرأى انتهى ويمكن الجواب عنه بالنهى المطلق لمعنى فى غيره والنهى اذا كان لمعنى فى غيره لايوجب الفساد لكن يعكس على هذا قولهم العبرة لعين النص لا لمعناه على ان الكلام ليس فى الفساد بل فى الكراهة من انه هل يكره البيع حالة السعى ام لا (قوله لانسلم زوال الاذى عن الوطئ حال الحيض الخ) هذا الاعتراض اورده الفاضل السمرقندى حيث قال وفيه بحث اذ لانسلم انفكاك ترك السعى عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام فى مثل هذا البيع لا فى البيع مطلقا ولانسلم انفكاك الشغل عن الصلاة فى الارض المغصوبة اذ الكلام فى الصلاة المقيدة بكونها فى الارض المغصوبة لا فى الصلاة مطلقا وكذا الكلام فى انفكاك الاذى عن الوطئ حالة الحيض واجيب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك فى الجملة وهو ممنوع وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذى قبله اذ الانفكاك لايتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك فى الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعى لاينفك عن البيع الذى ترك به السعى وان الشغل لاينفك عن الصلاة

(قوله بزوال الحيض) وقيل بزوال الدم فى الطهر الفاسد وعلى هذا لايرد السؤال الآتى كله

(فى)

يوم العيد) فانه لاينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال وفيه بحث لان الوطئ حالة الحيض ايضا لاينفك عن الاذى بحال فحمل يوم العيد

يوم العيد فانه لاينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال * اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف فى القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان الشارع فى الصوم فى يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفى المضى عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعى وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك

فى الارض المغصوبة حالة الغصب (قوله فاوجب فساد المشروع) المراد بالفساد الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر فانه يشكل ببعض افراد القسم الثانى كالصلاة فى الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة التحريم مع ان المعنى المقتضى للقبح ليس وصفا لازما ويجاب بالفرق بان الصلاة فى الارض المغصوبة تلزم بالشروع حتى لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضا فى ظاهر الرواية والحاصل ان الكراهة فى القسم الاول اشد من الثانى وقدمر الجواب عن الاشكال فى كون الصلاة فى الارض المغصوبة مشروعة باصلها ووصفها من غير فساد ولا نقصان مع كراهة التحريم فلاتغفل (قوله لانه بنفس الشروع صار واجبا) حتى يحنث فى يمينه وفيه شئ لان كلامنا فى الصوم الشرعى وهو من الفجر الى الغروب دون اللغوى ولذا يثاب على الامساك ويمكن ان يقال بان الصوم مما لايتجزى ومن ثمه كان وجود المنافى فى بعضه كوجوده فى كله اعتبارا بخلاف الصلاة فانها لاتطلق على مادون الركعة (قوله واجب عند البعض) يعنى من الحنفية وهو ابو يوسف واما فى ظاهر الرواية لم يلزم بالشروع ولايجب اتمامه اذ لايجب المنهى عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع فلايجب عليه القضاء لاذن صاحب الشرع فى قطعه فمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لايجب عليه شئ وحاصل ماذكر فى الشرح ان وجوب تقرير ما انعقد مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فترجح جانب الترك وفيه شئ لانا لانسلم رجحان الترك على الفعل بل اللازم التساوى اذ بالنظر الى انعقاد الشروع من حيث هو المعنى واجب وبالنظر الى تقرير المعصية حرام وايضا لم لايلزم القضاء نظرا الى انعقاد الشروع لزوال العارض اذ المنع من المعنى انما كان للعارض (قوله فرجح جانب الترك) تقديما للحظر على الاباحة وفيه شئ لان العبادات يحتاط فيها فكان ينبغى ترجيح جانب الفعل على الترك

فى ذلك ماسبق من ان الوقت داخل فى تعريف الصوم لان الداخل فيه مطلقا هو الوقت لا الوقت المخصوص كيوم العيد مثلا فليتأمل (قوله فاوجب فساد المشروع) كالصوم مثلا فانه امر مشروع فى نفسه وحيث كان متضمنا الاعراض عنه ضيافة الله تعالى كان فاسدا (قوله لان الشارع فى الصوم فى يوم النحر) هذا شروع فى بيان حكم ذلك الصوم على تقدير الافساد بعد الشروع وهو امر آخر وراء كون المشروع فاسدا فلاوجه لذكر مايتعلق بالامر الاول فى صورة التعليل للثانى على ان قوله فاوجب فساد المشروع مستغن عن التعليل بماذكر قبيله فلو شرع الشارح بعد هذا القول فى بيان القسم الثانى كما فعله الشيخ اكمل الدين لكان اصوب (قوله وهو واجب الخ) اى تقرير ما انعقد مشروعا ويريد بالبعض الحنفية رحمه الله يعنى ان ذلك وان كان واجبا لكنه مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية (قوله خلافا للشافعى رحمه الله) فان النوافل لاتلزم بالشروع عنده وان كانت منعقدة مشروعة (قوله فرجح جانب الترك الخ) اى جانب ترك المضى على جانب وجوب المضى فلم

يجب المضى فلا يلزم القضاء بالافساد وكذا فى الكشف وقال فى التوضيح ان شرع فى الصوم فى الايام المنهية لايجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لايجب القضاء (قوله فلم يلزم القضاء) اى بالافساد بعد الشروع هذا فى ظاهر الرواية وروى بشير بن الوليد عن ابى يوسف رحمه الله انه يلزمه القضاء بالشروع كالنفل وفى المبسوط اذا اصبح يوم الفطر صائما ثم افطر لاقضاء عليه فى قول ابى حنيفة رحمه الله وعليه القضاء فى قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله (قوله وانما صح نذره) قال فى الهداية اذا قال لله على صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لزفر والشافعى رحمهما الله (قوله من جهة ان الصوم عبادة الخ) وتقرير ذلك ان الوصف الذى هو معصية وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لابذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه الاذكر الصوم الذى هو بذاته قربة ولهذا يفتى له فى ظاهر الرواية بالافطار فى هذا اليوم ثم القضاء فى وقت آخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية (قوله لم يصح نذره) هذا فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله وعلى ظاهر الرواية يصح نذره مطلقا (قوله بخلاف مالو قالت غدا الخ) وكذا لو قال غدا وكان الغد يوم النحر (قوله وان لم يسم صلاة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة) فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضى فيها بخلاف الصوم لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم يحنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا (قوله وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة) كذا فى النسخ والصواب وطاعة كما فى الكشف والتلويح

فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه وقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله على صوم يوم حيضى بخلاف مالو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلاة فى الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلاة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهى عنه فيها هو الصلاة والمضى فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهى ابطال العمل فرجحت جهة المضى فاذا تركه يلزمه القضاء

(**قوله** فلم يلزم القضاء) اذا افسده هذا ظاهر الرواية وعن ابى يوسف ومحمد يجب القضاء قياسا على الصلاة فى الاوقات المكروهة (**قوله** وانما صح نذره الخ) يعنى انما صح النذر بالصوم فى الايام المنهية فى الظاهر لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء نفله بالافساد من جهة كونه معصية (**قوله** ولهذا لم يصح نذره الخ) هذا رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله وظاهر الرواية عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقبول وفى القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفى الفعل لايمكن التمييز بين الجهتين وجه ظاهر الرواية ماذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل لابذكر الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله لله تعالى على ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا والغد يوم النحر (**قوله** بخلاف الصلاة الخ) يشير الى الفرق بين الصوم فى الايام المنهية والصلاة فى الاوقات المنهية حيث يلزم بالشروع دون الصوم ومحصله ان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا وجزأ من مفهومه والصلاة من قبيل المجاورة لكونه ظرفا لها فيكون كل جزء منه منهيا عنه لكونه صوما بخلاف الصلاة فان ابعاضها لايطلق عليها الاسم

(ما)

وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلاقبض مع كراهة التنزيه * فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطئ الحائض والمنصوص خلافه * قلنا نختار انها كراهة تنزيه

مالم يجتمع والمنهي عنه هو الصلاة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فالمضي في حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه مرتكبا للمنهي عنه وهو الصلاة في هذا الوقت فيكون المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال العمل وترك المضي امتناع عن معصية وطاعة وارتكاب بالمعصية وهو ابطال العبادة لا يقال ترك المضي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى محال لانه عرض لانا نقول الاجزاء المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر والاتيان بالباقي شرط البقاء المقدمة عبادة فرجحت جهة المضي لان فيه جهة طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه جهة طاعة وجهة معصية فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجبت عليه المضي فيها فيلزم القضاء خلافا لزفر رحمه الله ويجب القطع والقضاء في وقت غير مكروه في ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع ولك ان تقول كون ما انعقد لم يسم صلاة يقتضي عدم القضاء اذا افسده ومقتضى لزوم القضاء انه يسمى صلاة فتأمله وايضا الصلاة الشرعية ركعتان بدليل لو حلف لا يصلي صلاة لا يحنث الا بركعتين بخلاف ما لو حلف لا يصلي فانه يحنث بركعة هذا فرق بعضهم وبعضهم لم يفرق والشارح مشى على ذلك لانه قال اولا بالتنكير وثانيا بالتعريف فتنبه (**قوله** حتى افاد الملك بلاقبض مع كراهة التنزيه) هذا هو المراد بالبيع الصحيح بخلاف الفاسد فانه يتوقف الملك فيه على القبض وفي كون هذا البيع مكروها كراهة تنزيه هو المعروف وفي شرح الهداية فسر الكراهة بعدم الحل حيث قال يكره اي لا يحل فتكون كراهة تحريم وبينهما تناف (**قوله** ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة الخ) هذا مخالف لما قال ابن الهمام وصاحب التحقيق من ان فاعل المكروه كراهة تحريم يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كالواجب بالنسبة الى الفرض والشارح تبع في ذلك سعد الدين التفتازاني في التلويح والله اعلم (**قوله** قلنا نختار انها كراهة تنزيه) حاصله انه اختار الشق الثاني وان الكراهة في القسم الثاني تنزيهية وهو انما يستقيم بالنسبة الى البيع وقت النداء

(قوله حتى افاد الملك بلاقبض) ولو كان ذلك البيع فاسدا لتوقف الملك فيه على القبض كما في سائر البيوع الفاسدة (قوله مع كراهة التنزيه) لو قال مع الكراهة بطريق الاجمال لكان اجمل ليكون الترديد الآتي في محله (قوله قلنا نختار انها كراهة تنزيه الخ) حاصله ان مقتضى القبح الذي في القسم الثاني من حيث هو هو كراهة التنزيه ولا يقدح ذلك في كون بعض افراده حراما لدليل آخر كالاجماع في صورة وطئ الحائض

(قوله كحرمان الشفاعة) نص في التلويح على ان مرتكب المكروه يستحق حرمانها لا يقال فيلزم حينئذ حرمان اهل الكبائر اياها بالطريق الاولى مع ما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي لانا نقول لا نسلم لزوم ذلك حينئذ لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذي له جزاء عظيم وفي حواشي شرح العقائد النسفية اجوبة اخرى فانظرها

(قوله وفيه تأمل لان وطیء الحائض الخ) مبناه علی زعم ان يكون المفهوم من كلام المجيب هو توارد كراهة التنزيه والحرمة علی شیء واحد ولا يذهب عليك انه بمعزل عن مراده كما قررناه (قوله المطلق) ای الخالی عن القرينة الدالة علی ان المنهی عنه قبيح لعينه او لغيره (قوله وهی مالها وجود حسا من غير توقف علی الشرع فی فصول البدائع الحسيات هی ما لا يتوقف تحققه علی الشرع وعلامته صحة الاطلاق اللغوی عليه علی انه حقيقة والشرعيات ما زيد فی حقيقته واركانه اشياء شرعية كانت

غير معتبرة لغة وبه يتضح الفرق بين مثل القتل والصلاة

وانما يكفر مستحله لان حرمته ثبت بالاجماع كذا فی الشرح الاكملی وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطیء الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته (والنهی) المطلق (عن الافعال الحسية) وهی مالها وجود حسا من غير توقف علی الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع (يقع علی القسم الاول) وهو القبيح لعينه

دون الصلاة فی الارض المغصوبة ووطیء الحائض كما ذكروه ولو اختار الشق الاول لورد البيع وقت النداء علی قول فكان اختيار الشق الاول اولی وقول السائل لم يبق فرق بين القسمين * قلت ملتزم من هذا الوجه والا فالمضی لا يجب فی صوم يوم النحر ولا القضاء بخلاف الصلاة فی الارض المغصوبة والوقت المكروه (قوله وفيه تأمل لان وطیء الحائض اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته) لان كراهة التنزيه بمنزلة المباح والحرام بمنزلة الفرض وبينهما منافاة واقول محصل جواب الاكمل والكافی ان الكراهة فی القسم الثانی كراهة تنزيه لكن وطیء الحائض تثبت حرمته بالاجماع وان كان من افراد هذا القسم ولا تعد فی اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد بحسب مقتضيات الادلة والشارح رحمه الله ظن ان كراهة التنزيه جارية فی جميع جزئيات النوع الثانی كما هو الظاهر من قولهما نختار انها كراهة تنزيه فاشكل وطیء الحائض بما ذكره الی آخره لانه من الجزئيات وليس الامر كما ظن فتأمل (قوله وهو القبيح بعينه) وهذا لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهی فی المنهی عنه لا فی غيره ولا ضرورة هنا يقتضی ترك هذا الاصل لان هذه الافعال توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح * ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم قبح لعينه ان القبح بالنظر الی ذاته لا الی امر خارج كما يدل عليه ظاهر العبارة فلا نسلم ان قبح شرب الخمر والزنا والقتل كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله ودينه ولذا لو اكره علی الشرب لا يحل له الامتناع ولو كان القبيح لذاته لحل له الامتناع لان

(قوله لان حرمته تثبت بالاجماع) بل به وبالكتاب لقوله تعالی ولا تقربوهن حتی يطهرن وبالسنة لقوله صلی الله عليه وسلم للذی سأله عما يحل له من امرأته وهی حائض لك ما فوق الازار فانه يفيد حرمة ما تحته (قوله وفيه تأمل الخ) غير وارد علی الجواب المذكور لان مراد المجيب انا نختار ان كراهة البيع وقت النداء تنزيهية ويمنع لزوم عدم كفر وطیء الحائض وان كان مثله فی الدخول تحت ثانی قسم القبيح لغيره لان هذا القسم انما لا يكفر مستحيله ما لم يقم الدليل علی حرمته ووطیء الحائض من هذا القسم قد قام الدليل علی حرمته علی ان البيع وقت النداء شرعی منهی عنه ما لم يقم الدليل علی قبحه لعينه فبقی قبيحا لغيره مشروعا (ما) فلم يحرم فلم يكفر مستحيله بخلاف وطیء الحائض فانه حسی منهی عنه فيحرم فيكفر مستحيله الا انه قد قام الدليل علی قبحه لغيره فيحرم لغيره واما صوم يوم النحر فكالبيع وقت النداء فی عدم الحرمة الا ان الاول مكروه تحريما والثانی مكروه تنزيها لانحطاط ثانی قسمی القبيح لغيره عن اولهما بهذا الاعتبار كما اشعر به الشارح وسيتضح هذا اقرب قريب

(قوله فانه يقتضى القبح الخ) يعنى قيام الدليل بخلافه (قوله وعن اتخاذ الدواب كراسى) هو ان يقف على الدابة منتظرا لشخص اوناظرا الى شئ (قوله وعن المشى فى نعل واحد) وانما نهى عنه لانه مخالف للوقار اولانه يعسر مشيه بها وربما يكون سببا للعثار كذا فى شرح المشارق للشارح رحمه الله (قوله اى عن الافعال التى يتوقف معرفتها على الشرع) وان كان لها وجود حسى ايضا فان الايجاب والقبول مثلا موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشترى اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لايعتبره الشرع بيعا كذا فى التوضيح (قوله ولقائل ان يقول ماعددتم من الحسيات الخ) كذا فى شرح المغنى لسراج الدين الهندى رحمه الله وجوابه ان المراد بتوقف معرفتها على الشرع توقف معرفة تحققها وحصولها فى نفسها عليه كما صرح به صاحب التحقيق ودل عليه كلام صاحب التوضيح لامعرفة احكامها وانواعها حتى يرد عليه ان احكام ماجعل من الحسيات ايضا كالقتل والزنا لايعرف الا من الشرع

الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضى القبح لغيره كالنهى عن الوطء حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسى وعن المشى فى نعل واحد فان الدليل دل على ان النهى لمعنى الاذى والمشقة لالعين هذه الاشياء (وعن الامور الشرعية) اى عن الافعال التى تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة * فان قلت لانتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله * قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفى تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول ماعددتم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهى ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول

مابالذات لايزول بالغير وقبح القتل باعتبار الفساد فى الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه النسب وكل ذلك خارج عن حقائقها وان ارادوا غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين فاجيب بانه ليس المراد بقوله قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك القبيح لمعنى زائد على ذاته فتأمله (**قوله** الا اذا قام الدليل على خلافه) اى خلاف هذا الاصل بان دل ان هذا الفعل الحسى انما يقتضى القبح لغيره لا لعينه وحكم النهى فيما قبح لعينه بيان ان المنهى عنه ليس مشروعا اصلا (**قوله** كالنهى عن الوطء حالة الحيض) فيه نظر فان القبيح لغيره حكمه المشروعية خصوصا اذا كان الغير مجاورا فانه لم يؤثر فى ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا مع ان وطء الحائض حرام بالاجماع كما مر فكان كصوم يوم النحر (**قوله** وهى التى توقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة) فان لها باعتبار ما اثبته الشارع لها من الشرائط والاركان الحقيقية والتقديرية وجودا غير وجودها الحسى حتى حكم ببقاء الصوم بعد وجود المنافى حالة النسيان وبصحة الصلاة مع فوات بعض الاركان والشرائط حالة الضرورة وبصحة فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضى مع عرضية اركانها او العرض لابقاء له وبتأخير حكم البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك مما يبنى على الوجود الشرعى دون الحقيقى (**قوله** ولقائل ان يقول ماعددتم من الحسيات الخ) هذا البحث اورده بعض الشراح على الجواب الذى ذكره الشارح قبله وهو وارد لامحالة

محقون الدم على التأبيد وقدقتل بآلة كذا عمدا ولايكون القاتل اباله وكذا الزنا من حيث كونه وطأ فى القبل فى غير الملك وشبهته وكون الشبهة امافى الفعل اوفى المحل موجب للرجم اوالجلد فلاتحصل الابالشرع فلافرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه فى غير محل العوارض فيندفع الاشكال (على الذى اتصل به وصفا) اى يقع على القسم الذى قبح لمعنى فى وصفه يعنى يبقى المنهى عنه بعدالنهى مشروعا باصله دون وصفه الااذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلايكون

(قوله فلافرق بين القسمين) فان اصلهمامن حيث كونهما افعالا تعرف بالحس قبل الشرع واما من حيث كونهماعلى هيئات مخصوصة وكيفيات معلومة موجبة لاحكام مخصوصة فلاتعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذى ذكروه لايتم وفسر بعض الشراح الفعل الشرعى بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى بشرائط واركان مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لوانتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولايحكم بتحققه كالصلاة بلاطهارة والبيع الوارد على ماليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والايجاب والقبول (قوله فالصواب ان تفسر الافعال الحسية الخ) كلام ظاهر حسن (قوله بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه الخ) يعنى اذاعرضت هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها احكاما من غير ان يأذن فى فعلها بخلاف الشرعية فانها اذاعرضت يثبت لهاالاحكام مع تجويزه اياها فى غير هذا المحل كالبيع كان يقول بيعوا حيث شئتم ولايقول ازنوا واشربوا الخمر ﴿قوله على الذى اتصل به وصفا﴾ لو قال على الذى قبح لغيره لكان اولى لان القسم الثانى وهو ماقبح لمعنى مجاور يصير خارجا عن الفائدة مع ان الكلام فى النهى عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه فى مقابلة ماقبح لعينه فيكون هذا القسم قبيحا فيما قبح لغيره فالصواب ان لايذكر وصفا لكن يشكل قول الشارح بعد مشروعا باصله دون وصفه فكذا المصنف فى التفريع حيث خصها بما اتصل به وصفا اذ الصلاة فى الارض المغصوبة ونحوه مشروعة باصلها ووصفها فكل من التخصيص والتعميم لايناسب بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذى قبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفا متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون مشروعا باصله ووصفه وانما اثر فى الكراهة دون الفساد كماقال غيره والحاصل ان الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل دليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عندنا وباطل عند الشافعى حتى لايترتب عليه الاحكام وعندنا يصح باصله ولايفسد بوصفه لعدم الدليل على كون القبح لوصفه (قوله الا اذا دل الدليل الخ) حاصله انه قدقام

(قوله محقون الدم) من حقن دمه اى منع من ان يسفك (قوله موجب للرجم اوالجلد) خبر المبتدأ الذى هو الزنا ولايذهب عليك مافى قوله وكون الشبهة امافى الفعل اوفى المحل من الخزازة اذالظاهر انه عطف على الكون الاول ومقتضى ذلك هوان يكون لذلك ايضامدخل فى الايجاب المذكور وليس كذلك ولوقال وشبهة فى الفعل اوفى المحل لكان اخصر واظهر (قوله فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بمالم يتصرف الشارع فيه بتجويزه فى غير محل العوارض) فلا يقول اصلا ازنوا اواشربوا الخمر كمايقول بيعوا ولايرد عليه تجويز شرب الخمر فى حالة المخمصة اوللتداوى لانهما ايضامن العوارض فليتأمل

(قوله كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح) كذا فى التحقيق وغيره قيل وفيه شىء فان الكلام فى النهى وقد قالوا فى النهى عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفى كما يأتى وجوابه الله تعالى اعلم ان الكلام فى صورة النهى لا فى حقيقته والاولى اعم الا يرى ان المصنف رحمه الله جعل بيع الحر فيما سبق مثالا للمنهى عنه الذى قبح لعينه مع انه صرح فيما سيجىء بكون النهى عنه مجازا عن النفى على ان النفى ايضا يقتضى قبح المنفى ضرورة حكمة النافى فلا بأس فى ذكر بعض الامثلة منه تنبيها على ذلك وان كان عقد الباب للنهى (قوله وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف

رحمه الله عن قيد المطلق وعن الاستثنائين الخ) اى اهماله فى فعل احد الامرين المذكورين لا فى فعلهما جميعا كما يتبادر لان تقييد الكلام بالمطلق يغنى عن الاستثنائين كما لا يخفى ثم ان المتبادر من الكلام الاطلاق (قوله قلنا المراد به) اى بقول المصنف على الذى اتصل به (قوله بدون اعتبار الجهة الزائدة) وهى كون القبح اشد اتصالا به حتى يكون المراد به المتصل به وصفا (قوله كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الخ) لو قال كما ان النهى عن الافعال الحسية يقع على القبيح لعينه بقسميه لكان اخصر واظهر (قوله خص ما اتصل

مشروعا كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مخل * فان قلت النهى عن الصلاة فى الارض المغصوبة نهى عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل هو من قبيل ما اجتمع به مجاورا * قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والآخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر

الدليل على بطلان هذه البيوع لعدم تقوم انعقادها من الاصل لاضافتها الى غير المحل فان المضامين والملاقيح معدومة ولابد لانعقاد البيع من محل وكذا صلاة المحدث معدومة شرعا وفيه شىء فان الكلام فى النهى وقد قالوا فى النهى عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفى كما يأتى فالاستثناء منقطع فتنبه له (قوله وبما ذكرنا) يعنى من قوله والنهى المطلق عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول الا اذا قام الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذى اتصل به وصفا الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مخل يمكن ان يقال الكلام فى النهى المطلق المجرد عن القرائن الدالة على قبح المنهى عنه لعينه او لغيره اما المقيد بها فدلوله بحسبها من حرمة او كراهة ولا كلام فيه فليتأمل (قوله فان قلت النهى عن الصلاة فى الارض المغصوبة الخ) وكذا الصلاة فى الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والسؤال وارد (قوله قلنا المراد به) اى بقوله على الذى اتصل به وصفا ويكون التقدير وعن الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره فيه تأمل لان كلامه مشعر بان

به وصفا) جواب سؤال مقدر وهو انه اذا لم تعتبر الجهة الزائدة فلم خص الاتصال وصفا بالذكر ثم ان الشارح رحمه الله اقتفى فى جميع ما ذكر اثر الشيخ اكمل الدين لكن ظاهر عبارة المصنف رحمه الله هو الموافق لما فى اصول فخر الاسلام حيث قال واما النهى المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضى قبحا بمعنى فى غير المنهى عنه لكن يكون متصلا به وكذا صريح كلام صاحب التحقيق ولا يرد عليه ما ذكر لان الكلام ههنا ليس الا فى المطلق الخالى عن القرينة ولا نسلم

(قوله وبما ذكرناه الخ) الحق ان اطلاق النهى عن قيد المطلق كاف عن التقييد به فلا يكون ايجازا مخلا الا الاطلاق عن الاستثنائين فقط (قوله لكونه اكثر واشهر) الاحسن ان يقال لكونه محل خلاف الشافعى رحمه الله حيث الحقناه

صحة حمل النهى عن الافعال الشرعية على القبح بالمجاور عند خلو المقام عن القرينة وعدمها فى مسئلة الصلاة فى الارض المغصوبة ممنوع هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله للمنهى عنه) متعلق بقوله المصنف رحمه الله يثبت

بقسميه والحقه هو بما قبح لعينه (قوله لان القبيح الخ) اعلم ان القاآنى ذكر لنا وجهين فى مقام الاستدلال على الحاقنا ما اتصل به وصفا بقسميه احدهما من حيث كون المنهى عنه متصور الوجود شرعا والثانى من حيث كونه قبيحا شرعا وقرر الثانى بنظير ماذكره المصنف وحكم بان فى القول بالقبح لعينه ابطال المقتضى وهو النهى وان بطلانه يقتضى بطلان المقتضى وهو القبح وقرر الاول بان قال بيانه ان النهى يراد به ترك الفعل وهو ان لايفعل مضافا الى اختياره وذلك يعتمد تصور المنهى عنه شرعا بحيث يترتب عليه احكامه اى وذلك الترك المراد بالنهى يقتضى تصور وجود المنهى عنه شرعا فالنهى يقتضيه ايضا فالمنهى عنه قبيح لغيره لالعينه الى ان استدل بدليل آخر على اقتضاء النهى تصور وجود المنهى عنه شرعا واعتماده اياه فقال ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه لالامتناعه اختيارا فحينئذ لايبقى النهى بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت تحققه ان النسخ يصرف فى الحكم بالرفع والنهى تصرف فى المخاطب بالمنع فيكون الامتناع فى المنسوخ بناء على عدم ذلك الشئ والعدم فى المنهى عنه بناء على الامتناع ﴿ ٢٦٨ ﴾ الاختيارى وهما فى طرفى نقيض اذ الاول ينافى الوجود والثانى لاينافيه بل يقتضيه الى ان قال وفيه بحث لانه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه الى آخر ماذكره هناك ونقله الشارح ههنا بالمعنى وانت تعلم ان المصادرة انما تثبت بتقدير زيادة

(لان القبح يثبت اقتضاء) للمنهى عنه (فلايتحقق) اى لايمكن ان يثبت القبح (على وجه يبطل به) اى بذلك الوجه (المقتضى وهو النهى) بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلابد ان يكون المنهى عنه متصور

حكم المجاور حكم مااتصل به وصفا وليس كذلك والافكان ينبغى ان يتعرض لحكمه لايقال مراد الشارح انه تركه وحكمه رأسا وذكر الاشهر لانه احال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التسليم كلامه متناقض لانه فى الجواب والنظير افهم ان المجاور مثله وكذا قوله خص مااتصل به وصفا الخ والحاصل ان الشارح اعتذر عن المصنف فى تعميم الامور الشرعية بما اتصل به وصفا باعتبار القبح

ما نقصه الشارح ههنا من قوله بل يقتضيه اى بل يقتضى الوجود اى تصوره لبداهة انه (لغيره) لايقتضى الوجود نفسه وذلك لان المدعى هو اقتضاء المنهى تصور الوجود فاذا كان من جملة مقدمات دليله ان التغاير بين النهى والنسخ ثابت ثم قيل تحقق تلك المقدمة كذا فذكر المدعى فى تحقيقها والاستدلال عليها كانت المصادرة لامحالة ثم لايخفى ماقررناه ان الشارح خلط فى كلامه بالقياس الى مانقلناه لان المصنف تعرض للوجه الثانى وهو جعل بيان الاول بيانا له ثم قال فيبطل الخ وهو مما يلايم الثانى بان يعقب بقولنا ولوكان قبيحا لعينه لبطل النهى المقتضى وفيه ابطال القبح المقتضى الخ وما اشار اليه من انه لوكان المنهى عنه فى الامور الشرعية قبيحا لعينه لكان مستحيلا شرعا اى غير متصور الوجود شرعا كطيران الانسان المستحيل عقلا فيكون النهى عنه عبثا شرعا كما كان النهى عن طيران الانسان عبثا عقلا فقد اورد عليه بعض الاذكياء انه لوكان الامر كذلك لكان النهى عن الزنا من الامور الحسية مستحيلا شرعا لقبحه لعينه قطعا واللازم باطل ويمكن ان يجاب عنه بان النهى عن الزنا مجاز عن النفى ولكن لاعلى وجه يكون نسخا اصطلاحيا لعدم سبق مشروعيته على هذا النهى فهو كالنهى عن بيع الحر المساوى للزنا فى انه قبيح لعينه الفارق له من جهة انه شرعى والزنا حسى بقى شئ وهو ان من اثبت التغاير بين النسخ والنهى فانما اراد النهى حقيقة وحينئذ فمن اورد ان

الوجود حتى يكون العبد مبتليا بين ان يفعله فيعاقب اويتركه فيثاب ولوكان قبيحالعينه فى الشرعيات يكون باطلا فلايمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث كمن قال لانسان لاتطر فيبطل النهى المقتضى وفيه ابطال للقبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهى عنه ممكنا والمقتضى وهوالقبح محفوظا والمقتضى وهوالنهى ايضامحفوظا * وتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر والنهى تصرف فى المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع فى المنسوخ

لغيره مع قطع النظر عن خصوص الجهة وفيه ماعلمت من التسوية المفهومة من كلام الشارح خص مااتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر قديقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلابد من بيان نكتة التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفا اومجاورا (**قوله** ولوكان قبيحا لعينه فى الشرعيات يكون باطلا) لارتفاع المشروعية اذلايبقى المنهى عنه مشروعا بعد النهى حينئذ لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقبيح لعينه حرام لعينه فلايكون مشروعا اصلافيكون القبح ثابتا على وجه يبطل المقتضى وهوالنهى لان النهى حينئذ لايبقى نهيا بل يكون نسخا وهو باطل بخلاف النهى عن الافعال الحسية فان القبح فى عينها لايؤدى الى ابطال النهى لان النهى فيها نسخ لها لتحققها قبل ورود الشرع والحاصل ان القبيح العينى فى الافعال الحسية لايبطل النهى لتحققها قبله فلاينعدم بصفة القبح بخلاف الافعال الشرعية فانها لم يعلم الا من جهة الشرع فيكون القبح لعينه مبطلا للنهى فالجمع بين العمل بحقيقة النهى وحقيقة القبح فى الافعال الحسية صحيح لانها لاتنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما فى الافعال الشرعية فغير ممكن لانها تنعدم مع القبح الحقيقى لماعلمت من ان بين المشروعية والقبح تضادا لكن لما كان فى الواقع ان الفعل الشرعى يتصف بالفساد دل ذلك على صحة ماقلناه من جعل القبيح فى الوصف دون الاصل فانا قدوجدنا ان الاحرام يتصف بالفساد مع بقاء مشروعيته وذلك لان المحرم لوجامع قبل الوقوف بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه المضى شرعا وهذا دليل على الفساد (**قوله** وتحقيقه الخ) لم يتقدم ذكر النسخ حتى يتحقق الفرق بينه وبين النهى ولوقال ولانه لولم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه لا لامتناعه اختيارا وحينئذ لم يبق النهى نهيا بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت تحققه الخ لكان انسب كما فعله بعض الشراح (**قوله** ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعى) اعترض عليه بان ماثبت فى الماضى لايتصور بطلانه ومافى المستقبل لم يثبت فكيف يبطل واياما كان فلارفع وايضا الحكم وتعلقه العلمى قديمان

(قوله وتحقيقه ان النسخ عبارة الخ) لوذكر التحقيق المذكور بعدماقال ولانه لولم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه لالامتناعه اختيارا وحينئذ لم يبق النهى نهيا بل يصير نسخاً مع ان التغاير بينهما ثابت كما فى شرح المغنى للقاآنى لكان اوجه ثم انه بالنظر الى كلام القاآنى يظهر ان منشأ المصادرة الآتية ايضا هو القول المذكور وليس فى كلام الشارح رحمه الله مايصلح منشألها كما سيظهر

النهى قد يكون طريقا للنسخ فان اراد بمايكون طريقا له مثل النهى عن نكاح المحارم فهو نهى مجازا على مايأتى وان اراد به النهى حقيقة فممنوع وان اراد به غيره فعليه البيان فتأمل

(قوله والثانى لاينافيه الخ) بل يقتضيه لان المدعى ان المنهى توجيه المصادرة بذلك يوجد فى بعض نسخ الشرح وفى بعضها يوجد ذلك فى الهامش منقولا عن الشارح ولا يذهب عليك انه ليس فيه شائبة مصادرة

بنــاء على عدم ذلك الشئ فلا يثاب عليه والعدم فى المنهى عنه بناء على الامتناع الاختيارى والاول ينافى الوجود والثانى لاينافيه * ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لابد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لا نسلم استحالته عقلا وعدم المشروعية لاينافى الامكان الذاتى ومبنى التكليف عليه الا ترى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه

لايقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال مايظن من التعلق فى المستقبل يعنى لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون وقيل الاولى انه بيان انتهاء مدة الحكم بانتهاء مدته والمراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة قائمة بذاته تعالى لايجوز انتهاؤه وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز واجيب ايضا بان النسخ له جهتان جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة الى الله تعالى والثانى بالنسبة الى العبد فيجوز اعتبار كل جهة فى تعريفه (**قوله** ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب الخ) ذكر توجيه المصادرة ان المدعى هو ان النهى يقتضى تصور المنهى عنه وقد جعله جزأ من الدليل حيث قال والنهى تصرف فى المخاطب بالمنع الخ (**قوله** ان النهى قد يكون طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية) كالنهى عن قتل الكلاب والنهى عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا يكون النهى منافيا للنسخ وقولهم الامتناع فى المنسوخ بناء على عدم ذلك الشئ فلا يثاب عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ وكذا نكاح المتعة مع انه يثاب الانسان بالامتناع عن شرب الخمر على ان عدم شرب الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد باختياره لا لعدمه فى نفسه (**قوله** فان تم هذا الدليل) وهو قوله تحقيقه الخ فانه اثبت به المغايرة بين النسخ والنهى (**قوله** تبطل تلك القاعدة) وهى ان النهى قد يكون طريقا للنسخ الخ) ويجاب بان كون النهى طريقا للنسخ مجاز والكلام فى حقيقة النهى وحينئذ يتم الدليل ولا تبطل القاعدة (**قوله** ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا) يعنى لا نسلم ان النهى يقتضى تصور المنهى عنه بكونه شرعيا قولهم لو لم يكن مشروعا باصله لكان مستحيلا قلنا لا نسلم استحالته عقلا والتكليف انما يعتمد الامكان من حيث الذات والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية

(قوله يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية فان تم الخ) اجيب عنه بان كون النهى طريقا للنسخ مجاز كما سيجئ والكلام ههنا فى حقيقة النهى وحينئذ يتم الدليل ولا تبطل القاعدة المذكورة (قوله وان لم يتم سقط قولكم الخ) فيه ان عدم تمام الدليل لايوجب سقوط المدعى لجواز ان يكون له دليل آخر تام فلو قال وان لم يتم سقط كما فى شرح القاآنى لكان اظهر واخصر (قوله ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا الخ) هو ابتداء كلام ثم ان هذه العبارة لو كانت مذكورة فيما سبق عند تقرير كلام الخصم لكان كلامه ههنا اظهر والجواب عما ذكره ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان العقل الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا

(قوله والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا الخ) وفيه بحث لأن مبناه على ان يكون المراد بالمشروع ههنا المعتبر شرعا وليس كذلك بل مايتوقف معرفته على الشرع كما سبق (قوله لماصار مشروعا فى الجملة) ان اراد المشروعية قبل مقارنته بالوصف الذى هو منشأ القبح فسلم ولكن لايفيد وان اراد بعدها فممنوع بل هو اول المسئلة (قوله اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ماقبح لغيره) مبنى هذا التعميم ماسبق منه من ان مراد المصنف رحمه الله من قوله على الذى اتصل به وصفا مايكون قبيحا لغيره مطلقا وقد عرفت مافيه والمناسب لقول المصنف ههنا مشروعا باصله غير مشروع بوصفه ايضا واجراء المفرع عليه للفروع المذكورة على ظاهره وتفسير الكلام ههنا بما يوافقه ولا يرد حينئذ ماورد على الشارح من ان المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والجاور والفروع المذكورة انما يناسب القبح الوصفى دون الجاور لانه مشروع باصله دون وصفه وكذا ماقيل انه يلزم منه ان يكون العلة اعم من المعلول فيقال القبح بالغير لايصلح ان يكون علة لكون هذه الافعال مشروعة باصلها دون وصفها لتخلف الحكم المذكور عنه فى المجاور حيث يكون المشروعية فيه بالاصل والوصف وانه امكن الجواب عنهما بان يقال ان المتفرع على كون النهى عن الافعال واقعا على ماقبح لغيره هو المشروعية فى الجملة وكون المشروعية بتلك الحالة انماهو من خصوص الامثلة لا انه ايضاً داخل فى التفريع حتى يقدح فى تمام الكلام على ان الظاهر هو ان المراد بالوصف فى قول المصنف رحمه الله غير مشروع بوصفه هو الوصف اللغوى الذى يعم الجاور ايضاً لا الاصطلاحى المقابل له والقبيح بالجاور يقتضى الكراهة كما صرح به فى التوضيح فيصدق عليه انه مشروع باصله غير مشروع بوصفه لان غير المشروعية اعم من الفساد والكراهة فلا يرد عليه شيء مما ذكر ثم ان صاحب جامع الاسرار فسر قول المصنف هنا بقوله اى ولان النهى عن التصرفات الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها واستصوبه بعضهم لكن فى انفهام ذلك من سياق كلام المصنف كلام وان كان القبيح لغيره يستلزم بقاء المشروعية فى نفس الامر (قوله وهو معاوضة مال بمال) الربوا

ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لماصار مشروعا فى الجملة (ولهذا) هذا تفريع بالمسائل على مامهده من الاصل اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ماقبح لغيره (كان الربا) وهو معاوضة مال بمال وفى احد الجانبين

لاينافى الامكان الذاتى ومبنى التكليف ليس الا على الامكان الذاتى لماعرفت من صحة التكليف بماعلم الله تعالى انتفاء وقوعه مع كونه ممكنا كايمان ابى جهل ومن مات على كفره (**قوله** والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لماصار مشروعا فى الجملة) اذ القبح الذاتى لايجتمع مع المشروعية والذاتى لايزول فعلم ان النهى عن المشروع ليس بقبيح فى ذاته فتعين ان يكون فى وصفه او مجاور له وبهذا الطريق يندفع جميع ماورد بالطريق الذى ذكر اولا (**قوله** اى ولكون النهى الخ) فيه كلام لان المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع المذكورة انما تناسب القبح الوصفى دون المجاور وشرط التفريع اختصاص حكم المفرع عليه بالفروع كلها وحكم المفرع هنا لايختص لان ماقبح لمعنى مجاور مشروع باصله ووصفه مع انه مما قبح لغيره وظاهر كلام الشارح ان حكم ماقبح لغيره عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم منه ان يكون العلة اعم من المعلول لانه اذا قيل لم كانت هذه الافعال مشروعة باصلها دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال القبح بالغير لايصلح ان يكون علة لذلك لتخلف هذا الحكم عنها فى المشروعية بالاصل والوصف مع ان شرط العلة الاطراد فافهمه ولو قال اى لكون النهى عن الامور الشرعية يقتضى بقاء المشروعية لكان اولى (**قوله** كان الربا وهو عقد معاوضة مال بمال وفى احد

فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة ﴿ وسائر البيوع الفاسدة ﴾ كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها ﴿ وصوم يوم النحر﴾ وسائر الايام المنهية ﴿ مشروعا باصله ﴾ اما في الربا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا

الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة﴾ هذا التفسير انما يتأتى اذا قدرت مضافا في عبارة المصنف اى بيع الربا وان لم تقدر فالربا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض لكن هذا التعريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسئة ربا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض والتعريف الشامل عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديري لكنه مجاز ﴿قوله كالبيع بشرط فاسد الخ﴾ ذكر في المنتقى انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره بكلمة على اما اذا ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعتك هذا ان كنت تعطيني كذا فالبيع باطل انتهى والتوجيه ان على للالزام وان للتردد فيكون كتعليق البيع بامر متردد فيه والتعليق ينافي المقصود من المعقود عليه التي للاثبات فلا يجوز فلهذا كان باطلا وذلك لان التعليق انما يصح في الاسقاطات كالطلاق والعتاق بخلاف الاثباتات كالبيع والاجارة والنكاح ﴿ قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد الخ ﴾ احترز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشترى في البيع وشرط حبس المبيع لاستيفاء الثمن وشرط انتفاع المشترى بالمبيع لان هذا كله ثبت بمطلق العقد فلا يزيده الشرط الا توكيدا ﴿ قوله وفيه نفع لاحدهما ﴾ اما البائع فكما لو باع شيئا بشرط ان يقرضه المشترى درهما او يهدى له هدية او باع دارا على ان يسكنها شهرا واما المشترى فكما لو اشترى ثوبا على ان يقطعه البائع ويخيطه قميصا او قباء وكذا المنفعة اذا كانت لاجنبي نحو ان تقرض فلانا كذا فالتقييد باحدهما بناء على الغالب ﴿ قوله او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق ﴾على غيره بان يكون آدميا عاقلا كبيع عبد بشرط ان لا يبيعه المشترى او لا يهبه او يعتقه او يدبره ولا بد من تقييد المنفعة بعدم ورود الشرع بها ليخرج شرط الخيار والاجل فان البيع جائز فيهما مع ان وجود الشرط فيه نفع لاحد المتعاقدين لان الشرع ورد به واحترز بهذا عما لو اشترى دابة او ثوبا بشرط ان لا يبيعه او لا يهبه فان الشرط باطل والبيع صحيح في ظاهر المذهب وعن ابى يوسف ان البيع فاسد

المراد به في كلام المصنف هو المعنى الاول دون الثانى لمكان قوله مشروعا باصله دون وصفه فان ذلك انما هو في شأن العقد ويدل عليه قوله وسائر البيوع الفاسدة ومن لم يتنبه لذلك قال هذا التفسير انما يتأتى اذا قدرت مضافا في عبارة المصنف اى بيع الربوا وان لم تقدر فالربوا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض (قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد) احترز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشترى في البيع وشرط انتفاع المشترى بالمبيع لانه يثبت بمطلق العقد فلا يزيده الشرط الا تأكيدا (قوله او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق) بان يكون آدميا كما اذا شرط البائع عتق المشترى للعبد المبيع (قوله موجبا للملك اذا اتصل به القبض) فيه ان المتوقف على القبض انما هو ثبوت الملك لا ايجابه فلو لم يقيد الكلام به كما في اكثر المعتبرات لكان اصوب (قوله وانما شرط القبض الخ) اشارة الى دفع ما يقال ان هذا البيع اذا كان مشروعا موجبا للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت الملك على القبض (قوله لكون سببه فاسدا) اى سبب الملك وهو البيع يعنى ان السبب لما ضعف

(قوله)

والحرمة لاتنافى ملك اليمين كجلد الميتة واما فى صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع

(قوله والحرمة لاتنافى ملك اليمين) هذا جواب سؤال تقديره كيف يفيد البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان النهى يقتضى التحريم واجاب بان الحرمة لاتنافى ملك اليمين وذلك لان البيع شرط الملك اليمين والتحريم لايضاده لان التحريم يضاد الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل تابع لامقصود لازم فقد يوجد وقد لايوجد ولهذا شرع البيع فى موضع لايحل مباشرته كالاخت رضاعا والامة المجوسية والعبد والبهائم وهذا بخلاف النكاح حيث لاينفك عن الحل ولهذا لم يشرع فى موضع لايحل كالام والبنت فالنكاح ينتفى بانتفاء الحل لان الحل لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم بخلاف الحل فى البيع فانه غير لازم (قوله كجلد الميتة) فيه تأمل لان جلد الميتة لايملك بالبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارث اوهبة وكذا الخمر والخنزير يملكهما المسلم بالارث ويؤكل من بيعهما وجعل صاحب المحيط جلد الميتة كالخمر لانه مرغوب فيه وجعله صاحب البزدوى كالميتة لانه جزؤها وهذا كله قبل الدباغ اما بعد الدباغة فيباع وينتفع به لطهارته * فان قلت نجاسة الجلد لما اتصل به من الرطوبات النجسية فكأنه ينبغى ان يجوز بيعه كالثوب النجس * اجيب بان الرطوبات النجسية فى الجلد باعتبار اصل الخلقة فيمنع وجودها فيه جواز بيعه والنجاسة فى الثوب ليست كذلك فلا يمنع وجودها فيه جواز بيعه (قوله واما فى صوم يوم النحر) وايام التشريق فان الصوم مشروع باصله لكونه امساكا لله تعالى على قصد القربة والنهى انما تعلق بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين فى هذا الوقت وهذا الاعراض وصف لازم للصوم لانفسه لتصوره بدونه فى الجملة وهذه آية المغايرة لكنه لاينفك فى هذه الايام فيكون وصفا متصلا فصار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيحكم بفساده * فان قلت لوكان النهى للاعراض لكان ينبغى ان يأثم من لم يأكل بدون النية قلت من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام اوللحمية اولعدم اشتهائه لايأثم لانه ترك عن عذر امامن لم يأكل مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلانسلم انه لايأثم قال السمرقندى وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله ان لوكان باذنه ونهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم كالليل واجيب بانا سلمنا ان الامساك انما يكون لله تعالى بذلك القيد لكن لانسلم ان النهى ورد عن الصوم بعينه حتى ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة فى المعنى الاان الاعراض لما كان لازما للصوم اضيف النهى اليه فصار الصوم منهيا لغيره لالذاته فبقى الصوم مأذونا فيه بالنظر الى اصله * قوله ونهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع الخ ممنوع لان النهى

بصفة الفساد لم ينهض سبباً للملك الابان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فلم يثبت الملك قبل القبض لقصور السبب كذا فى الاسرار (قوله والحرمة لاتنافى ملك اليمين) جواب سؤال تقديره كيف يفيد البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان النهى يقتضى التحريم ثم انه اذا كان الحرمة لاتنافى ملك اليمين لاتنافى سببه الذى هو العقد (قوله كجلد الميتة) فانه يكون مملوكا مع ان الانتفاع به حرام وقول من قال فيه تأمل لان جلد الميتة لايملك بالبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارث اوهبة مبنى على عدم فهم المراد

فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفى الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه ﴿ غير مشروع بوصفه ﴾ وهو الدرهم الزائد فى الربا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد عليه

الوارد بقوله لاتصوموا فى هذه الايام لايقتضى خروجها عن الوقتية بل يقتضى بقاؤها محالالها لما بيناه من اقتضاء النهى التصور وفى الطريقة المعينة والتحقيق ان صوم هذه الايام يشتمل على تركين ترك للمفطرات الثلاث وترك اجابة الدعوة فبالنظر الى الاول يكون عبادة وبالنظر الى الثانى يكون منهيا عنه لمافيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاص الثانى بهذه الايام فصار الترك الاول بمنزلة الاصل والثانى بمنزلة الوصف فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله دون وصفه فكان فاسدا ﴿ قوله ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ﴾ هذا ظاهر الرواية وروى ابن المبارك عن ابى حنيفة انه لايصح وهو قول زفر والشافعى ان صومه غير مشروع عندهم ﴿ قوله ولكن يفطر ويقضيه ﴾ لانه لاينفك عن الوقوع فى المعصية ﴿ قوله اذا اتصل به (٢) القبض لابد ان يقول باذن المالك ﴾ لان القبض لو لم يكن باذنه لايفيد الملك ويكتفى بالاذن دلالة بان يقبض المشترى بحضرة البائع ولايمنعه واما بعد الافتراق لابد من اذن صريح اذا لم ينقد الثمن او كان الثمن خمرا مثلا واما التخلية فليست بقبض على الصحيح كذا فى المجتبى وفى الخلاصة التخلية قبض فى البيع الفاسد ﴿ قوله لكون سببه فاسدا ﴾ عبر ابن الهمام بالضعف وحاصله انه سبب محظور وماهو بسبب محظور طلب الشرع دفعه بالقدر الممكن وان رتب حكمه وحيث امرنا باعدامه بعد فعله صار ضعيفا ورأينا حكم السبب يتأخر عنه فى الشرع بسبب من الاسباب فاخرناه الى القبض ليتأكد العقد به فوجب حينئذ حكمه كالهبة لما ضعف السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى وبيان ضعف السبب فى الهبة لانها مال ليس فى مقابله مال والاصل ان مال الانسان لايخرج عن ملكه الا فى مقابلة مال وقوله حكم السبب قد يتأخر عنه كما فى البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف ﴿ قوله وفى الهداية الخ ﴾ وهكذا فى شروح الجامع الصغير وغيرها قال بعض الشارحين فمن هذا عرفت ان الخانقاهى غلط المذهب حيث قال فكان اثر النذر صحة فى وجوب القضاء لافى الاداء انتهى واقول ان اراد الخانقاهى بقوله لا فى الاداء اى لافى وجوب الاداء فقد اصاب ولم يغلط وهو الظاهر وان اراد لا فى جواز الاداء فقد سهى والله اعلم ﴿ قوله وهو الدرهم الزائد فى الربا الخ ﴾ حاصله ان بيع الربا مشروع

﴿ باصله ﴾

﴿ قوله ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ﴾ وهو الاستحسان وعند زفر والشافعى غير مشروع ولم يصح النذر به وهو رواية ابن المبارك عن ابى حنيفة رحمه الله كذا فى الشرح الاكملى ثم ان ماذكر ههنا هو ظاهر الرواية وما سبق من الفرق بين ان يقال لله على ان اصوم يوم النحر وبين ان يقل لله على ان اصوم غدا وكان الغد يوم النحر حيث يصح النذر فى الثانى دون الاول هو رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله كما نبهناك عليه هناك

﴿ قوله لو نذر ان يصوم يوم النحر ﴾ بان قال لله على ان اصوم غدا وكان الغد يوم النحر على مامر

(٢) قوله اذا اتصل به آه وقوله لكونه سببا آه ليس كلاهما موجودان فى نسخ الشرح وبعض نسخ الحواشى فليراجع قاله مصححه ط

فيكون كالوصف والشرط الفاسد فى البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لوهلك لاينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لوهلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف (لتعلق النهى بالوصف لابالاصل) ولايلزم من قبح الوصف قبح الاصل كاللآلى اذا اصفرت (والنهى عن بيع الحر والمضامين)

باصله لوجود ركنه واهله فى المحل وغير المشروع بوصفه وهو الفضل الخالى عن العوض الذى به تفوت المساواة التى هى شرط الجواز للعقد فى الربويات وشرط الشئ تابعه فيكون وصفا اذ المراد بالوصف مالايكون قوام العقد به وهو كذلك * فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلاة بدون الطهارة * قلت هذا انما يتوجه ان لوكانت المساواة شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا وهو مسلم بل شرط الصحة فتبطل الصحة وبطلان الصحة لايستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلاة فتنعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلاة لاتوجد مع الفساد بخلاف البيع (قوله والشرط الفاسد فى البيوع الفاسدة الخ) حاصله ان الشرط الفاسد فى معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فيكون فى معنى الربا وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع بشرط والنهى راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة والشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام (قوله والخمر مال غير متقوم الخ) حاصله ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر ثمنا لامبيعا مشروع باصله لوجود ركنه من المتبايعين وهو قولهما بعت واشتريت فى محله وهو المال المتقوم غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الثمن تبع فى البيع فتشابه الوصف من هذا الوجه لان المقصود فى البيع هو المبيع ولهذا يشترط وجوده ويؤثر هلاكه وانما كان الخمر مالا غير متقوم لان المتقوم مايجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهى ليست كذلك ولهذا لايجب الضمان باهلاكه اذا كانت لمسلم فصلحت ثمنا من وجه دون وجه فلايمتنع اصل الانعقاد فصار مشروعا باصله دون وصفه فقلنا بالفساد لابالبطلان لكون الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان واورد ان الثمن ركن البيع اذ البيع كما لايتحقق بدون المبيع لايتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع ولا اسلم ان ماليس بمتقوم يكون مالا واجيب بان ماذكره ركن لاوجوده والكلام فيه لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن وليس فى ملكه شئ

(قوله والخمر مال غير متقوم) اذ المتقوم مايجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص لكنها يصلح للثمن لانها مال والمال مايميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ماخلق لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشح والضنة كذا فى التلويح (قوله فجعلها ثمنا يفسده) بخلاف جعلها مبيعاً فانه يوجب البطلان (قوله لكون الثمن غير مقصود) بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لابالاثمان والمراد بهذا الكلام تمهيد المعذرة لعدم بطلان ذلك البيع

جمع مضمون وهو مافى ظهور الآباء (والملاقيح) جمع ملقوحة وهى مافى ارحام الامهات (ونكاح المحارم مجاز عن النفى) هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهى عنها كان ينبغى ان يقتضى مشروعيتها وليس كذلك لان هذه العقود لاتنعقد اصلا ولاتفيد الملك فاجاب بان النهى عن هذه العقود مجاز عن النفى لان محل البيع والنكاح معدوم (فكان) النهى عن هذه التصرفات (نسخا لعدم محله) اى محل النهى * والقائل ان يقول

يجوز ولايلزم من عدم المتقوم بطلان المالية لانهما معنيان منفكان لما مر وهذا بخلاف بيع الخمر بالدراهم حيث لاينعقد لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهى لاتصلح لذلك لعدم تقومها فلاينعقد البيع لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالعبد فانه فاسد كبيع العرض بالخمر لان هذا بيع مقابضة فكل واحد منهما يصلح ثمنا ومثمنا بخلاف بيعها بالدراهم لانها تعينت فيه مبيعة وبخلاف البيع بالميتة وبجلدها حيث لاينعقد سواء كانت ثمنا او مثمنا لانعدام المالية حالا ومالا وانما تحدث المالية فى الجلد بصفة الدباغة فلايكون مالا قبلها فانعدم البيع فيه حتى لوقضى قاض بجوازه لاينفذ كذا ذكره السرخسى ويشكل على كون جلد الميتة ليس بمال مسئلة ذكرها قاضيخان فى فتاواه وغيره وهى رجل له غنم للتجارة تساوى نصابا فماتت قبل الحول فسلخها وربع جلدها فبلغ قيمة جلدها نصابا فتم عليه الحول كان عليه الزكاة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب فى اثناء الحول ثم وجوده فى آخره وفى الكشف المراد بالميتة التى ماتت حتف انفها اما التى ماتت بالخنق اوالجرح فى غير محل الذبح فالبيع فيها فاسد هذا ولم يتعرض الشارح رحمه الله لبيان كون صوم يوم النحر مشروعا بوصفه وكان ينبغى ان يبينه كما بين غيره ونحن قد بيناه قبل (قوله جمع مضمون) من ضمن الشئ يضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا (قوله والملاقيح جمع ملقوحة وهى مافى ارحام الامهات) كما فى الصحاح وفى الفائق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة اى ولدت وولدها ملقوح به الاانهم استعملوه بحذف الجار انتهى وحاصله ان القح فعل لازم فلايجئ اسم المفعول منه الاموصولا بحرف الجر الاانهم استعملوه بحذف الجار * (قوله فكان النهى عن هذه التصرفات نسخا) وابطالا لمشروعيتها على سبيل المجاز لعدم محله القابل لحقيقته وهو مايتصور وجوده شرعا فينعدم به الصحة والمشروعية كما تنعدمان بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما وان كانت الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل والحرمة بالنهى لا بعدمه على ان هذه الامور لاترد نقضا لان النهى انما

(قوله وهى جمع ملقوحة) كذا فى الصحاح وذكر الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الاانهم استعملوه بحذف الجار (قوله وهى مافى ارحام الامهات) وفى التوضيح هى مافى البطن من الجنين وهو الموافق لمافى الصحاح وصورة المسئلة ان يقول بعت الولد الذى سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبى عليه الصلاة والسلام عن ذلك (قوله هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا) كذا فى الكشف وفيه بحث اذ قد سبق من صاحب الكشف ومن الشارح ايضا التنبيه على ان الاصل المذكور انما هو فى المطلق الخالى عن القرينة واما اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا وقد اورد النهى عن بيع المضامين والملاقيح مثالا لذلك فكيف يرد نقضا على الاصل المذكور

ان اراد بالنسخ الاعدام فقدعرف ذلك من جعله مجازا عن النفى فلاحاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعى فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهى وذا غير معلوم * فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية * قلنا لايتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لايكون نسخا * فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبى عليه السلام فى الابتداء حيث لم ينه عنها فى اول زمان نبوته * قلت انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه فى زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل * فان قلت قوله والنهى عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا * قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ماورد على القاعدة به سؤال (وقال الشافعى رحمه الله فى البابين) اى فى الحسية والشرعية (ينصرف) النهى المطلق (الى القسم الاول) اى الى ماقبح لعينه ولايكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهى عن القربان حال الحيض فيكون قبيحا لغيره (قولا بكمال القبح) حال اى قائلا بان النهى يقتضى القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال اومفعول مطلق (كما قلنا فى الحسن فى الامر) اى قلنا الامر المطلق يقتضى ان يكون المأموربه حسنا لعينه * ثمرة الخلاف تظهر فى ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك بعض المواضع فمن جعل المنهى عنه قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعى للتنافى بين الوضع الشرعى والقبح الذاتى فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره يثبت المشروعية اذا امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لامطلقا وههنا لايمكن فافهمه (**قوله** لان رفع الاباحة الاصلية لايكون نسخا) هذا مسلم على قول من يقول بان الاباحة ليست حكما شرعيا اما على قول من يقول بانها رفع حكم شرعى فلانسلم عدم النسخ (**قوله** قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله عليه وسلم بوقوعه فى زمان نبوته) ويمكن ان يقال قد ثبت علمه صلى الله عليه وسلم بوقوعها لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الاشياء ولو لم يطلعوا على مشروعيتها قبل لما حكموا بذلك لانهم انما يريدون النسخ الشرعى لا اللغوى على ان بيع الحر كان مشروعا فى شريعة يعقوب كما فى قصة يوسف عليهما السلام ونكاح المحارم كان فى شريعة آدم عليه السلام ويكفى فى اطلاق النسخ كون المنسوخ مشروعا فى شرع ما ولا تشترط مشروعيته فى شريعتنا ولئن سلمنا فيكون مجازا كما قدمنا (**قوله** اومفعول مطلق) اى قال ذلك قولا ويجوز ان يكون مفعولا لاجله اى قال

(قوله فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهى الخ) قد يقال ان بيع الحر كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام كما فى قصة يوسف عليه السلام ونكاح المحارم كان مشروعا فى شريعة آدم عليه السلام ويكفى فى اطلاق النسخ كون المنسوخ مشروعا فى شرع ما فليتامل (قوله لان رفع الاباحة الاصلية لايكون نسخا) قيل هذا مسلم على قول من يقول ان الاباحة ليست حكما شرعيا اما على قول من يقول انها حكم شرعى فلانسلم عدم النسخ

يترتب عليه حكمه (لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة) لصحة تكذيب من قال نهى الشارع لايقتضى القبح وهى من امارات الحقيقة (كالامر) اى كما قلنا الامر (فى اقتضاء الحسن) حقيقة (ولان المنهى عنه معصية) وفعله حرام (فلايكون مشروعا) لان كونه مشروعا يقتضى ان لايكون حراما (لما بينهما من التضاد) فلايجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لاتنافى بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه (ولهذا) اى ولكون المنهى عنه قبيحا لعينه (قال) الشافعى (لاتثبت حرمة المصاهرة بالزنا) لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلايكون سببا للنعمة اذلابد من المناسبة بين الحكم والسبب

ذلك لاجل القول بكمال القبح (**قوله** وهى) اى صحة تكذيب النفى آية كون القبح حقيقة فثبت بمطلق القبح الكامل اذالناقص موجود من وجه دون وجه والكامل فى صفة القبح ان يكون فى عين المنهى عنه لافى غيره والجواب انالانسلم ان الكمال فى كون المنهى عنه قبيحا لعينه بل ذلك مسلم فى الحسيات اما فى الشرعيات فالكمال فيها ان يكون القبيح لغيره ابقاء للنهى على حقيقته كما تقدم ﴿**قوله** لما بينهما من التضاد﴾ لان المشروعية تقتضى الحل والمعصية تقتضى الحرمة ﴿**قوله** ولهذا الخ﴾ ظاهر على ماذهب اليه الشافعى من ان النهى عن الامور الشرعية يقتضى ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه قيل هذا التفريع على ذلك مشكل لان الزنى والغصب وسفر المعصية والاستيلاء على مال المسلم من الافعال الحسية والنهى عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق ولهذا لم يقل احد بمشروعيتها للغصب والزنا اللهم الا ان يقال نحن لم نجعلها سببين للحرمة والملك لمشروعيتها بل لما نذكره قريبا فيكون التفريع على كون النهى مقتضيا للقبح بعدم الشرعية مطلقا من غير تقييد بالنهى عن الافعال الشرعية واكثر اهل الاصول جعلوا ايراد هذه الفروع المذكورة نقضا على القاعدة وهى ان النهى عن الافعال الحسية يقتضى القبح لعينها وهو لايفيد حكما شرعيا فيلزم ان لايكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المنفية مع انا اثبتناها لكن لابخصوص الافعال المذكورة لما ستعرفه ﴿**قوله** لايثبت حرمة المصاهرة بالزنا﴾ اعلم ان حرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع حرمة الموطوءة على اباء الواطىء وان علوا وحرمتها على ابنائه وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن على الواطىء ﴿**قوله** والزنا حرام محض﴾ احترز بالمحض عن الوطىء بشبهة كالوطىء بالنكاح الفاسد ووطىء الجارية المشتركة فان الحرمة المذكورة تثبت فيهما بالاتفاق (**قوله** لانها نعمة) احترز بالنعمة

(**قوله** من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات) والاجنبى بالاباء وحرمة المصاهرة عبارة عن ثبوت حرمات اربع حرمة الموطؤة على آباء الواطىء وان علوا وحرمتها على اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها على الواطىء وان علون وحرمة بناتها عليه وان سفلن كذا فى شروح الهداية

جوابه ان الزنا لايوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر

عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف لانها وان كانت احكاما شرعيا لكنها ليست بنعمة فيجوز اثباتها بالزنا (**قوله** بل يوجبها الولد لانه) بكماله يضاف الى كل منهما ثم اقيم الوطئ ودواعيه مقام الولد لتعذر الوقوف على حقيقة العلوق فجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط وماقام مقام غيره يعتبر فى عمله صفة اصله لاصفة نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء فى افادة التطهر اعتبرت فيه صفات الماء من الطهورية لاصفات نفسه من التلويث والتغيير فكذا هنا لما اقيم الزنا مقام الولد لايعتبر صفة الوطئ وهى الحرمة بل صفة الولد وهى عين لاتوصف بالحل ولا بالحرمة وماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ولد الزنا شر الثلاث فذاك فى مولود خاص لانا قد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فى امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق جميع الكرامات من قبول شهادته وعبادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك فيستحق هذه الكرامة ايضا كولد الرشدة فان قيل ماذكرتموه امر ثابت بالرأى فلا يعارض ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما عمن غشى ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا لان الحرام لايحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنهما فالجواب ان ذلك موقوف فيحتمل ان يكون مذهبا لهما ولئن كان مرفوعا فانا لم نجعل الحرام محرما للحلال وانما تثبت الحرمة باعتبار مالايوصف بالحرمة كامر على انه غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر اودم فى ماء قليل وكوطئ الاب جارية ابنه ومذهبنا فى هذه المرأة مروى عن عمر وعلى وابن عباس وابن مسعود وابى وعمران بن الحصين ومسروق رضى الله عنهم وذكر فى الاسرار والطريقة البرغوية ان فى المسئلة اجماع الصحابة رضى الله عنهم (**قوله** قال صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون) لم اجده فى كتب الحديث وانما ذكره المشايخ فى كتب الفقه (**قوله** ثم يتعدى الحرمة منه الى الفروع الخ) هذا الكلام انما يدل على تحريم اصول الولد على فروعه فقط وليس فيه ان اصول كل منهما و فروعه تحرم على اصول الآخر وفروعه ويمكن ان يقال فروعهما يندرج فى حرمتهما لانه اذا حرم الاصل حرم الفرع ولان قوله يتعدى الى اصوله معناه ان اصل كل منهما وفروعه يحرم على اصل

(قوله قال عليه السلام ناكح اليد ملعون) اى من يعالج ذكره بيده حتى يدفق (قوله واصوله من الآباء والامهات) فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المرأه و يصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله و بعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزأ من كل منهما صار جزأ من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما (قوله فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد) كذا فى التلويح وذكر فى بعض حواشيه ان الاقرب ان يطوى ذلك من البين و يقال ثبوت البعضية بينهما باعتبار ان جزأ من كل منهما قد صار جزأ من الآخر لان المائين لما امتزجا امتزاجا مانعا عن التمييز فى العقل والحس فصار شيئا واحدا صار الولد كانه بكماله جزء من كل منهما ولذا يضاف الى كل منهما كملا هذا امر حكمى

بواسطة الولد فاقيم ماهوسبب الولد وهوالوطىء ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر فى السبب كونه حلالا اوحراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولدالزنا اصلح من ولد الرشدة * فان قلت كان ينبغى ان تحرم زوجته بعد وجود الوطىء مرة لشبهة البعضية * قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل (ولايفيد الغصب الملك) يعنى اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا * وثمرة الخلاف تظهر فى تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببالها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا لحكم شرعى وهوالضمان لان الضمان شرع

الآخر وفرعه (قوله وقد يوجد ولد الزنا اصلح الخ) هذا جواب سؤال بان قال قد روى انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فكيف يثبت به النعمة التى هى حرمة المصاهرة واجاب بقوله وقد يوجد الخ (قوله قلت سقط حرمتها لضرورة النسل) كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم لذلك حتى حلت له حواء ولك ان تقول هذه الضرورة معدومة فى المزنية فينبغى ان تحرم على الزانى والجواب انالوقلنا بحرمتها عليه لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما غالبا وانسداد طريق الحل بينهما وفتور رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة والى ان يزيد الحكم فى الفرع وهو الوطىء الحرام على الاصل وهوالوطىء الحلال (قوله وهلك) اوغيبه وقضى بالضمان اوتراضيا يملك الغاصب عندنا مستندا الى وقت الغصب (قوله وثمرة الخلاف تظهر فى تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفاذ البيع) فعندنا الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن على المغصوب منه والبيع باطل حتى ان للمشترى بعد هلاكه فى يده ان يطالب الغاصب بالثمن ولايلزمه شىء من الهلاك (قوله بل ثبت شرطا لحكم شرعى وهو الضمان) حينئذ فان قيل لوكان ثبوت الملك فى المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لماثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له * قلنا ليس المراد بسبب الملك هوملك الضمان اوتقرر الضمان بل السبب هو الغصب لكن لامن حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى وهو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب من ملك المالك ليكون القضاء بالقيمة جبرالمافات اذلا جبر بدون الفوات ولما كان زواله ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة التى لاتبعية لها كالولد بخلاف المتصلة والكسب فانها تبع محض تثبت بثبوت الاصل

والنظر الى الفرج خلافا له ولابن ابى ليلى (قوله لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف الخ) وما يقوم مقام غيره يعمل بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر فى ذلك الى صلاحية الاصل كالتراب لما اقيم مقام الماء فى افادة التطهير نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد (قوله اصلح من ولد الرشدة) فى القاموس ولد الرشدة ويكسر ضد الزنية (قوله قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل) كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام حتى حلت حواء له وحرمت بنته اذلا ضرورة فيها (قوله ووجوب الكفن) يعنى اذا مات العبد المغصوب

(قوله وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا) فلا بعد فى ان يكون الغصب سببا للملك بالطريق المذكور (قوله وهى قصر الصلاة) القصر عليه فى تفسير الرخصة قصور لايخفى (قوله جوابه ان سفر المعصية الخ) حاصله ان المنهى عنه فيه وان كان من الافعال الحسية لكن النهى ليس بمطلق حتى يحمل على القبيح لعينه بل هو مما يدل الدليل فيه على ان القبيح لغيره

جبرا لمافات والفائت ملك المالك فى العين اذ لو لم يفت لاجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد وهذا لايجوز فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لعينه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل فى ملك الغاصب ضرورة انه لاسائبة فى الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فحينئذ لاحاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه (ولا يكون سفر المعصية) كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغى (سببا للرخصة) وهى قصر الصلاة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح فى نفسه بل العصيان فى قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة

(قوله ضرورة انه لاسائبة فى الاسلام) يرد المبيع بشرط الخيار للمشترى على قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل فى ملك المشترى وكذا يرد الوقف على قولهما قبل الحكم وبعده على قولهم وعند الكعبة ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذ الاصل فى الاموال المملوكية والوقف باق على ملك الواقف حكما ولذا يرجع اليه الثواب (قوله فحينئذ لاحاجة الى زوال ملك العين الخ) يعنى اذا كان فى مقابلة زوال اليد عنده فلا يحتاج حينئذ الى زوال ملك العين له لئلا يلزم اجتماع البدلين وانما يحتاج الى ذلك لو كان الضمان بمقابلة العين كما هو عندنا واقول فحينئذ تكتفى المؤنة وتخرج المسئلة عن ان يكون من هذا الباب فلا تكون واردة على تأصيلنا لنتكلف الى تطابقنا بما قلناه فلا يصح ايرادها مفرعة على اصله واعلم ان دليلنا فى هذه المسئلة قوله عليه السلام فى الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى امرهم بالتصدق والتصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لايجوز بل يحفظ عليه ملكه فان تعذر يحفظ عليه ثمنه فعلمنا ان الغاصب يملك المغصوب بهذا الدليل بل ما قلناه اولى مما قاله الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو متقوم عند الامكان والخصم جعله بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم ولا نظير له فى الشرع (قوله وهى قصر الصلاة) لاوجه لحصر الرخصة فى ذلك بل وكذا اباحة الفطر وسقوط الجمعة والاضحية ونحوها فى حق من عليهم (قوله وذلك مجاور له) الاشارة راجعة الى قطع الطريق ولا خصوص له بقطع

(قوله فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لعينه) اعلم ان الضمان حكم شرعى ثابت بالغصب اجماعا وهذا الحكم لايثبت الا بشرط ثبوت الملك للغاصب فثبوت ملكه شرط لثبوت الضمان والضمان حسن لانه حكم شرعى وشرط الحكم تابع له فثبوت الملك للغاصب حسن لحسن مشروطه كذا قال القاآنى وبه يظهر ان ثبوت الملك للغاصب هو شرط الضمان لا انعدامه وانه حسن لغيره لا لعينه لا كما توهمه الشارح ولعل الشارح اراد بانعدام الملك انعدام ملك المغصوب منه واراد بالملك حيث صرح آنفا انه شرط الضمان ملك الغاصب وجعل ضمير لعينه عائدا الى هذا الضمان اى فيكون انعدام الملك المغصوب منه حسنا لعين هذا الضمان ولايخفى ان اعتبار ملك الغاصب شرطا للضمان اولى من اعتبار انعدام ملك المغصوب منه شرطا للضمان غيره وان اعتبره صاحب فتح المجتبى حيث قال ثم انعدام الملك فى العين يثبت ضمنا وشرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسن الضمان كالطهارة للصلاة هذا وقد وقفت بالآخرة على نسخة وقد وقع فيها بدل لعينه لحسنه ولا غبار عليها كما ترى

(ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) اى بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على مال مباح فيملكونه * فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهى عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه * قلنا المراد بيان ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية سواء كان المنهى عنه شرعيا او حسيا فان قلت

الطريق بل وكذا التمرد للعبد الآبق على مولاه وسفر قصد المعصية للزانى وشارب الخمر ومخالفة النهى فى سفر المرأة بغير محرم والمعتدة وانما كانت هذه الامور من قبيل المجاور لامكان الانفكاك فى الجملة اذ القطع والتمرد مثلا يوجد بدون السفر والسفر يوجد بدونهما لانه لو قصد المكان الذى يصير به مسافرا بدون الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد ذلك المكان لم يصر مسافرا وفى الحقائق محل الخلاف فى انشاء السفر على المعصية اذ لو انشأ سفرا مباحا غير القصد الى المعصية فانه يثبت له الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن للمسافر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية البلاد ﴿ قوله ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء ﴾ واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين واحرزوا اموالهم بدارهم ملكوها عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى ثم عندنا لا يخلو اما ان يسلموا او يغلبهم المسلمون فان اسلموا فلا سبيل لاصحابها عليها لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من اسلم على مال فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوها من ايديهم فان جاء اربابها فوجدوها قبل القسمة فهى لهم بغير شئ وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا واما المثلى فلا يؤاخذونه لعدم الفائدة لانهم اذا اخذوه ردوا مثله للغانم وعند الشافعى يأخذونه بغير شئ لان الكفار لم يملكوها وكذا ثمرة الخلاف تظهر فيما لو اخرج رجل تاجر من دار الحرب شيئا من ذلك شراء او هبة يأخذه مالكه بغير شئ عنده وعندنا بثمنه او قيمته (قوله اى بالاحراز الخ) قيد به لانهم قبل الاحراز لا يملكونها وان قسموها كذا فى الزيلعى وان دخل المسلمون دار الحرب وغلبهم المشركون ملكوا اموالهم حين الوضع لفوات العصمة بتباين الدارين (قوله فيملكونه) قيل يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطاب معدوما فى حقهم لانقطاع ولاية التبليغ عنهم واجيب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة بل هو العصمة والعصمة فى الرقاب متأكدة بالحرمة بالاسلام فلا يحتمل السقوط (قوله فان قلت هذه المسائل لا تصلح الخ) حاصله ان السائل يقول

(قوله قلنا المراد بيان ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية سواء كان المنهى عنه شرعيا او حسيا) يعنى على ما ذهب اليه الشافعى بخلافه على مذهبنا حيث يقتضى النهى انتفاء المشروعية فى القسم الثانى دون الاول وما ذكره الشارح من السؤال وجوابه مأخوذ من الشرح الاكملى وفيه بحث لان الانسب على ذلك ايراد المسائل من القسمين والاقتصار حينئذ على ذكر مسائل احد القسمين مطلقا ليس كما ينبغى فضلا من ان يكون جميعها من القسم المتفق عليه والصواب فى دفع هذا السؤال ان يفسر قول المصنف ولهذا بما فسر به صاحب الافاضة حيث قال اى لاجل عدم شرعية المنهى عنه وقبحه ويوافقه ما فى جامع الاسرار من ان قول المصنف رحمه الله ولهذا يثبت الخ نتيجة قول الشافعى وهو ان المنهى عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد

ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لايملكه وان هلك فى يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء فى حالة البقاء كأنه يحدث ساعة فساعة كما فى لبس الثوب فى حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال فى دار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا فى الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله

تفريع هذه المسائل على الاصل المختلف فيه وهو حكم النهى عن الافعال الشرعية فى اقتضاء القبح غير مطابق للمفرع عليه لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء افعال حسية والنهى عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب انه تفريع على كون النهى يقتضى القبح وعدم المشروعية مطلقا عنده من غير تقييد بالنهى عن الافعال الشرعية كما ظنه بعض الشارحين الاولى ان يقال ان هذه الفروع واردة على اصله نقض على قاعدة ان النهى عن الافعال الحسية يقع على ماقبح لعينه لأنها امور حسية مع انها مفيدة لاحكام شرعية فتكون ناقضة لما اصلناه وقد مر جواب كل نقض ودليل كل فرع (**قوله** كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لايملكه) فيه نظر لان هذا يناقض قوله فى الجواب عن هذا السؤال وكذا الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه والجواب ان فى المسئلة روايتين احدهما ماذكر اولا صرح بذلك فى شرح الهداية والثانى ماذكره ثانيا نص عليه فى الجامع الصغير وهذا هو المذهب وذكر فى المحيط ولو اخرج الصيد الى الحل فباعه اوذبحه او اكله جاز البيع ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده عليه فى الحل يفيد الملك فيه كما لو اثبت عليه اليد ابتداء انتهى (**قوله** قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء فى حالة البقاء) فان قيل لما كان الابتداء والبقاء سواءً كان الاستيلاء فى الابتداء على محل معصوم فكذلك فى الانتهاء * واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه اضعف وجوه القلب كما سنذكره ان شاء الله تعالى (**قوله** حتى يجوز بيعه) فى شرح الهداية وغيره ان باعه رد المبيع ان كان قائما ووجب القيمة ان كان هالكا سواء كان هالكا فى الحرم او بعد اخراجه الى الحل لانه من صيد الحرم ولايحل اخراجه (**قوله** لكن يجب عليه ارساله) يعنى الى بيته او الى صديقه او يضعه فى يد رجل وديعة ليحفظه له الى ان يحل من احرامه اذ بذلك يحصل عدم التعريض لان يطيره ويضيعه ولم يزل منه ملكه بالارسال حتى له ان يسترده بعد الاحلال كذا ذكر التمرتاشى وفى شرح الهداية لو صاده فى الاحرام ثم ارسله ثم احل فوجده فى يد رجل فليس له ان يأخذه منه لانه ماملكه بالاخذ فى الاحرام

(قوله كما فى لبس الثوب فى حق الحنث) مثلا اذا قال والله لا البس هذا الثوب وهو لابسه يحنث فى الحال كما لو ابتدأ اللبس بعد الحلف

(قوله لايملكه) كأن السائل نفى ان يملكه بناء على انه يجب عليه ارساله وسيأتى فى جوابه الاشارة الى منع انه لايملكه وان وجب عليه ارساله

(قوله اذا لمفرد مقدم على الجمع) فيه تأمل والاولى ان يجعل ذلك علة اخرى مستقلة للتأخير ثم الظاهر ان ذلك ايضا بطريق التمثيل والا فليس العام منحصرا فى الجمع ولا الخاص فى المفرد المقابل له (قوله خرج به خاص العين) المذكور فى عامة الشروح هو ان الخارج به الخاص مطلقا لان تناول الافراد مناف للخصوص مطلقا وكان الشارح رحمه الله حمل التناول على مجرد صلاحية اللفظ لا على الشمول عند الارادة والاستعمال وان كان المتبادر منه ذلك لئلا يكون قول المصنف على سبيل الشمول مستغنى عنه (قوله لان افراد الشئ مايصدق الخ) نعم لكن الافراد فى التعريف ليست بمضافة الى شئ بل ذكرت مطلقة فخروج اسماء العدد بها محل كلام الا ان يجعل التنوين عوضا عن المضاف اليه الذى هو الضمير الراجع الى الموصول ويرد ايضا عليه الاشكال بنحو المسلمين فانه عام لامحالة مع انه لايصدق اطلاقه على كل فرد فيكون افراده كآحاد العشرة

فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم

واما العام

وهو فى اللغة بمعنى الشامل وفى الاصطلاح ماذكره المصنف اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع (فما يتناول) اى لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره فى الخاص وهذا كالجنس (افرادا) خرج به خاص العين كزيد لانه لايتناول الافراد واحدا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لاتتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشئ مايصدق الشئ على

انتهى * ولو ذبحه يجب الجزاء لتركه الواجب وهو الارسال ولو مات فى يده يجب الجزاء ايضا للجناية على الاحرام هذا وفى المحيط لو اخرج صيد الحرم الى الحل يرد الى مأمنه من الحرم فان ارسله فى الحل ضمن لانه ازال امنه بالاخراج فما لم يعد الى مأمنه بارساله فى الحرم لايبرأ عن ضمانه انتهى وينبغى ان يكون هذا هو المعتمد * واعلم ان المصنف لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التى ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة يسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضاحا واعانة للمبتدى

مبحث العام

(قوله لانه كالجزء من العام) اذ هو ليس بجزء حقيقة لان الجزء فى المركب ويلزم من زواله زوال المركب والخاص بالنسبة الى العام ليس كذلك (قوله خرج به خاص العين الخ) فان قلت بقى خاص الجنس داخلا لصدق الحد عليه قلت تناول الافراد ليس بطريق الوضع لان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فهو الخاص وان التفت اليها فهو العام فكون الخاص ذا افراد لايقدح فى الخصوصية لكونها غير ملحوظة للواضع وحينئذ فيخرج الخاص باقسامه بقوله ماتناول افرادا (قوله لان افراد الشئ مايصدق الشئ على كل واحد منها الخ) حاصله ان الفرق بين الافراد والاجزاء ان الشئ اذا كان له اجزاء لايصدق الا على مجموع تلك الاجزاء التى تركب منها حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه لايجب صدقه على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا نقص منها واحد او زيد عليها يتبدل الاسم ويتغير المسمى بخلاف لفظ الرجال مثلا

(قوله فقوله لايتناول الافرادا) جنس شامل للمشترك فيه تسامح لدخوله تحت قوله مايتناول لكونه باعترافه كالجنس وان بقى على صفة الدخول بعد التقييد بقوله افرادا بل فيه (فانه) خلل لان التناول بمعنى الشمول عنده والشمول ينافى البدل باعترافه والمشترك بدلى على مايأتى فى تعريفه لاشمولى

(قوله جنس شامل الخ) والاحتراز بالجنس جائز اذا كان اخص من الفصل بوجه كاللفظ فى تعريف الكلمة ثم انه لو اسقط لفظ الجنس لكان اولى بقى ان شموله للمشترك محل كلام لان المراد بالافراد فيه اما ان يكون افراد معنى واحد فلا وجه لاخراجه عن التعريف بهذه الحيثية لانه عام حينئذ كما صرح به فى التلويح وغيره وايضا لايخرج بقوله متفقة الحدود ايضا واما ان يكون افراد معان متعددة كما هو الظاهر فعدم خروجه بهذا الاعتبار عن قوله مايتناول افرادا ممنوع لعدم عموم المشترك عندنا وكانه ايضا مبنى على تفسير التناول بما اشرنا اليه (قوله واحترز به عن النكرة فى سياق النفى الخ) المذكور فى جامع الاسرار انه احتراز عن النكرة المثبتة

كل واحد منها وآحاد العشرة لايصدق على واحد منها انه عشرة فقوله مايتناول افرادا جنس شامل للمشترك (متفقة الحدود) خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود (على سبيل الشمول) احترز به عن النكرة فى سياق النفى فانها تتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة فى معنى المسلم

فانه قد يتناول الثلاثة والاربعة والعشرة والمائة والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم اذا نقص من الالف او المائة او العشرة شئ بل يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة وخمسة عشر وثلاثين ولكل مازاد على الاثنين لان اقل افراده ثلاثة اذ افراد كل شئ بحسبه (**قوله** احترز به عن النكرة فى سياق النفى) هذا ان اريد من النكرة نفى العموم فى المفرد لانها حينئذ وان كانت تتناول افرادا متفقة الحدود فتناولها لها انما هو على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام الا مجازا وان اريد منها عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع فهى داخلة فى التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لا مجازا كما صرح به المحققون من شراح اصول ابن الحاجب وانما الخارج بهذا القيد الجمع المنكر وحده حملا للشمول على الاستغراق بمعنى ان يكون متناولا لجميع مايصلح له تناولا بحسب الدلالة وفاقا للمحققين فى القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص لا لفخر الاسلام ومن وافقه على جعل الجمع المنكر داخلا فى العام حيث كان المعتبر فى العام عندهم هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فقد ظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال * فان قلت كيف استقام جعل النكرة المنفية من قبيل العام ولم تكن موضوعة لافراد وانما وضعت لفرد مبهم فالافراد فيها من المحتملات

(قوله لكن على طريق البدل لا الشمول) غير مسلم ثم انه يلزم منه خروج كثير من الفاظ العموم من تعريف العام كمن وما لان العموم فيهما ايضا على سبيل البدل دون الشمول ولم يقل احد بكونها مجازات فالصواب ان يفسر الشمول ههنا بما يشمل ذلك ايضا لا بما يقابله (قوله فاطلاق العام عليها مجاز) بناء على ان العموم ليس بموضوع له للنكرة بل استعملت النكرة فيه مجازا بقرينة النفى قال فى التحقيق وقد نص على مجازيته فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب لكن صاحب التلويح قال لانسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى اصول ابن الحاجب بانها حقيقة

(قوله على سبيل الشمول) ان كان التناول بمعنى الشمول كما هو مختار الشارح فهو لمجرد تحقيق الماهية وان كان اعم منه كما هو مراد المصنف بقرينة اعتباره اياه فى تعريفى العام الشمولى والمشترك البدلى فهو للاحتراز عن النكرة التى هى فى سياق الاثبات وعن التى فى سياق النفى ان اعتبرت تناولها بالوضع لافادته بالوضع انتفاء فرد مبهم كافادة التى فى سياق الاثبات ثبوت فرد مبهم واما ان اعتبرت تناولها بحسب الاستعمال فهى بحسبه لعموم النفى وعمومها حينئذ عقلى ضرورى بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد وتناولها شمولى لا بدلى فلا يكون

وزيدون لافراد مشتركة فى التسمية بزيد (وانه) اى العام قبل الخصوص

لا من المتناولات ولم يستقم جعل جمع المنكر منه وقد وضع لافراد لا لفرد مبهم وماذاك الا قلب الموضوع * قلت اما الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعى اذ قد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفى عن الافراد باستغراق اللفظ لكل فرد منها فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد والجموع فى المفرد والجمع لا بمعنى نفى العموم الذى هو تناول على سبيل البدل وهذا هو معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك واما الثانى فلانه انما لم يستقم لعدم دلالته على الشمول المستغرق لما وضع له فانه لا يتبادر الى الفهم من مثل رجال وقوم سوى مطلق الجمعية دون عمومها وهو آية عدم الشمول الوضعى وماساب عنه الشمول الوضعى فليس بعام * فان قلت هذا واضح فى الجمع المنكر اذا كان جمع قلة كثلاثة فانه ليس بعام اتفاقا لانه للعشرة فما دونها فلا يعم اما اذا كان جمع كثرة كرجال ولم يكن مضافا كعبيدى ورجالى فلا اقوة دليل عمومه وعلو شان الذاهبين اليه اما قوة دليله فلانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق كان حملا على جميع حقائقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وليس باتفاق وقياسه بالنكرة فاسد لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكونه بعض الجموع بخلاف النكرة فانها لا تطلق على الافراد الا على سبيل البدل واما علو شان الذاهبين اليه فناهيك ممن قال به كالامام الدبوسى وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من ائمة هذا الفن والظاهر من حال المختص عدم مخالفة صاحب اصله اذ ليس فى كلامه ماينافيه * قلت بما وضح لك قد ظهرت فائدة الاحتراز بهذا الفصل عنه واما ما لم يتضح عندك فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض العراقيين من اصحابنا ولا يخفى علو شانهم ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما هو ناصر لها وهادم لما ينافيها مما يؤدى كتابته الى التطويل الممل واما كلام المختصر فقابل للمذهبين بما سمعته من التقرير هذا واورد على هذا التعريف بان العام لو تناول افرادا كزيدون مثلا وكل فرد خاص لزم تناول الشئ ضده وهو محال واجيب بان زيدا اذا توهم فيه الاشتراك انتفى الخصوصية وحينئذ فلا يلزم تناول الشئ ضده لا يقال هذا لا يضرنا لانه على ذلك التقدير يبقى النوع لانه اذا تحول عن الشخص بقى النوع فيكون خصوصا نوعيا او جنسيا وعاد المحذور لانا نقول الخصوص النوعى اذا اعتبر فيه التوحد يكون خاصا ويجوز اعتبار الكثرة فيه ايضا وهذه الجهة لا ينافى العموم (**قوله** وانه اى العام قبل الخصوص الخ) اعلم ان اهل

الاحتراز عنها حينئذ بقوله على سبيل الشمول بل بقيد التناول المراد به باعتراف الشارح التناول بالوضع هذا ولا يبعد ان يكون مختار الشارح هو مراد المصنف نفسه بان لا يكون مراده بالشمول الذى فسر به التناول الخاص المقابل للبدل بل ماهو اعم منه

(الاصول)

(يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا) اى بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعى موجبه ليس بقطعى لانه يحتمل ان يختص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثانى اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع

الاصول اختلفوا فى العام قبل الخصوص ذهب عامة المرجئة والاشاعرة الى انه يوجب التوقف حتى تقوم دليل عمومه او خصوصه وذهب البلخى والجبائى الى انه يوجب الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء الى انه يوجب الحكم فى جميع ما يتناوله من الافراد ولكن اختلفوا وذهب الجمهور من اصحابنا من اهل العراق كابى الحسن الكرخى وابى بكر الرازى وغيرهما من ماوراء النهر كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين والمعتزلة الى انه يوجب الحكم فى جميع ما يشمله قطعا ويقينا الا فى عام لا يمكن اجراؤه على عمومه لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة فان موجبه وهو نفى المساواة من جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة فى بعض الوجوه كالحدوث والانسانية والجسمية والذكورة والانوثة فيكون اذ ذاك كالمجمل فيجب التوقف فيه الى ان يظهر المراد منه بالبيان وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى انه يوجب ظنا وهو مذهب الشافعى ومال اليه طائفة من مشايخنا كابى منصور الماتريدى واختاره مشايخ سمرقند حتى قالوا بان خبر الواحد والقياس يصلح مخصصا له ابتداء وادلة كل من هذه المذاهب مذكورة فى المطولات فلا أطيل بذكرها (**قوله** اى بحيث يقطع المشبهة عندنا) اى بمعنى انه لا يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل (**قوله** لانه يحتمل ان يختص) اذ ما من عام الا ويطرقه احتمال التخصيص الا ما استثنى لوجود القرينة المانعة كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وما من حقيقة الا ويطرقها احتمال المجاز (**قوله** ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى الخ) يعنى والعموم اذا وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل المجاز وفيه شئ لان العموم لم ينقل نصا عن الواضع بل اخذ من تتبع موارد الاستعمال وحاصله ان وضع الالفاظ للمعانى علم بالاستقراء وفهم المعنى من اللفظ بدون القرينة علامة الوضع فتدبره (**قوله** ولو جاز ارادة البعض الخ) اعلم ان الشارح استدل على ان موجب العام قطعى اولا وعلى ابطال مذهب المخالف ثانيا واجاب عن متمسكه ثالثا بالتخصيص اما الاول فقوله اما اللفظ اذا وضع الخ واما الثانى فتقريره لو جاز ارادة بعض مسميات العام

الامان عن اللغة وهــذا يؤدى الى التلبيس على الســامع والتكليف بما ليس فى الوسع كذا قيل * ولقائل ان يقول لانسلم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال فى رفع القطع عن عمومه لا فى العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط فى حق

من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وكذا عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير كل ماوقع فى كلام العرب من الالفاظ العامة محتملا للخصوص فلا يستقيم مايفهمه السامع من العموم واما عن الشرع فلان خطــابات الشرع عامة فى الاغلب فلو جاز ارادة البعض من غير قرينة لمــا استقام فهم الاحكام بصيغة العموم لاحتمال الاختصاص ولا بصيغة الخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدى الى التلبيس على السامع وتكليفه بما لا يطــاق واما الثالث فقد ذكره بطريق المفهوم من جواب السؤال الاخير وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لاينافى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ من الدليل فيجوز ان يكون قطعيــا مع احتمال الخصوص الناشى عن غير الدليل وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فممنوع ولانسلم ان احتمال التخصيص الذى يورد الشبهة شــائع بل فى غاية القلة بانه انما يكون بكلام مستقل مقارن للعام وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض الافراد مطلقا ولا شك فى شيوعه وكثرته والحاصل ان الجنس التخصيص شائع لكن النوع الذى يمكن ان تحمل عليه صورة النزاع قليل (**قوله** ولقــائل ان يقول الخ) حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص باطل ولما لم يكلفنا الله بما ليس فى الوسع سقط اعتبارها فى حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنه بقيت فى حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعى ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لايرتفع الامان واجيب بان التكليف لمــا كان بحسب الوسع وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة فى حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا فيبقى مايفهم من العموم الظاهر قطعيا وفيه شئ اذ عدم اعتبار الارادة الباطنة فى حق التبع للاحتياط فى حق العمل دون العلم (**قوله** ويمكن ان يجاب الخ) ولك ان تقول لايلزم من نفى الاحتمال فى التبع نفيــه فى الاصل لان الاقوى لايلزم ان يستتبع الادنى بخــلاف العكس ويمكن الجواب ان الحكم البسيط اذا تعلق بشيئين كان كالمشترك فاذا نفى من احدهما يلزم نفيه من الآخر قوله فان قلت خبر الواحد محتمل اعلم ان المراد بخبر الواحد الجنس الشامل لما ثبت به الواجب والســنة والمستحب لا الذى مفهومه قطعى كما توهم بل هذا الحكم ثابت بمطلق الآحاد والمراد بالاحتمال فى العلم تجويز كذب الرواة

(قوله ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخ) هذا كلام نقله صاحب الكشف عن بعض تصانيف فخر الاسلام وهو على تقدير صحته انما يصلح وجها لسقوط اعتبــار الارادة الباطنة فى حق العلم ايضا لا للجواب عن الاعتراض المذكور كما لايخفى لان وروده ليس الا على الدليل المذكور وهذا عدول عنه الى دليل آخــر ولا كلام فيــه والصواب فى الجواب ان يقال ان ماذكر من الاداء الى التلبيس على الســامع انما ذكر مقصودا به منع مقدمة من مقدمات الخصم وهى ان فى العام احتمال الخصوص وارادة البعض البتة لان التلبيس يكون موجودا فى العام ان لم يفيد العلم حتى يرد عليه ذلك

العمل بالاتفاق سقط فى حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط فى حق التبع ففى حق الاصل اولى * فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط فى حق العمل دون العلم * قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر فى وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه (حتى يجوز نسخ الخاص به) اى بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا (كحديث العرنيين) عرنة واد بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهى قبيلة تنسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال فى حنيفة حنفى وهو ماروى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام فى اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم

لعدم التواتر وبالاحتمال فى العمل كونه خاصا عاما مشتركا متاولا الى غير ذلك فاسقطنا هذا الاحتمال فى حق العمل لانا لو لم نسقطه لما علمنا به لان الشئ اذا احتمل امرين سقط العمل به واما فى حق العلم فالاحتمال باق اى بكونه حديث الرسول عليه السلام حتى لا يكفر جاحده اذ لو لم يكن الاحتمال باقيا فى حق العلم لكفر جاحده وثبت به الفرضية كالمتواتر وهو مناف للتردد فيما يفيده مفهومه من الوجوب تاردة ومن المستحب اوالسنة اخرى فقد قلتم بسقوط الاحتمال فى الفرع وهو العمل دون الاصل وهو العلم فلم يتم ماذكرتم من الجواب (**قوله** قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل) يعنى الاحتمال الذى فى خبر الواحد والمراد بالدليل كونه غير متواتر لان المتواتر قطعى بالاتفاق وغيره ظنى بخلاف العام فان الاحتمال فيه ناش عن غير دليل لكونه تجويزا عقليا ولا يلزم من عدم سقوط احتمال ناش عن دليل عدم سقوطه غير ناش عنه (**قوله** فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه) وذلك لانه لما كان ظنيا عنده فيجوز تخصيصه بالظنى ابتداء وعندنا لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بالظنى الا بعد تخصيصه بقطعى مثله لان التخصيص بطريق المعارضة لما سيأتى والظنى لا يعارض القطعى وانما جاز تخصيصه بظنى بعد تخصيصه بقطعى لانه صار ظنيا (**قوله** سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال فى حنيفة حنفى) اذ النسبة الى فعيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تاء التأنيث والياء الا ما

(قوله ابتداء) اى لا بعد التخصيص بدليل آخر قطعى فانه لا نزاع فيه (قوله واستاقوا الابل) من السوق (قوله وسمل اعينهم) سمل اعينهم اى فقأوها بالشوك وقيل كحلهم بحديدة كذا فى لغة الحديث للسيوطى

(قوله عرنة واد بحذاء عرفات) كذا فى المغرب وفى التقريب فى علم الغريب عرنة كرطبة وبضمتين بين مكة وعرفات وبمقتضى هذين القولين يكون الاستثناء منقطعا فى قول الفقهاء عرفات كلها موقف الا بطن عرنة (قوله كما يقال فى حنيفة حنفى) بسقوط الياء وان لم تكن ياء التصغير

وتركهم فى شدة الحرحتى ماتوا هذا حديث خاص ورد فى ابوال الابل (نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول) لان البول عام متناول ابوال الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس فى ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذلا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لماصح نسخ الاول بالثانى وحديث العرنيين متقدم لان المثلة

استثنى فتقول فى جهينة ومزينة وقريظة وحنيفة وصحيفة ومدينة جهنى وقرظى ومزنى وحنفى وصحفى ومدنى فاذا نسب الى فعيل يقال فعيلى من غير حذف فعلى هذا قيل الدين حنيفى والمذهب حنفى فابو حنيفة حنيفى غير حنفى ومتبع ابى حنيفة رحمه الله حنفى وحنيفى والشافعى ومتبعه حنيفى غير حنفى وما روى انس بن مالك حديث متفق عليه (**قوله** نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول) فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الطبرانى من حديث انس وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابى هريرة مثله اخرجه الدارقطنى والحاكم وعن ابن عباس رضى الله عنهما بلفظ ان عامة عذاب القبر من البول فتنزهوا منه اخرجه الطبرانى والدارقطنى (**قوله** لان اللام فيه للجنس) قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون للحقيقة او للعهد ويكون المراد بول مالم يؤكل لحمه عملا بالدليلين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس انما يوجد فى الخارج فى ضمن المشخصات فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها اذلا واسطة بينهما فاذ انتفت البعضية لعدم دليلها تعين الجميع وهو المطلوب وعن الثانى بان سبب ورود الحديث ماروى ان سعد بن معاذ لما مات وشيعت الناس جنازته نزلت الملائكة للصلاة عليه حتى كان النبى صلى الله عليه وسلم يمشى على رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما وضعوه فى القبر ضغطته الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقال صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول الحديث فانه كان رجلا كثير الابل ولم يتوق عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد من البول ليس بول مالا يؤكل لحمه هكذا قيل ولك ان تقول فحينئذ قد وجد دليل البعضية فلا يكون الجميع مرادا فلا يثبت المطلوب بل يكون كل من الحديثين خاصا لا يقال العبرة للفظ لا للسبب لانا نقول الاعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على خلافه والسبب يصلح ان يكون قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار دلالته لان النهى اذا نهى عن ابوال المأكولة فمن باب اولى يثبت النهى عن غير المأكولة فيصلح ناسخاً باعتبار الدلالة دون العبارة لاجل العموم والا فباعتبار العبارة فهو خاص فافهم (**قوله** ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول) اى الحديث الاول بالحديث الثانى لان شرط النسخ المماثلة (**قوله** وحديث العرنيين الخ) جواب سؤال تقديره انما ثبت النسخ ان لو ثبت التأخير ولم يثبت فاجاب بان حديث

(العرنيين)

(قوله لانا لمثالة) وهى ههنا قطع بعض الاعضاء

(قوله لماصح نسخ الاول) اى الحديث الاول الذى هو خاص لا الاول الذى هو العام كما يتوهم فافهمه

التى تضمنها الحديث منسوخة بالاتفاق لانها كانت فى ابتداء الاسلام * فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغى ان يرجح الخاص قلنا * الاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذى لاقرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لاقرينة لها (واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر) يعنى ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر (ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان) لان العام مثل الخاص فى ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما فى الوصية بالفص فيكون الفص بينهما

العرنيين متقدم لان المثلة التى تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت مشروعة فى ابتداء الاسلام فدل انتساخها على تقدمه لايقال انما يدل دليل الانتساخ على مطلق تقدم الحديث الاول وهو لايلزم تقدمه على خصوص هذا الحديث لانا نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل تقدم مطلقا على مالم يقم على تقدمه دليل لثبوته بمجرد وهم لم ينشأ عن دليل وهو غير معتبر على مامر فلا يعارض ماثبت بالدليل ولقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لانسلم ان الحديث الثانى عام لما سيأتى (**قوله** ينبغى ان يرجح الخاص) يعنى فلاينسخ بالعام لعدم المماثلة بينهما اذ الخاص حينئذ اقوى قطعية من قطعية العام (**قوله** قلنا الاحتمال الغير الناشى عن دليل الخ) حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه مجازاً وكثرة احتمالات المجاز لااعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو لاحتمال مجازات كثيرة بلا قرينة واما تأكيد العام بكل واجمع فلا ينافى قطعيته بمعنى نفى الاحتمال الغير الناشى عن دليل لان التأكيد لدفع الاحتمال اصلا نشأ عن دليل ام لم ينشأ كما فى تأكيد الخاص فى جاءنى زيد نفسه اوعينه لدفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافى قطعيته * فان قلت لانسلم ان احتمال ارادة التخصيص فى العام لم ينشا عن دليل لقول ابن عباس رضى الله عنهما مامن عام الا وقد خص منه البعض * قلت مانقل عن ابن عباس لم يثبت عنه لان الآى التى لم يخص منها شىء كثير فى القرآن مثل قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم ولله مافى السموات ومافى الارض وخلق السموات والارض فى ستة ايام ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها * **قوله** واذا اوصى الخ * هذا معطوف على قوله انه يجوز يعنى حتى انه فيما اذا اوصى الخ والمقصود ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل الخاص بلا رجحان عليه عندنا فهو مثال وايضاح لتساويهما فى الجملة والا فالخاتم ليس بعام حقيقة كما سنذكره (**قوله** فيثبت المساواة بينهما فى الوصية بالفص) فيه شىء فان هذا ينافى ماذكره فى التلويح وغيره من ان الخاص اذا كان متراخيا عن العام يكون ناسخا له فى قدر مايتناولاه كما تقدم

(قوله مساو لاحتمالات مجازات كثيرة) يعنى ان ارادة التخصيص ايضا مجاز

هكذا ذكر شمس الائمة فى زياداته وفخر الاسلام البزدوى المسئلة من غير ذكر خلاف قال المصنف فى شرحه ماذكر فى المنظومة والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهوان الفص عندابى يوسف للثانى سواء اوصاه بكلام موصول اومفصول لان الوصية لاتلزمه شيأ فى حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة للانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثانى تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لاتخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ماذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة

وحينئذ ينبغى ان تبطل الوصية فى الفص للاول ويكون للثانى ويمكن ان يجاب بان الخاتم ليس عاما حقيقة بل هو خاص والخاص وان كان ناسخا له لكن هنا لايمكن ذلك لان النسخ اعدام الحكم المنسوخ بالكلية وهنا لايمكن ذلك لايجاب الفصى للثانى ولا يكون من باب النسخ بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاتم شامل للفص وقد جعله الموصى للثانى من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فيشتركان فيه لعدم ترجيح احدهما على الآخر (**قوله** هكذا ذكره شمس الائمة فى زياداته وفخر الاسلام البزدوى المسئلة من غير ذكر خلاف) وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو مسئلة المتن اما اذا اوصى بالخاتم لانسان وبفصه لآخر فى كلام واحد موصول بعضه ببعض فان حلقة الخاتم تكون للاول وفصه يكون للثانى اتفاقا لان الاول كالعام لتناوله الحلقة والفص والثانى خاص متصل فيه فكان مخصصا له فظهر حينئذ ان المراد ان يكون الحلقة للاول والنص للثانى (**قوله** وهو ان الفص للثانى عند ابى يوسف الخ) بيان الخلاف المذكور فى هذه الكتب والخلاف فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول اما اذا كانتا بكلام واحد موصول فالفص للثانى اجماعا كذا فى المصفى وعلى ما فى هذه الكتب انما تكون هذه المسئلة على قول محمد فقط لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما فى قوة الدلالة لكن فيه شئ فانا لا نسلم التساوى هنا فان الفص يدخل فى الوصية الاولى دلالة وقد جعله للثانى نصا والدلالة لاتقاوم النص (**قوله** فان كان مفصولا يكون معارضا لاتخصيصا) فيبقى الايجاب الاول على قوله ويصير الايجاب الثانى معارضا فى الفص مع تساوى العام والخاص فى الحكم فتثبت المساواة بين الموصى لهما فى استحقاق الفص فيشطر بينهما وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما لو اوصى بمجموع الخاتم للثانى لبقاء الوصية الاولى فى الحلقة على حالها بلا معارض لان الوصية بالفص

(قوله من غير ذكر خلاف) حتى قال فخر الاسلام وهذا قولهم جميعا ومما يجب التنبيه له ان المسئلة مقيدة فى كلام فخر الاسلام بكون الوصية الثانية بكلام مفصول فقول الشارح فيكون فص بينهما يجب تقييده ايضا بذلك ولايصح على اطلاقه (قوله قال المصنف فى شرحه) ليس فى شرح المصنف رحمه الله شئ من ذلك (قوله فرواية شاذة) غير مسلم بل لارواية صريحة اصلا فى خلافها كما يظهر من كلام صاحب الكشف حتى تصدى لتأويل قول فخر الاسلام وهذا قولهم جميعا (قوله وهو ان الفص) ماحاصله انه لاخلاف بين ابى يوسف ومحمد رحمهما الله فى صورة الوصل حيث يكون الفص للثانى عندهما واما فى الفصل فقال ابو يوسف رحمه الله هو كالوصل وقال محمد رحمه الله لا فيكون الفص بينهما نصفين (قوله كما فى الوصية بالرقبة الخ) حيث تكون الخدمة للثانى وليس للاول الا الرقبة

لايتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة * اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل فى اسم الخاتم (ولايجوز تخصيص قوله تعالى ولاتأكلوا ممالم يذكر اسم الله عليه) المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا فى المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لايحل اكله عندنا ويحل عند الشافعى هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى ممالم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ماروى انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى اولم يسم وبالقياس على الناسى فان من نسى اسم الله تعالى حالة الذبح يحل اكله اجماعا فيحل فى العامد كذلك * قلنا لايحل اكله لانه منهى عنه والنهى يقتضى التحريم وكلمة ماعامة قطعية فى مفهومها فلايجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين * فان قلت التخصيص انمايجوز اذابقى تحت العام مايمكن العمل به وههنا لم

ليست وصية بمجموع الخاتم (**قوله** ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم) لان الاستثناء دليل العموم وفيه شئ اذليس هذا اصلا كليا لانتقاضه باسماء الاعداد فى نحو له على عشرة الاثلاثة مع انها ليست عامة اتفاقا فتنبه لذلك (**قوله** وهو ماروى انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى اولم يسم) رواه بعضهم عن البراء بن عازب ولم يرد كذلك وصححه الغزالى فى الاحياء وعليه عهدته ولكن رواه ابو داود فى المراسل من جهة ثور بن زيد عن الصلة رفعه ذبيحة المسلم حلال ذكر الله اولم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسم الله تعالى ورواه البيهقى من حديث ابن عباس موصولا وفى سنده ضعف قال البيهقى والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكن وقال روى عن ابى هريرة وهو منكر اخرجه الدارقطنى وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف (**قوله** فلايجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين) ولئن سلم ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر فى بعض الطرق والروايات وان تعمد لم يحل ذكره فى المبسوط هذا واعترض بان الآية يقتضى حرمة كل مالم يذكر اسم الله عليه وقد خص منه بعض ذلك كاكل طعام لم يذكرا اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بخبر الواحد والقياس واجيب بان الاجماع لايصلح مخصصا كماسيأتى فعلم ان حله باعتبار عدم دخوله فى النص بل السلف اجمعوا على ان المراد الذكر حال الذبح لاغير (**قوله** فان قلت التخصيص الخ) هذا سؤال مع

(قوله المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك) وليس هذا بطريق التخصيص لان الاجماع لايصلح ان يكون مخصصا فى المرة الاولى فلا يرد ان هذا العام مخصوص لامحيص عن تخصيصه فان مالم يذكر اسم الله عليه يتناول كل طعام مما هو غير الذبيحة ايضا وليس بحرام فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله غير مقرونة بها) بل متعدية بنفسها (قوله فان قلت التخصيص انما يجوز الخ) قد يقال ينبغى ان يذكر هذا السؤال مع جوابه فى دليل الشافعى لا فى دليلنا فانا لانجوز التخصيص

(قوله فان قلت التخصيص الخ) هذا السؤال مع جوابه انما يكون محله قبل قوله قلنا لايحل اكله الخ وقوله فيه دليل الخ اشارة الى دليل الميتة خاصة وقوله مع ان الحاق الخ من حيز جوابنا

يبق تحت النص الاحالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به * قلت يجوز ان يراد ماذبح بغير اسم الله تعالى كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا اتأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتله الله تعالى فانزل الله تعالى الآية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسى غير مستقيم لان الناسى عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ (ومن دخله كان آمنا) يعنى لا يجوز تخصيص هذه الآية (بالقياس وخبر الواحد) صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرها فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعى فيه لان الجانى قد خص من الآية بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص فى الطرف يستوفى فى الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى (لانهما) اى لان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان آمنا

جواب الى قوله وهو ترك الذكر ينبغى ان يذكر فى دليل الشافعى لا فى دليلنا فانا لا نجوز التخصيص (**قوله** لم يبق النص معمولا به) فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز قلت حاصله ان الآية بعمومها تتناول متروكة التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقوذة والمتردية والنطيحة والمنخنقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمد منه لبقاء غيره تحته (**قوله** وهو ترك الذكر الخ) الى هنا اخر ما يجب تقديمه ويذكر فى دليل الشافعى (**قوله** مع ان الحاق العامد بالناسى الخ) هذا راجع الى دليلنا وهو رد لما قاله الشافعى من الحاق العامد بالناسى وحاصله ان الحاق العامد بالناسى غير مستقيم لانه ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر شرعا لان الشرع اقام النسيان فى هذه الحالة مقام الذكر فى هذه الحالة للعجز عنه تخفيفا عليه كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك فى الصوم والعامد ليس فى معناه اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف هذا على محاذاة ما فى الكتاب * ولقائل ان يقول جعل الناسى ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم الجمع بينهما فى مقام النفى كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه (**قوله** او زنا) اى زنا موجب لاباحة الدم وهو زنا المحصن (**قوله** فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى) فيه نظر اذ لا يلزم من عدم البطلان فى الادنى عدمه فى الاعلى اذ الاعلى لا يستتبع الادنى والجواب ان الحرم اذا لم يؤمن فى الجناية اليسيرة فعدم امنه لكثيرتها اولى لانك اذا شاححت فى القليل ففى الكثير اولى وما ذكره من القاعدة مسلم فى غير هذا المقام لان المراد هنا الجناية المبنية على المشاححة

(قوله وهو ترك الذكر) لو قال ترك ذكر اسم الله تعالى لكان اوضح (قوله صورة المسئلة الخ) كان الاولى تقديم هذا التصوير على قول المصنف رحمه الله بالقياس وخبر الواحد لانه متعلق بالآيتين جميعا (قوله او زنا) كما فى زنا المحصن (قوله ولكن لا يطعم ولا يسقى) ولا يجالس ولا يبايع (قوله لان الجانى قد خص من الآية بقوله عليه الصلاة والسلام الخ) فى الشرح الاكملى وعلى هذا يكون معنى الآية عنده ومن حجه ودخله كان آمنا من الذنوب او من النار وفيه ما فيه لظهور التدافع بين الكلامين

(ايضا بمخصوصين) فان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي ذاكر حكما فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد ولا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكة مسلك الاموال والآية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه * وللقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان * فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل واما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالآية متعذر * قلنا اضافة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ الحرم

ولكل مقام مقال (قوله ولئن سلم انه مشهور) فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة قال بعض الشراح الصحيح من الحديث قوله لا يعتد عاصيا واما قوله ولا فارا بدم فلم يثبت ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة (قوله والآية تتناول الانفس دون الطرف) فيه نظر على انه لو سلم هذا الاستدلال للزم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لانه ثبت له الامان بالدخول * فان قلت معناه صار آمنا مادام فيه * قلت هذا تقييد بلا دليل (قوله وللقائل ان يقول الخ) يمكن ان يجاب عنه بان عموم الامان ثابت اذ الامان بترك التعرض له وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاسقاء ليس بتعرض والله اعلم (قوله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم) يعني والنزاع انما هو في داخل الحرم (قوله الا اذا وقع النزاع الخ) يعني لكن ان اقام النزاع في الجاني اذا دخل البيت فانه يصح التمسك بالآية على الشافعي في عدم امانه اذا دخله عنده ووجه الصحة انها نص في المقصود لان الضمير للبيت واذا ثبت الحكم في البيت ثبت في الحرم بطريق اللزوم لعدم الفرق بين البيت والحرم اذ البيت من الحرم (قوله كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي) اختلف اصحاب الشافعي في ذلك فقال بعضهم لا يصير آمنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه كيلا يؤدي الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمنا بالدخول فيه دون الحرام (قوله فالالزام بالآية متعذر) لاختلاف محل النزاع لان الخصم يقول دخوله

(قوله لان الناسي ذاكر الخ) قال القاآني جعل الناسي ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك انتهى ويمكن ان يقال المراد والله اعلم ولا تأكلوا مما لم يوجد فيه ما جعل ذاكرا اي شرعا فهذا بعمومه المجازي يتناول الذكر عمدا والترك ناسيا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله والقاتل غير مخصوص الخ) شروع في الجواب عما قاله الشافعي رحمه الله (قوله ولئن سلم انه مشهور الخ) التعرض لهذا الجواب التسليمي قصد الى تتميم ما ذكره اصحابنا في المسئلة والا فلا يكون الكلام حينئذ مما نحن فيه لان المشهور ليس بظني وفي جامع الاسرار واما الحديث فالصحيح انه لا يعتد عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة وكأن الشارح رحمه الله اغتر بقوله ليست بمشهورة فوقع فيما وقع والمراد ظاهر على ان تخصيص التأويل المذكور بتقدير كونه مشهورا غير موجه (قوله وللقائل ان يقول الخ) العموم ليس في الامان حتى يلزم ثبوته من جميع الوجوه وعدم التعرض له بقتل او ضرب امان لا يخفى (قوله لعدم القائل بالفصل) يعني عند من جوز ذلك كذا في الكشف

حكم البيت فى الامن صارا بمنزلة شئ واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال الله تعالى فيه آيات بينات ولم يقل فى حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وماقيل ان المراد من مقامه ماقام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان لآيات وليس فى كون البيت متعبدا له آيات بل هى ظهور قدمه فى الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب ﴿ فان لحقه خصوص ﴾ لمافرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع فى بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض مايتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه ﴿ بدليل مستقل لفظى مقارن ﴾ احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظى عن العقلى كقوله تعالى خالق كل شئ فالله تعالى مخصوص منه كذا فى بعض الشروح * ولقائل ان يقول المراد من الشئ فى قوله تعالى خالق كل شئ المخلوق

البيت هو المفيد للامان دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو المفيد له ايضا لشرط اتحاد المحل مع اختلاف الحكم ﴿ قوله بل هى ظهور قدمه فى الصخرة وغوصه فيها الى الكعب ﴾ وبقاء ذلك الى الآن دون سائر آيات الانبياء ولهذا قيل فيه آيات بينات بالجمع ولوكان المراد ماقيل من كون الموت متعبداله لقيل فيه آية بينة بالافراد فتنبه لذلك ﴿ قوله فان لحقه خصوص الخ ﴾ اختلف اهل الاصول فى العام المخصوص هل هو حجة ام لاوتحرير محل الخلاف ان التخصيص غير مستقل وبدليل عقلى لايؤثر فى تغيير العام عما كان بالاتفاق لعدم مورث الشبهة وموضع الخلاف العام المخصوص بكلام مستقل واختلفوا ايضا هل هو حقيقة فى الباقى او مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازى انه حقيقة ان كان الباقى غير منحصر والا فمجاز وقيل غير ذلك ﴿ قوله احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية ﴾ فانها وان لحقت العام لايسمى مخصوصا اذ عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصفة يحتاج الى الموصوف وكذا الشرط الى المشروط والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا فالصفة توجب قصر العام على ماتوجد فيه نحو فى الابل السائمة زكاة والاستثناء يوجب قصر العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والغاية توجب قصر المغيا عن البعض الذى جعلت الغاية حداله نحو اتموا الصيام الى الليل ﴿ قوله ولقائل ان يقول الخ ﴾ الجواب ان قرينة الاضافة هى دليل العقل

﴿ قوله فجاز عود الضمير الى البيت ﴾ وقيل يحتمل ان يكون الضمير للحرم وان لم يذكر لذكر متبوعه ﴿ قوله بل هى ظهور اثر قدمه الخ ﴾ الاولى ان يزيد فى تفسير الآيات على ماذكره شيئا آخر كان يقول وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء كما فعله صاحب الكشف وغيره ويحتمل ان يكون كلامه من قبيل الاكتفاء ﴿ قوله ولقائل ان يقول المراد من الشئ فى قوله تعالى الخ ﴾ ولايذهب عليك انه كما يمكن ذلك يمكن ان يجعل تلك الاضافة قرينة العقل على التخصيص فيصح التمثيل وقد يقال ان الشئ بمعنى الشئ صرح به الامام البيضاوى فى تفسيره فيكون الآية على عمومها

﴿ على ﴾

بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسى نحو قوله تعالى واوتيت من كل شئ وبقوله مقارن عن الناسخ * ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص فى المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لاداخلا فى ماهيته كذا قاله الشراح

على التخصيص لا انها مانعة منه (**قوله** وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع) من هذا القبيل اى من قبيل التخصيص بالعقل فان العقل يحكم بالضرورة انهما مخصوصان من خطابات الشرع لعدم التكليف فى حقهما او خطابات الشرع انما هى للمكلفين لايقال فحينئذ لم يتناولهما النصوص لعدم التكليف لانا نقول التناول بقطع النظر عن العقل والعقل يخصصهما بالاخراج لانهما لايفهمان مضمون الخطاب وخطاب ما لايفهم قبيح لانه يؤدى الى تكليف ما لايطاق وهو ممنوع (**قوله** وعن الحسى نحو قوله تعالى واوتيت من كل شئ) فانه لم يشاهد لها كل شئ مأتيا اذلم تؤت السموات والارض والجن والانس ونحوها مع شمول الشئ لذلك وفى جعل هذا من قبيل التخصيص بالحسى تسامح فان المدرك بالحسى هو ان لها كذا وكذا واما انه ليس لها غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير (**قوله** وبقوله مقارن عن الناسخ) فانه وان كان مستقلا لكن ليس مخصصا لكونه متراخيا قال بعض المحققين القول بان التخصيص لايطلق الا على غير التراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى انتهى ويمكن ان يقول اصطلاح الاصوليين على اشتراط المقارنة فى التخصيص ولامشاحة فى الاصطلاح وما ورد من التخصص بتأخر لم يحملوه على التخصيص المصطلح وانما حملوه على النسخ ولهذا قال بعض الشراح المخصص اذا تراخى يصير ناسخا (**قوله** لاداخلا فى ماهيته) اى بان يكون جزأ منه بحيث لايوجد تخصيص الا مع المقارنة وحينئذ يجوز التخصيص فى المرة الثانية بالمتأخر من خبر الواحد والقياس كما صرح به بعض المحققين من الشراح * فان قلت اذا جوزتم التخصيص بدليل متأخر فى المرة الثانية فلافرق حينئذ بينه وبين التخصيص فى كون كل منهما يكون بدليل متأخر * قلت ان النسخ رفع الحكم عن الكل والتخصيص عن البعض * فان قلت قد يكون النسخ رفعا عن البعض

المخصص الحس كونه واسطة فى تخصيص العقل ثم ان فى التمثيل بالآية المذكورة ردا على من زعم ان التخصيص لايجرى فى الخبر كالنسخ (قوله وبقوله مقارن عن الناسخ) فانه لايكون الا متراخيا على ماصرحوا به ثم ان النسخ له نوعان مايكون باخراج البعض ومايكون باخراج الكل والذى يخرج بقوله مقارن هو الاول دون الثانى لانه قد خرج بقوله القصر عليه اذ الضمير راجع الى بعض مايتناوله (قوله فالاولى ان يجعل المقارنة) شرطا له اول مرة وقد صرح بذلك ابن الهمام فى كتاب ادب القاضى فى شرح الهداية كيف لاوتخصيص عام الكتاب بعد ان يخصص بقطعى بخبر الواحد والقياس والاجماع جائز بالاجماع وليس بشئ منها مقارنا له وللظاهر ان مراد صاحب هذا التعريف ايضا هو تعريف التخصيص فى المرة الاولى فلايحتاج الى ما ذكره الشارح حينئذ من الجواب المردود (قوله لاداخلا فى ماهيته) يعنى حتى يذكر فى تعريفه وهذا ايضا على ان يكون المعرف هو التخصيص مطلقا واما اذا كان التخصيص فى المرة الثانية كما هو الظاهر فلاشئ فيه

(قوله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من المقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصص الخ) فيه بحث اما اولا فلانه اذا لم يعلم تاريخهما يجعل العام اخرا للاحتياط كما ذكره صاحب الكشف او يحمل على المقارنة فيخص به عند الشافعي رحمه الله ويثبت حكم التعارض ﴿ ٢٩٨ ﴾ عندنا فى قدر ما تناولاه

ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصص لا ان يصدرا معا من النبي عليه السلام فحينئذ يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر فى المرة الثانية كما لم يعرف فى المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما (معلوم او مجهول) كالربا اخص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام فقيل ورود

* قلت رفع الحكم فى النسخ يثبت مقتصرا عند وجود الناسخ فى الزمن الثانى بخلاف التخصيص فانه لبيان ان الحكم مسلوب عن البعض المخصوص من الاول الامر قبل التخصيص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم العام ابتداء (**قوله** ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصوص لا ان يصدرا معا من النبي صلى الله عليه وسلم) يؤيده ماقاله بعض المحققين ان العام والخاص ان دل احدهما على ثبوت حكم والآخر على نفيه فاما ان تعلم تأخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم يحمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما فى الواقع ناسخا لتأخره والآخر منسوخا لتقدمه (**قوله** فحينئذ يمكن ان لا يعرف تأخر دليل الخ) ظاهر كلام الشارح انه يجعل المقارنة داخلة فى ماهية التخصيص وهذا يقتضى انه اذا علم تأخر الدليل الثانى لا يكون مخصصا بل ناسخا وفيه نظر وجهه فان العام اذا خص اولا بدليل مقارن ثم خص ثانيا بمتأخر كخبر الواحد او القياس فانه يسمى مخصوصا عند اهل الاصول فالاولى جعلها شرطا له اول مرة كما قاله بعض الشراح لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون الآخر لانا نقول ذلك شرط عمل التخصيص فان عمله باعتبار المخصوص منه فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لا لذاتها (**قوله** والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة) كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا تقبل التعليل (**قوله** اذا كان المخرج معلوما) قيد به لانه ان كان مجهولا يورث جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الا ان يبين المراد

كما ذكره صاحب التوضيح وبالجملة الحمل على التخصيص عند الجهل بالتاريخ كما هو مفهوم كلامه ليس مذهبنا ولم يقل به احد ومن قال ان قول صاحب التوضيح فان لم يعلم حمل على المقارنة يؤيد كلام الشارح رحمه الله فقد خبط خبط عشواء واما ثانيا فلان مقتضى كلامه هو ان يكون الجهل بتأخر دليل مخصص معتبرا فى التخصيص داخلا فى ماهيته حتى يكون العلم بالتأخر منافيا له ولا يذهب عليك انه خلاف الاجماع بل التخصيص لا يتصور الا فى صورة العلم بالتأخر على ما صرحوا به واما ثالثا فلان العام المخصوص يجوز تخصيصه بالقياس لا محالة وكون القياس معلوم التأخر من عام الكتاب والسنة معلوم لكل احد فيلزم خروج ذلك التخصيص عن تعريف التخصيص فلا يحصل المقصود (قوله من النبي عليه الصلاة والسلام) لو قال من الشارع لكان اولى (قوله)

(قوله والعام اذا قصر الخ) لو اخر هذا القول عن قول المصنف معلوم او مجهول وذكره قبيل قوله واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة الخ لكان كلامه اكثر انتظاما (قوله يكون حجة بلا شبهة اتفاقا) اذا كان المخرج معلوما كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير

البيان يكون نظيرا للخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام الربا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظيرا للخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه (لا يبقى قطعيا) حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لاتقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك فاجره (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) اى بالعام بعد ماخص كما روى ان فاطمة احتجت على ابى بكر فى ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم * مع ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها

(قوله البيان يكون نظيرا للخصوص المجهول الخ) حاصله انه يصح ان يمثل بآية الربا للقسمين بالاعتبارين ومثل ايضا بالخصوص المعلوم بالمستئمن فانه خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره (قوله واذا قصر بمستقل) يعنى غير العقل والحس فان التخصيص بهما لا ينافى القطعية واطلاق التخصيص عليهما مجاز على هذا الاصطلاح فتبين بهذا ان مراد الشارح التخصيص بالكلام المستقل وان اطلق ذلك (قوله حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد) يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز ان يخص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح ان يكون معارضا لخبر الواحد ويصلح معارضا لخبر الاثنين للعام المخصوص حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع الشك فى اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك فى اصله وانما الاحتمال فى طريقه وسنده باعتبار توهم غلط الراوى اوميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع (قوله كما خص الشيوخ والعجائز الخ) وكما فى نص الربا لما لحقه البيان فى الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس اوالطعم والجنس بالقياس وكما فى اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدون والزمنى بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحرب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس (قوله مع ان القاتل والكافر خصا منه) لك

المستقل لا يحتمل التعليل واما اذا كان المخرج مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا فلم يصح حجة الى ان يبين المراد لان ذلك يورث الجهالة فى الباقى (قوله وصحة تعليلها) فيه تأمل ثم انه مجرور عطفا على البيان (قوله حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد) وكذا بالقياس (قوله كما خص الشيوخ والعجائز) لا يقال صيغة المشركين لا يتناول العجائز فلا يكون من باب التخصيص لانا نقول الجمع المذكور بعلامة الذكور يتناول الذكور والاناث عندنا عند الاختلاط كما يجئ فى الكتاب ان شاء الله تعالى

من الصحابة وعدل ابو بكر رضى الله عنه فى حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانها يحتج بها مع ان سرقة مادون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع (عملا بشبه الاستثناء والنسخ) يعنى ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته باعتبار الحكم توجب الجهالة فى الباقى كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان

ان تقول انما خصا منه لقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر رواه الستة من حديث اسامة وبقوله عليه السلام ليس للقاتل من الميراث شئ رواه عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا اللهم الا ان يدعى الشهرة فيهما مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر من الميراث خص بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على انه يمكن ان النبى صلى الله عليه وسلم خص آية الميراث وقت النزول باذن من ربه لا برأيه (**قوله** نحن معاشر الانبياء لا نورث الخ) رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف وابن ابى وقاص والزبير والعباس والازواج الطاهرات التسع رضى الله تعالى عنهم (**قوله** مع ان سرقة مادون النصاب والسرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع) فيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصا لاشتراط المقارنة والاجماع ليس بمقارن للنص ضرورة واجيب بان المخصص فى الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا فى نفس الامر ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا كخبر الواحد والقياس فكيف يصلح مخصصا (**قوله** يعنى ان دليل الخصوص الخ) حاصله ان دليل الخصوص مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية دفعا للترجيح من غير مرجح فيعتبر دليل الخصوص فى المعلوم بالاستثناء والناسخ المعلومين وفى المجهول بالناسخ والاستثناء المجهولين وفى كل من الاعتبارين شك فى سقوطه فى حجية العام فلا نبطل حجية الثابتة بيقين بل يتمكن فيه نوع شبهة فيوجب العمل لا العلم لكونه ثابتا من وجه دون وجه (**قوله** لان كلا منهما) اى المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم يعنى ان المخصوص لم يدخل تحت العام ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا للتخصيص لا بطريق رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا والاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا لا ان المستثنى دخل فى الصدر ثم خرج بل كأنه لم يتكلم به (**قوله** كالمستثنى المجهول) فان جهالته توجب جهالة المستثنى منه وذلك يوجب سقوط العمل بالمستثنى منه الى (ظهور)

ماذكرته عام مخصوص لا يصلح للاحتجاج (قوله ما تركناه صدقة) استيناف جوابا عما قيل لم لم يورث الانبياء كذا فى شرح المشارق للشارح رحمه الله (قوله مخصوص بالاجماع) قيل فيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصا لاشتراط المقارنة فى التخصيص والاجماع ليس بمقارن للنص واجيب عنه بان المخصص فى الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا فى نفس الامر ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا او القياس فكيف يصلح مخصصا انتهى وفيه بحث لان الجزئى المذكور غير قادح فيما نحن فيه لجواز ان يكون سند الاجماع فيه قطعيا ولا يبعد ان يقال ان قوله مخصوص بالاجماع ليس المراد به ان دليل التخصيص هو الاجماع بل معناه انه مخصوص بالاتفاق فيرتفع النظر عن اصله (قوله فجهالته توجب الجهالة) فى الباقى كالمستثنى المجهول) يعنى ان اعتبار جانب حكمه وهو انه بمنزلة الاستثناء

(قوله عملا بشبه الاستثناء والنسخ) تعليل لعدم بقائه قطعيا وعدم سقوط الاحتجاج به جميعا لا للثانى فقط كما يتوهم

وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين * وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر مايتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقى وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلى اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت فى الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا * فان قيل ينبغى ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقى تحته اذا

ظهور البيان فكذا المخصوص المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجيته لامتناع اثبات الحكم بالمجهول (قوله يبقى) اى العام كما كان قطعيا قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه ولا يؤثر فى الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فكذا المخصوص المجهول يسقط كأنه لم يرد ولا يؤثر فى العام (قوله وقلنا يبقى حجة) عملا بشبه الناسخ ولا يكون قطعيا عملا بشبه الاستثناء (قوله يحتمل التعليل لانه نص مستقل) هذا باعتبار شبه الناسخ * فان قلت الناسخ من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف تثبت المشابهة بهذا الاعتبار * قلت المشابهة من حيث الصيغة فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله من حيث الحكم هذا (قوله وذلك القدر مجهول الخ) اذ لا يعلم القدر الذى يصير مخصوصا من الباقى لجهالة ما دخل تحت العلة لان اى فرد يفرض من العام يحتمل ان يكون داخلا تحت العلة المستنبطة من الدليل المخصص وخارجا من العام بالقياس على المخرج فيصير الباقى تحت العام مجهولا فيكون مجملا فيتوقف على البيان كذا قالوا (قوله اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم الصدر ٢) لانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى المستثنى منه فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدما والعدم لا يقبل التعدية فيكون ماوراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم الحجية والحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت الحجية غير قطعى كالآية المؤولة وخبر الواحد (قوله فان قيل ينبغى الخ) هذا السؤال لا حاجة اليه لتقدم ما يغنى

يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص ولو تعرض الشارح رحمه الله لذلك لكان احسن لتتضح المقابلة مع قوله وباعتبار الصيغة (قوله يبقى كما كان) اى يبقى حكم العام فى جميع مايتناوله ويسقط دليل الخصوص (قوله فعملنا بالشبهين وقلنا الخ) فكونه حجة باعتبار شبه دليل الخصوص بالناسخ وكونه ليس بقطعى باعتبار شبهه بالاستثناء (قوله لانه نص مستقل) والاصل فى النصوص المستقلة هو التعليل كما فى التلويح (قوله لا انه دخل ثم خرج) فيه ان عامة المحققين ذكروا الاخراج فى تعريف الاستثناء ولو لم يكن فيه الدخول لما كان للاخراج معنى على ان الدخول ثم الخروج غير قادح فى المدعى حتى لا يكون بد من سلبه

---

(٢) حكم العام نسخه

كان المخصوص معلوما كما قلتم فى التخصيص بالعقل * قلت بينهما فرق لان موجب العقل لايختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذى جعل علة * فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لايقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله * قلنا المانع فى الاستثناء عدم استقلاله وفى الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفى دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل (فصار كما) اى صار دليل الخصوص على القول الاول الذى اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهى (اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما بعينه وسمى ثمنه) اى فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد فى الذى لاخيار له فيه لعدم

عنه (قوله لان موجب العقل لايختلف) لان العقل لايخطى وانما يوقعه فى الخطأ الوهم (قوله لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذى جعلناه علة) فان ذلك يختلف باختلاف المجتهدين (قوله فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء الخ) هذا سؤال ظاهر الورود قوى اورده كثير من الشراح واجاب عنه بعضهم بانه انما امتنع التعليل فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ وان استقل لكن التعليل فيه يفضى الى معارضة النص وهذان قد انعدما فى دليل الخصوص اما انه مستقل فظاهر واما ان التعليل فيه لايفضى الى المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لانه للاخراج بعد الادخال والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير فلايلزم من عدم تعليل كل منهما عدم تعليل المخصص اذ المقتضى موجود والمانع مرتفع واما الجواب الذى ذكره الشارح ففيه قلاقة من جهة التركيب والفهم وكان يكفى فى الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل فى الاستثناء عدم استقلاله وفى الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضا للنص ومبطلا له وفى دليل الخصوص لم يوجد شئ من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله اى صار دليل الخصوص الى قوله نظير هذه المسئلة مستدرك غير محتاج اليه بل ليس له معنى الا تكلف زائد والله اعلم (قوله اذ لو علل) اى الناسخ لصار القياس معارضا للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس المستنبط منه على سبيل المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص المعلوم مبين ان القدر المخصوص لم يتناوله العام ولم يرد منه لامعارض للنص واذا كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم ظهور الفساد لانه لم يلزم منه معارضة القياس للنص لانه اذا كان عمله بطريق البيان كان عمل القياس كذلك اذ عمل

(قوله وفى الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة) لان عمل الناسخ لايكون الا بطريق المعارضة (قوله اذ لو علل صار القياس معارضا للنص) وهو باطل والمراد بالنص العام وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ فاذا كان عمل الناسخ بطريق المعارضة يكون عمل القياس المستنبط منه كذلك (قوله اى صار دليل الخصوص الخ) زعم بعض الناظرين فى المقام انه ايضا من الجواب السابق فقال ماقال والظاهر ان قول المصنف رحمه الله فصار ساقط من نسخته (قوله اى فصل ثمنه) بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على انى بالخيار ثلاثة ايام فى هذا بعينه

جهالة المبيع والثمن * فان قلت كان ينبغى ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لاخيار فيه كما جعل ابوحنيفة فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد فى الحر شرطا فاسدا لقبوله فى العبد * قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفى مسئلتنا العبد الذى فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا فى المبيع فلايمنع صحة العقد * فان قلت لم لم يجعل ابوحنيفة كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لايصح كل المسمى مهرا لمن يصح * قلت لان العوض فى البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشترى حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لايوزع فيه لعدم تجزئة المحل وانما يقابل اهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احداهما

الفرع يكون على وفق عمل الاصل (**قوله** لانه جعل قبول العقد الخ) وذلك لانه لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل منهما قبوله فى الآخر حتى لايملك المشترى قبول احدهما دون الآخر وهذا شرط مفسد وتقرير الجواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل فى الحكم اما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا فى الايجاب لان الشرط هنا لم يؤثر فى منع السبب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف العبد مع الحر فانه ليس بمبيع اصلا (**قوله** فان قلت لم لم يجعل ابوحنيفة الخ) هذا السؤال وارد على المشبه به فى السؤال الاول لاعلى مسئلة الكتاب والانسب ذكر هذا السؤال والجواب عند قول المصنف فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل الخ كما لايخفى (**قوله** لان العوض فى المبيع ينقسم الخ) حاصله الفرق بين البيع والنكاح فان العوض فى البيع والمعوض متقابلان حتى ان كل جزء من هذا فى مقابلة جزء من ذلك فلا يخلو شئ مما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشئ من الثمن ومستحقا به فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لما كان العوض منقسما على المعوض بخلاف النكاح فانه لايوزع فيه لعدم قبول تجزية المحل وانما يقابل المهر بالمرأتين مثلا باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم توجد المزاحمة فلم ينقسم فصار كما اذا اوصى لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شئ فان هذا مسلم عند اتحاد المحل اما عند تعدد المحل القابل فلا شك فى قبول الانقسام كما فى تعدد المبيع بعد تمام الصفقة بالقبض اما قبل التمام فلا يجوز

(قوله فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة رحمه الله كل الثمن الخ) لو قال لم لم يجعل العقد صحيحا وكل الثمن مقابلا الخ كما فى شرح المغنى للقاآنى لكان اظهر ليظهر ان مورد السؤال مذكور فى السباق ثم ان ذكر هذا السؤال وجوابه ههنا كان بتقريب يسير والاوجه تأخيره الى صدد قول المصنف رحمه الله فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد

لم توجد المزاحمة فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذى فيه الخيار داخل فى الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون ردالبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص

الانقسام حتى لو اشترى عبدين بالف ولم يقبضهما لايجوز ان يرد احدهما ويقبل الآخر لعدم تمام الصفقة فقولهم العوض ينقسم على اجزاء المعوض انما هو عند تمام الصفقة او بعد تمامها ثم التنظير بالاجنبية ومن يصح نكاحها ليس بجيد اذليس فيه تعدد العقد معنى حتى يكون نظيرا بل عقد واحد اللهم الا ان يقال هذا تنظير لاصل المسئلة وهو ضم ماليس بمحل الى ماهو محل (**قوله** وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص الخ) ايضاح المقام ان الفرد المخصوص داخل فى العام صيغة لاحكما وكذا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم فنسبة الخيار من المبيع كنسبة دليل الخصوص من العام ونسبة محل الخيار من البيع كنسبة الفرد المخصوص من العام (**قوله** فمن حيث انه داخل الخ) اعلم ان شرط الخيار يدخل على الحكم دون السبب على خلاف الاصل لان البيع لا يحتمل التعليق والحظر لانه يفضى الى القمار فى الاثباتات والخيار سببه بخلاف القياس فلو دخل على السبب تعلق حكمه ايضا ضرورة واذا دخل على الحكم ترك سببه على حاله فقلنا بادنى الحظرين اعملا للقضية الكلية بقدر الامكان وهى ان الاثبات لا يحتمل التعليق بخلاف الاسقاط حتى لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث هذا فاعلم ان المسئلة المذكور فى المتن على اربعة صور * الاولى ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين مثل ان يبيع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشترى بالخيار فى سالم ثلاثة ايام * الثانية ان يكون محل الخيار معلوما والثمن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار فى سالم * الثالث عكس هذا وهى مالو باعهما بالفين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار فى احدهما * الرابعة ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعهما بالفين على انه بالخيار فى احدهما فلرعاية شبه الناسخ صح البيع فى الاولى ولرعاية شبه الاستثناء لم يصح فى البواقى ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن اوكليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان فى كل واحد من الصور عملا

(قوله لم توجد المزاحمة فلا ينقسم) وصار كما اذا اوصى لزيد ولعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد وكذا اذا اوصى لزيد وللجدار (قوله داخل فى الانعقاد لا الحكم) لما عرف فى موضعه ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت ولا يمنع السبب عن الانعقاد

(بالشبهين)

الذى له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين *قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لايصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لايصح لجهالة المبيع او الثمن ففى هذه الصور الثلاث عملنا بشبه الاستثناء ففى الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كأنه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصة من الثمن فيصير كأنه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفى الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كأنه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفى الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد فيصير كأنه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول

بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه الاستثناء يوجب ايضا صحتها لكونه استثناء معلوم واما فى الثانية فلان شبه الناسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثنا يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما فى الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لاتدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم (**قوله** فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء) مثال البيع بالحصة ابتداء ماذا قال بعت منك هذا العبد بحصة من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع ومثال البيع بالحصة بقاء ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم فانه يبقى العقد فى الباقى منها بحصته وتنفسخ فى الميت وهو غير مفسد لان الجهالة الطارئة غير مفسدة للعقد (**قوله** لانه ان عدم القيدان) يعنى معلومية محل

(قوله فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء) وكم من شئ يحمل فى البقاء ولا يحمل فى الابتداء كما فى الاجارة فانها لاتنعقد بدون رضى الموجر ابتداء وتنعقد بدونه بقاء كما اذا استأجر سفينة بمائة درهم فى عشرة ايام فلم يصل فيها الى المقصد وبقى فى البحر ينعقد الاجارة بدون رضى صاحب السفينة وصورة البيع بالحصة ماذا قال بعت منك هذا العبد بحصة من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع (قوله لوجود الشرط الفاسد) وايضا لجهالة المبيع او الثمن او كليهما فيما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا (قوله ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع الخ) وجه الاختصاص ان معلوميته محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء كذا فى التلويح

(قوله وان جهل احدهما) وكذا ان جهل كلاهما وانما اهمل فى ذكره ههنا وفى قوله الآتى لجهالة المبيع او الثمن لدلالة الكلام عليه بالاولوية (قوله وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها) اى فى الصور الثلاث

والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد * فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان ينبغى ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر * قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن (وقيل انه) اى العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) اى لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثانى وهو مذهب الكرخى وعيسى بن ابان رحمهما الله (كالاستثناء المجهول) يعنى تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء (لان كل واحد منهما) اى من الاستثناء والمخصص (لبيان انه لم يدخل) تحت الجملة قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقى وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا ايضا (فصار) اى دليل الخصوص على هذا

(قوله ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن) والجهالة الحادثة اى الطارية لا تفسد العقد

الخيار وثمنه (قوله والناسخ المجهول يسقط) قبضه لعلة قبضيته اذ لا معنى لقبضه (قوله فان قلت جهالة الثمن طارئة الخ) هذا السؤال وارد على ما اذا عين محل الخيار ولم يفصل الثمن وهى الصورة الثالثة وذكر القاضى في هذه الصورة انه يصح العقد في الذى لا خيار فيه حتى لو فسخ العقد في الذى فيه الخيار بقى في الآخر على الصحة لان العقد منعقد فيهما لانهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض دخل في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما فصح الايجاب في الآخر ووجبت حصة من الثمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في الآخر بحصته من الثمن ابتداء وذا لا يجوز (قوله وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله) * فان قلت الاستثناء غير مستقل وذلك مانع من التعليل لانه عدم كما مر فكيف يثبت في دليل الخصوص المعلوم شبه الاستثناء بطريق التعليل * قلت هو باعتبار استقلاله يحتمل التعليل لكن انما يثبت شبهه بالاستثناء المجهول باعتبار مآل التعليل فيرجع اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بالجهالة الناشئة من

(التعليل)

القول (كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد) فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غيرمال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة

التعليل ولكل وجهة * قوله كالبيع المضاف الى حر وعبد * وكذا الى حى وميت او خل وخمر اوميتة وذكية * فان قلت هذه المسئلة لا استثناء فيهما مع انه اوردها نظيرا لشبه الاستثناء * قلت لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الحر لم يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الاهذا بحصة من الثمن فانه يبطل البيع فكذا هذا (قوله فانه باطل) فيه تجوز فان البيع باطل فى الحر فاسد فى القن حتى ان الملك ثبت فيها بالقبض وهنا بحث لابد من التنبيه له وهو انه قال فى الهداية من جمع بين حر وعبد وشاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر فى المبسوط بلفظ الفساد فيهما والحق ان البيع فى الحر ونحوه فاسد فى القن ونحوه واليه اشار صاحب المغنى بقوله يفسد البيع فى القن واخيه تابعا لما اشار اليه شمس الائمة فى اصوله فعلى هذا يكون لفظ الفساد فى المبسوط فى حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان فى الهداية فى القن مستعارا عن الفساد فارتفع بذلك الخلاف كذا قيل وفيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد فى عبارة المبسوط يتناول معنى المبسوط الفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان فى عبارة الهداية والصواب ان يحمل كلتا العبارتين على عموم المجاز بان يراد منهما عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع فى عبارة الشارح (قوله لان الحر لم يدخل تحت الايجاب الخ) علل الفساد فى العبد واخواته بوجهين احدهما ان البيع فيه يكون بيعا بالحصة ابتداء وذا لايجوز وثانيهما ان ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد البيع بالشرط الفاسد المخالف لمقتضى العقد واورد ان قبول العقد فيما لايصلح شرطا ليس فيه منفعة فلايكون مفسدا واجيب بمنع اشتراط النفع فى افساد الشرط وليس بشئ ثم لو سلم ففيه نفع لان قبوله قبول بدله وهو مال متقوم والحر ليس بمال فيكون خاليا عن العوض فيكون ربا واورد ايضا ان جعل قبول العقد فى كل من الشيئين شرطا لقبوله فى الآخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما او فى احدهما فلا اشتراط وفى صورة الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب فى الحر واجيب بان كون الجمع بين الشيئين فى الايجاب مقتضى لجعل قبول العقد فى كل منهما شرطا لقبوله فى الآخر مما لاينبغى ان لايشك فيه الا انه قد يكون فاسدا وهو ما اذا لم يصح الايجاب فيهما وقد يكون صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما فى شراء

(قوله فانه باطل كذا وقعت العبارة فى اصول فخر الاسلام وقال صاحب الكشف هذا يوهم ان العقد لاينعقد فى الثمن اصلا حتى لايثبت الملك فيه بالقبض كما فى الحر والمذكور فى الاسرار ومبسوط الامام السرخسى ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه ينعقد فاسدا لان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد انتهى (قوله لان الحر لم يدخل تحت الايجاب) كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقى بعد الثنيا فكانت المسئلة نظير الاستثناء بهذا الاعتبار

الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا لابى حنيفة (وقيل انه) اى العام بعد الخصوص (يبقى كما كان) قبل الخصوص من كونه قطعيا اوظنيا على اختلاف المذهبين (اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما) اى من دليل الخصوص والناسخ (مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لايصلح ان يكون معارضا للمعلوم فبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له

القن او المكاتب او المدبر اوام الولد فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينعقد بيع المكاتب برضاه فى الاصح والمدبر بقضاء القاضى وام الولد عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله الا انهم باستحقاقهم انفسهم العقد فى المال رد البيع فيهم (**قوله** قيد بقوله بثمن واحد الخ) انما قال بوحدة الثمن ليكون التنظير متفقا عليه اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة لصح بيع العبد عندهما بما سمى بمقابلته خلافا لابى حنيفة هما يقولان ان الصفقة متعددة بتفصيل الثمن فلا يسرى الفساد من احدهما الى الآخر وهو يقول الصفقة متحدة فيهما لان تعددها بتكرار لفظ البيع مع تفصيل الثمن فاذا فسد العقد فى البعض فسد فى الباقى بالضرورة (**قوله** على اختلاف المذهبين) يعنى مذهبنا ومذهب الشافعى فمن يقول ان موجبه كان القطع يقول به بعد التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجبه كان الظن يقول به بعده كما هو مذهب الشافعى ﴿ **قوله** بخلاف الاستثناء ﴾ الى قول الشارح للتعليل يشير بذلك الى ان الرد على اعتبار الكرخى شبه الاستثناء فى دليل الخصوص دون شبه الناسخ وحاصله انه يقول ان شبه الناسخ اولى بالاعتبار من شبه الاستثناء لان كلا من الناسخ ودليل الخصوص مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل لان الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد وكان بمنزلة وصف قابل للتعليل فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فلا يجب العمل به الا بعد البيان بخلاف الناسخ فان جهالته لاتضر الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه فكذا دليل الخصوص يسقط اذا كان مجهولا ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشابهة اولى من مشابهة الاستثناء (**قوله** لان المجهول لايصلح ان يكون معارضا للمعلوم) فيسقط حتى كأنه لم يرد كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر فى الحكم السابق (**قوله** وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل) فيبقى العام فيما وراءه موجبا قطعا (**قوله** كما ان الناسخ ليس بمحتمل له) هذا بخلاف مامر فى مراعاة شبه الناسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول

(قوله قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن الخ) حاصله يرجع الى ان اعتبار ذلك القيد ليكون التنظير بالمسئلة المتفق عليها وذلك ليدل على ان ما اعتبره صاحب ذلك المذهب فى دليل الخصوص امر اعتبره جميع اصحابنا والا فقول الامام كاف فى مجرد التنظير (قوله من كونه قطعيا اوظنيا الخ) انما يحسن هذا التعميم لو ثبت ان فى القائلين بالقول المذكور من ذهب الى كلا المذهبين ولم نجد التصريح بذلك فيما عندنا من الكتب (قوله وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل الخ) فيبقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان

(فصار كما اذا باع عبدين) بثمن واحد (وهلك احدهما قبل التسليم) الى المشترى يبطل البيع فى الهالك لتعذر التسليم وصح فى الحى بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخى وان كان معلوما فكالاستثناء والاستثناء لايقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقى العام على ما كان عليه من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لايقبل

المختار من انه بالنظر الى الصيغة اعنى شبه الناسخ يحتمل التعليل لانه نص مستقل ويمكن ان يقال المشابهة ثمه من حيث الصيغة فقط وهو من هذه الحيثية يقبل التعليل وانما لم يقبله باعتبار حكمه وهو المراد هنا ولكل مقام ما يناسبه ﴿**قوله** فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم الى المشترى﴾ او استحق او ظهر انه مكاتب او مدبر فانه يصح البيع فى الباقى المدخول فى العقد ثم الخروج اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم اما فى العبدين اذا مات احدهما او استحق فظاهر واما فى المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما محل البيع لقيام المالية لجواز بيع المكاتب من غيره برضاه فى الاصح وبدليل نفاذ القضاء ببيع المدبر كما مر واما خروجهم بعد تناول الايجاب اياهم فالضرورة تعذر التسليم فى الميت ولصيانة حق المستحق فى الاستحقاق ولصيانة حق العتق فى المكاتب والمدبر وهذا الخروج لايفسد البيع لان الجهالة عارضة فى الانتهاء ومثلها غير مفسد فكان بيعا بالحصة بقاء لا ابتداء (**قوله** وهو مذهب عامة الاصوليين) تقدم ان القول الاول هو المختار عندنا (**قوله** وان كان معلوما فكالاستثناء الخ) هذا يخالف ما تقدم فى تعليل قول الكرخى من انه اذا كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله مع ان الاستثناء لايقبل التعليل فلم يراع شبه الاستثناء بالكلية بل من حيث الجهالة بالمآل والجهالة انما يكون بقبول التعليل وههنا المراد مشابهة الاستثناء المعلول وهو لايقبل التعليل واما مشابهة الاستثناء المجهول فكما قال الكرخى فههنا شبهان فلابد من مراعاتهما وفى قول الكرخى شبه واحد ولكل مقام ما يناسبه (**قوله** وعن الرابع الخ) هذا جواب عن الشق الثانى من القول الرابع اما الشق الاول عندنا فقد علم الجواب عنه من الجواب عما قاله الكرخى من انه لانسلم جهالة الباقى مطلقا فانه مخصص المجهول وان اوجب جهالة الباقى بشبه الاستثناء لايوجبها بشبه

(قوله لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه) الظاهر انه من قلم الناسخ والصواب المطابق للمعتبرات الفاسخ بالفاء ويؤيد ذلك قوله وكان كالنسخ (قوله فكما قاله الكرخى) اى يسقط الاحتجاج بالعام المخصوص (قوله فبقى العام) على ما كان عليه من القطع) الاقتصار فى تقرير المذهب المذكور على ذكر القطع قصور لايخفى على ما افصح عنه صاحب الكشف حيث قال ثم من قال منهم ان موجبه قطعى قبل التخصيص يبقى عنده قطعيا حتى لايجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ومن قال ان موجبه ظنى يبقى عنده ظنيا

التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص ﴿ والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى ﴾ اى يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا ﴿ او بالمعنى لا غير ﴾ اى يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع ﴿ كرجال ﴾ مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله الا ان العموم فى القلة من الثلاثة الى العشرة وفى الكثرة منها الى الكل * فان قلت العام عندك قطعى الدلالة فيما

الناسخ بل يسقط عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمخصص المعلوم وان جاز تعليله لاستقلاله لكن التعليل يورث فى العام شبهة يزيل عنه القطع دون صحة الاحتجاج به لما علم من الاجماع على صحة الاحتجاج بالعام المخصوص فبالرد على قول الكرخى رد على الشق الاول من القول الرابع * **قوله** والعموم اما ان يكون الخ * اختلف الاصوليون فى الفاظ العموم فقال الجمهور هى حقيقة فيه والمشهور انها خمسة انواع الاول اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والثانى الجمع المنكر والمعرف والمضاف والثالث الجنس المعرف المفرد كالسارق والمسافر والرابع النكرة فى سياق النفى والخامس الفاظ التأكيد مثل كل واخواته وقال ارباب الخصوص هى حقيقة فى الخصوص مجاز فى غيره وقال الاشعرى وهى مشتركة بين العموم والخصوص وقال آخرون بالوقف وعدم الحكم عليها بحقيقة ولا مجاز واختلفوا فى تفسير الوقف فقيل معناه لا ندرى أهى موضوعة للخصوص أو للعموم أو مشتركة بينهما وقيل معناه أنا نعلم انها للعموم ولكن لا نعلم انها حقيقة فيه او مجاز فالجهل فى تعيين احدهما لا فى وجوده * **قوله** او بالمعنى لا غير * ان يكون اللفظ مفردا مستوعبا الكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى * **قوله** كرجال الخ * مثال العام صيغة ومعنى اما ان يكون له فرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واختلفوا فى الجمع المنكر كرجال ونساء فذهب القاضى ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وبعض العراقيين من اصحابنا وآخرون الى انه عام يحمل على جميع الافراد عند عدم المانع وعلى الثلاثة عند وجوده وهو مذهب الجبائى واختاره المصنف وهو المختار وذهب جمهور الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لا شك فى عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف فى العموم بوصف الاستغراق واختلفوا ايضا فى جمع القلة وهو يتناول العشرة فما دونها الى الثلاثة والعامة على انه ليس بعام اذا كان منكرا لكونه ظاهرا فى العشرة ومختار فخر الاسلام العموم مطلقا ﴿ **قوله** سواء كان جمع قلة ﴾ اوزان جمع القلة افعل وافعال وافعلة وفعلة وجمعا

(قوله هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله) قال فى الكشف وعامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا فى العشرة فما دونها وانما اختلفوا فى جمع الكثرة اذا كان منكرا انتهى ثم انه لما كان المعتبر فى العام عند فخر الاسلام ومن تبعه كالمصنف رحمه الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق اولا يكون الجمع المنكر عاما عندهم سواء كان مستغرقا اولا واما عند من يشترط فيه الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعام عند من يقول باستغراقه كذا فى التوضيح (قوله الا ان العموم فى القلة) من الثلاثة الى العشرة) ولا يقدح ذلك فى العموم لما نبهناك عليه من ان الاستغراق ليس بشرط فيه عندهما (قوله وفى الكثرة منها الى الكل) يحتمل ان يكون الضمير للثلاثة وان يكون للعشرة والاول هو المتبادر من عبارته والموافق لما هو المفهوم من كتب الاصول فى هذا المقام وان كان الثانى هو المطابق لما صرح به كثير من الثقاة (الصحيح)

على ما افصح عنه صاحب التلويح حيث قال واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فمادونهما وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقاة (قوله لانه ليس بشامل للجميع) وفيه تأمل (قوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع) وعلى الثلاثة عند وجوده للتيقن كما اذا قال لفلان على دراهم لان العموم غير ممكن فثبت اخص الخصوص (قوله سلمنا

يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك * قلت لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعى الدلالة انما يكون فى العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا قال الزمخشرى فى بحث مجئ الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء فى الجمع المنكر

الصحيح المذكر والمؤنث كما ذكره ابن الحاجب (**قوله** وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء) والجمع المنكر لا يحتمل ذلك لانه ليس شاملا للجمع قطعا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (**قوله** بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع) تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجود التيقن (**قوله** سلمنا ذلك الخ) * ان قلت هذا الجواب الثانى وهو التسليم انما نفى القطعية والسائل ادعى انه لا يفيد الظن فضلا عن القطعية فكان التعرض له فى هذا التسليم ويمكن ان يقال هو فى الثلاثة قطعى وفيما عداه ظنى فلا نسلم عدم احتماله ظنا ولما نفى القطعية استلزم احتمال الظن فتأمله (**قوله** كموجب العام الثابت بطريق الآحاد) هذا تشبيه لا فى لا للمنفى (**قوله** وقد صرح الامام فخر الاسلام) هذا جواب عن الاعتراض الثانى وهو قوله وايضا الخ وحاصل الجواب انا لا نسلم انتفاء احتمال التخصيص على مذهب القائلين بعمومه (**قوله** وكذا قال الزمخشرى فى بحث مجئ الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء فى الجمع المنكر) الاولى ان يقول من الجمع المنكر وحاصله انا استدللنا على كونه عاما بجواز الاستثناء منه لان الاستثناء معيار

ذلك) وفيه بحث لان تسليمه يؤدى الى الاجمال وقد ذكر فى تحرير الاصول لابن الهمام ان من قال بعموم الجمع المنكر ينفى الاجمال انتهى بل لا يتصور القول بالعموم مع الاجمال وايضا حكم الاجمال التوقف فلا يكون الجمع المنكر حينئذ دليلا يصلح للعمل به لا قطعيا ولا ظنيا مع ان المفهوم من كلامه هو كونه حينئذ دليلا ظنيا (قوله لكن القول بكونه قطعى الدلالة انما يكون فى العام المتفق الخ) فيه كلام لان ظاهر الحال ان من يقول بكونه عاما يقول بكونه قطعى الدلالة ايضا ولا يبالى بخلاف المخالف كما هو حال سائر المسائل الخلافية والامور المتفرعة عليها

وقد يقال انه غير مسلم اذ القائلون بعمومه وقطعية العام لم يفرقوا بين عام وعام (قوله كموجب العام الثابت بطريق الآحاد) فانه غير قطعى من جهة الثبوت وان كان قطعيا من جهة الدلالة كما مر فى اول الكتاب (قوله وكذا قال الزمخشرى فى بحث مجئ الا بمعنى الصفة) لم نجد ذلك فى المفصل وقد نقله القاآنى عن التخمير وهو اسم شرح المفصل لصدر الافاضل ثم ان ابن هشام ذكر فى المغنى خلاف ذلك حيث قال كون الا فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا للاستثناء غير صحيح من جهة اللفظ ايضا لان آلهة جمع منكر فى الاثبات فلا عموم له فلا يصح الاستثناء منه لو قلت قام رجال الا زيدا لم يصح

(قوله وهذا عام مختلف فيه) اى فى عمومه الا ترى ان صاحب التوضيح جزم بان الجمع المنكر ونحوه واسطة بين العام والخاص

(قوله قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ) قيل يرد عليه إن المعلوم وجود التثنية والجمع فى القوم واما ان ذلك على القياس فلا يعلم الا بعد العلم بانه مفرد اللفظ فالاستدلال عليه لا يخلو عن مصادرة ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد بذلك ان يجعل كون التثنية والجمع على القياس جزأ من الدليل وداخلا فى الاستدلال حتى يرد ماذكر بل المراد انه لما كان جمع الجمع وتثنيته شاذا على ماصرح به ائمة اللغة لانحمل المشتبه مما يقبل التثنية والجمع عليه مهما امكن فيدل وجود الجمع والتثنية فى القوم على كونه مفردا بالطريق المذكور فليتامل (قوله فكيف صح استثناء الواحد) اذ من شرط الاستثناء دخول المستثنى فى المستثنى منه لولاه (قوله اذا قلت فى الشرط من زارنى الخ) لكنها فى الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد وفى الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارنى فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من فى هذه الدار درهما استحق الكل درهما كذا فى الكشف ووجهه ايضا مذكور فيه وقول الشارح رحمه الله فى الخبر يستحق كل من زاره العطية يوهم خلاف الواقع كما علمت من قبل (قوله ولا يصح العشرة زوج الا واحدا) لقائل ان يقول هذا مسلم واما عدم صحته يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا فغير مسلم وان تساويا فى عدم ثبوت الحكم لكل فرد لانه اذا لم يثبت لكل فرد فتارة يجوز ثبوته للباقى بعد المستثناء كما فى الثانى وتارة لا يجوز ذلك كما فى الاول لعدم كون التسمية زوجا وكأن الشارح فرض عدم ثبوته للباقى فى الثانى فجزم بعدم صحته والا فهو يحتمل الامرين (واقوام)

(وقوم) مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام * فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع ايضا فيقال رماحان ورماحات * قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذى دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيأ * فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم فى قولك جاءنى القوم الا زيدا * قلت من حيث ان مجئ المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما فى قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع (ومن وما يحتملان العموم) اذا قلت فى الشرط من زارنى فله

العموم ولك ان تقول جواز الاستثناء متوقف على العموم فاثبات العموم به دور والجواب ان عموم الجمع المنكر انما يثبت بالدليل وهو انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض ولا قائل به * فان قلت قولهم الاستثناء معيار العموم مشكل لانا لم نقل بان المستثنى داخل فى المستثنى منه ثم خرج كما يقوله المخالفون وهو منع من الدخول فى الحكم فكيف يفيده وايضا ينتقض بالعدد كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة لان اجزاءها محصورة * قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح لهما ان لو سكت وهذا آية للعموم فاذا تكلم بالاداة علم ان المستثنى لم يدخل فى الحكم اذ اللفظ صالح لادخاله لصدقه عليه ولذا قيل الاصل فى الاستثناء الاتصال ومرادهم بمعيار العموم جواز استثناء بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى من العدد ليس بعض افراده بل بعض اجزاءه لان العدد مركب من الاجزاء لا من الافراد كما تقدم * **قوله** وقوم مثال للعام بمعناه الخ) قوم اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق الغلبة اذ هو فى الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء كذا فى الفائق وينبغى ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجموع فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه نحو رهطين وارهط وقومين

درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت فى الاستفهام من فى هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت فى الخبر اعطى من زارنى درهما يستحق كل من زاره العطية (والخصوص) فى بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمنى وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح * ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما فى قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على مانقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت فى الجميع اما فى الخبر فظاهر

واقوام والقوم دخل والرهط خرج الا انه متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد فلو قال القوم الذى يدخل هذا الحصن فله من النفل كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق (**قوله** فكل من زاره يستحق العطاء) ولو زاره واحد استحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق كل واحد منهم الدرهم مجتمعين كانوا حالة المجيء او متفرقين * **قوله** والخصوص فى بعض مواضع الخبر) حاصله ان من ومايستعملان فى الشرط والاستفهام والخبر وهما عامتان فى الاولين لامحالة واما فى الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان خاصين وهذا معنى قول المصنف يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم فان الخصوص لما كان فى بعض مواضع الخبر والعموم فى الاستفهام والشرط جعل العموم اصلا لكونهما فى الاخرين يعمان عموم الانفراد وفى الخبر عموم الاشتمال حتى لو قال من يأتى فله درهم يستحق كل واحد يأتيه الدرهم ولو قال اعطى من فى الدار درهما يستحق جميع من فيها درهما لا كل واحد هكذا ذكره بعض الشارحين وهو مخالف لما قاله الشارح من قوله فاذا قلت فى الخبر اعطى من زارنى درهما يستحق كل من زاره العطية وظاهره انه عموم الانفراد لا الاشتمال (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) الجواب ان ذلك انما هو للتقييد باولا والكلام عند الاطلاق على ان اللفظ اذا سقط عمومه فى بعض المواضع لقرينة توجه لا يصير محتمل العموم فى نفسه بل هو على ماكان عليه من اختصاصه واذا يقال سقط عمومه لكذا فان السقوط يستدعى الوجود ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال الخصوص (**قوله** من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا) فلو دخله عشرة معا يبطل النفل لخصوص من فيه بالفرد السابق دون الجماعة (**قوله** فالاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت فى الجميع) يعنى فى الخبر والشرط والاستفهام وقد علمت انه لا حاجة الى ذكر الاولى لما ذكرنا (**قوله** اما فى الخبر فظاهر) اما احتمال الخصوص فى الخبر فمثاله ظاهر كما ذكره بعض الشراح بقوله زرت من اكرمنى ويريد

(قوله كذا فسره بعض الشراح) منهم صاحب الكشف (قوله ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما فى قوله من دخل هذا الحصن اولا الخ) لا يذهب عليك ان التقييد بقوله اولا غير قادح فى العموم غايته ان يكون على سبيل البدل دون الشمول على ما افصح عنه العلامة التفتازانى فى التلويح حيث قال فى اول فصل الفاظ العموم وهذا اى العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل ثم قال والثالث يعنى الذى يتناول الافراد على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم

(قوله واما فى الاستفهام) فلان المستفهم بقوله فى الدار بريد واحدا لو قال قد يريد واحدا لكان اظهر (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه) الذى يدل عليه ظاهر العبارة هو كون ذلك دليلا لاستعماله فى ذوات من يعقل لكن السؤال الآتى بعده يأبى عن حمل الكلام عليه لا يقال هلا يكون دليلا لقوله يعنى الكثير الشايع فى استعمالاتهما العموم غايته ان يكون فيه ترك الاولى وهو ذكر ذلك عقيبه لانا نقول فيه ايضا شئ لان ذكر المثال الواحد غير كاف فى اثبات كثرة الاستعمال والشيوع والصواب ما فعله صاحب الافاضة حيث قال عند شرح قول المصنف رحمه الله واصلهما العموم امامن فقد قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقال عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه وقال من دخل دار ابى سفيان فهو آمن ثم ذكر السؤال المذكور واجاب عنه بالجواب المزبور (قوله فما المعنى الموضوع لهما) كذا فى جميع النسخ والظاهر فما المعنى الموضوع له لهما وكان لفظة له ساقطة من قلم الناسخ الاول او هو مبنى على التسامح حيث اطلق الموضوع على المعنى (قوله وهذا المعنى المبهم الخ) اشارة الى دفع سؤال مقدر وهو انه يلزم من ذلك كون اقسام النظم بحسب الوضع زائدة على الاربعة ووجه الدفع منع ذلك بان يقال الانقسام الى (الوضع) الاربعة انما هو باعتبار الخارج وهذا المبهم لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن خاص او عام فيدخل تارة فى هذا وتارة فى ذاك

وامافى الشرط فلما نقلناه من المسئلة واما فى الاستفهام فلان المستفهم بقوله من فى الدار بريد واحدا (والاصل فيهما العموم) يعنى الكثير الشائع فى استعمالاتهما العموم (ومن فى ذوات من يعقل) يعنى وضع من لان يستعمل فى ذوات من يعقل لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه * فان قلت يحتمل ان يكون عاما لعموم صفته وهو القتل * قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم (كما) اى كما وضع ما لان يستعمل (فى ذوات مالا يعقل) حتى لو قيل مافى الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة * فان قلت اذا كانا من محتملات من وما فما المعنى الموضوع لهما * قلت وضعتا مبهمة فى ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى المبهم لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن خاص او عام (فاذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا عتقوا جميعا) هذا تفريع

واحدا فان المخبر اذا قصد باخباره شيئا بعينه كانا خاصين ولو لم يقصد به شيئا لا بعينه كانا عامين فالتخصيص والتعميم فيهما بحسب ارادة المتكلم (**قوله** واما فى الشرط فلما نقلناه من المسئلة) يعنى فى احتمال الخصوص وانت قد عرفت ان الخصوص فى المستفيد انما استفيد من قيد الاولية لا من لفظ من الشرطية فانها عند الاطلاق انما هى للعموم والكلام عند الاطلاق كما ذكرنا (**قوله** يعنى الكثير الشائع الخ) الاصل يطلق ويراد به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق ويراد به الراجح والسابق فى الاعتبار كما يقال الاصل فى الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به الكثير الشائع وهذا هو المراد هنا لانه لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انهما وضعا للعموم حقيقة لحصل التنافى بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق الوضع والحقيقة وقد يكون الشئ اكثر وجودا مع انه احد محتمليه (**قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه) رواه احمد والبخارى ومسلم * (**قوله** كما وضع ما لان يستعمل فى ذوات مالا يعقل) هذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لما لا يعقل ولصفات من يعقل كقوله تعالى لله ما فى السموات وما فى الارض والاكثرون انها تعم العقلاء وغيرهم وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر مجازا وحينئذ فقول الشارح ولا يصلح ان يقال رجل او امرأة فيه شئ اذ يصح على قول الاكثر حقيقة وعلى قول الكل مجازا كما لا يخفى (**قوله** وضعتا مبهمة الخ) المتبادر منه ان العموم فيهما ليس بطريق

(قوله بل يعتقهم الاواحدا) هواخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والافالخيار الى المولى (قوله باضافة المشية الى عام) وهو ضمير من (قوله اضيفت الى خاص) وهو المخاطب المعين (قوله كذا قاله الشراح)

على كون من عامة * فان قلت كلمة من عامة وكلمة من فى قوله من عبيدى قرينة الخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغى ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة فى قوله لآخر من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه وقال لايكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا * قلت كلمة من فى قوله من شاء من عبيدى للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدى لان المشية اضيفت الى خاص فلا تدل على تأكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن يشأالله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص

الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشراح من ان موضوعه للعموم وانه حقيقة فيه وهذا موافق لما يفهم من كلام الشارح فيما تقدم من قوله انه ضرب من الاجتهاد الى آخره فان ظاهره ان عموم من وضعى لا اجتهادى لأنهما متقابلان فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر بالضرورة فتأمله (**قوله** كما عمل بهما ابوحنيفة رحمه الله فى قوله) اى فى قول القائل من شئت من عبيدى عتقه فاعتقده فانه لايكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا عملا بالعموم والتبعيض المتيقن به وعندهما له ان يعتقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان * فان قلت اى واحد لا يعتق على قول ابى حنيفة * قلت الاخير فيما اذا اعتقهم على التعاقب والا فواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى (**قوله** باضافة المشية الى العام) وهو الضمير فى شاء العائد الى من العامة فانقطع التبعيض وجعلت من للبيان بقرينة الصفة العامة فان الداخل تحت الشرط نكرة فانه لايعلم من هو فقد وصف من بصفة عامة وهى المشية فان فى الصلة معنى الصفة لان الصلة مع الموصول فى حكم الصفة مع الموصوف ولامنافاة بين كون من موصولة وبين كونها للشرط لانها موصولة وقعت مبتدأ ولما كانت صلتها فعلا تضمنت معنى الشرط ولذا دخلت الفاء فى خبرها فأفادت معنى الشرط مع كونها موصولة حقيقة (**قوله** لان المشية اضيفت الى خاص) وهو ضمير المخاطب (**قوله** فوجب العمل بهما) اى بكلمة من ومن يعنى بعموم من وخصوص من لئلا يبطل معنى الخصوص بالكلية لو اعتق الكل (**قوله** كذا قاله الشراح) يعنى فى وجه الفرق بين هذين الفرعين والمراد به بعضهم وهو سراج الدين الهندى شارح المغنى (**قوله** لكنه ليس بصحيح الخ) فيه شئ لان كلامنا فيما اذا كان فى الكلام ما يحتمل الخصوص كمن فيقتصر باضافة المشية الى خاص اما اذا لم يكن ثمة شئ يحتمله فليس

منهم صاحب الكشف (قوله لكنه ليس بصحيح الخ) ولايذهب عليك ان مدعاهم ليس ان العموم لايجتمع مع الاضافة الى خاص حتى يرد عليهم ذلك بل هو ان العموم يتأكد باضافة المشية الى عام بخلاف اضافتها الى خاص وهذا ظاهر

(قوله لان قوله تعالى من يشأ الله الخ) السر فى ذلك ان اسناد المشية الى الفاعل الخاص انما اقتضى خصوص الفاعل وهو لاينافى عموم شئ آخر فيجوز عموم من فى الآية المذكورة ولكن فى هذا الرد للفرق المذكور نظر لان الفارق قائل لما ذكره الراد فى الآية المذكورة من ثبوت العموم مع اسناد المشية الى خاص هو الله تعالى فهو قائل بمثله فى من شئت المماثلة لها المساوى لمن شاء من جهة ثبوت العموم فيهما الا انه يفرق بين من شئت ومن شاء بتأكد العموم

فى الثانى دون الاول بسبب اسناد المشية الى عام فى الثانى دونه حتى كانت فى من شئت من عبيدى قرينة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف من شاء من عبيدى والاصل فى ذلك ماذكره صاحب التلويح من ان استعمال

(قوله فالتبعيض متيقن على التقديرين) ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتمله فيحمل على التبعيض اخذا بالمتيقن للمشكول (قوله والظاهر انه تعلق المشية بالكل) فلابد من اخراج البعض فى المسئلة المذكورة ليتحقق التبعيض ثم ان ذلك ظاهر فيما اذا قال شئت عتق جميعهم واما لو اعتقهم واحدا واحدا بانشاآة متعددات بان قال مثلا لاحدهم شئت عتق هذا ثم قال لآخر منهم شئت عتق هذا ثم وثم فالامر مشكل فان ظاهر الحال يدل حينئذ على تعلق المشية بكل على الانفراد الاان يلتزم عدم كون جواب المسئلة حينئذ ماذكر وهو محل الكلام (قوله ولقائل ان يقول البعضية الخ) كذا فى التلويح وقد اجاب عنه الشريف قدس سره فى حواشيه حيث قال ان معنى قوله التبعيض متيقن ان تعلق الحكم لما صدق عليه البعض متقين على تقديرى التبعيض والبيان ولم يدع ان التبعيض الذى هو مفهوم افقة من متيقن

والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن ومؤداه كمؤدى العمل بخصوصية التبعيض (قوله هى البعضية المجردة المنافية للكل) قال فى فصول البدايع جوابه منعه والا لماعم الكل بعموم الصفة انتهى وفيه بحث ولو جعل سند المنع ماذكره العلامة الرضى حيث قال لامنافاة بين قوله تعالى ويغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ولو كان كلاهما خطابا لامة واحدة لان غفران بعض الذنوب لايناقض غفران كلها لكان له وجه لانه من ائمة العربية من فى التبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه مالم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء العتق من عبيدى فهو حر بقرينة اضافة المشيه الى ماهو من الفاظ العموم (قوله قيل الاولى الخ) فيه بحث اما اولا فلان من اذا كانت للبيان كان المراد كل مدخولها واذا كانت للتبعيض كان المراد بعض مدخولها فيتنافيان مع ان الكلام يشعر بعدم التنافى واما ثانيا فلان من للاحاطة على سبيل الافراد لما اعترف به الشارح من انك اذا قلت من زارنى فله درهم فكل من زار يستحق العطاء ومن اذا كانت ههنا للبيان كانت لبيان من مرادا بها الاحاطة على سبيل الاجتماع لانه قد قيل من عبيدى ولم يقل من عبد من عبيدى ولابد من موافقة المبين للمبين فيتنافيان فلابد وان يكون للتبعيض دونه ويؤكد انها للاحاطة على سبيل الافراد (قوله لانه لما علق عتق كل واحد الخ) وبعد فالمقام مقام تأمل

(عنه)

وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال فى الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين ففى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق كل واحد لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى لان المخاطب لو شاء عتق الكل يسقط معنى التبعيض بالكلية * فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد * قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لااطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل دفعة * ولقائل ان يقول البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التى هى

كلامنا فيه ولو اضيفت المشية الى خاص فتأمله (**قوله** فالتبعيض متيقن على التقديرين) لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فتحتمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركا للمحتمل المشكوك (**قوله** والظاهر انه تعلق المشية بالكل) فلابد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض كذا قاله بعض المحققين وفيه شئ لان الكلام فيما اذا اعتقهم على الترتيب باشاآة متعددة لا باشاآة واحدة حتى يكون تعلق الاشاءة لكل فرد امرا باطنيا وانما يتم ذلك لو اعتق الكل باشاءة واحدة (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) اورد هذا الاشكال بعض المحققين ولم يجب عنه والجواب

اعم من ان تكون فى ضمن الكل اوبدونه وحينئذ لانسلم ان التبعيض متيقن (فان قال لامته ان كان مافى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) لان الشرط ان يكون جميع مافى البطن غلاما هذا تفريع على كون ماعامة * فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر وجوب قراءة جميع ماتيسر وليس كذلك * قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ماتيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (ومايجئ بمعنى من مجازا) كما فى قوله تعالى والسماء ومابناها اى ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما فى الغالب لما لايعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجئ بمعنى ما كما فى قوله تعالى فنهم من يمشى على بطنه (ويدخل مافى صفات من يعقل) هذا بيان مواضع استعمال ما (ايضا) اى كاستعماله فى ذوات مالا يعقل تقول مازيد فيقال فى جوابه الكريم او العالم

عنه انه لو نافت بعضية من مطلق البعضية لما صدق الكلى على الجزئى والواقع خلافه بالضرورة واذا انتفت المنافاة كان معنى الكلى محصلا بالجزئى مطلقا ومعنى الجزئى محصلا بالكلى من وجه فبعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه ومع البيان من وجه دون وجه فطلق الحصول متيقن (**قوله** لان الشرط ان يكون جميع مافى بطنها غلاما) ولم يوجد * فان قلت لو ولدت غلامين لايعتق ايضا لعدم الشرط فما فائدة ذكر الجارية مع الغلام * قلت التنصيص عليها اقتداء بكلام السلف فى اصل وضع المسئلة والتبرك بهم (**قوله** والسماء ومابناها الخ) قال بعض المفسرين اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قيل والخالق والقادر العظيم الذى بناها (**قوله** وكذا من يجئ بمعنى ما الخ) فالمصنف رحمه الله اقتصر على الاول اقتصارا واعتمادا على الفهم الجيد * **قوله** وتدخل ما فى صفات من يعقل * قال بعض الشراح يعنى على سبيل المجاز ومعنى ايضا اى كوقوعها موقع من عند من خص لاعند من عمم انتهى وظاهر عبارة الشارح انها حقيقة فى هذا الاحتمال وهو انما يتم عند من عمم فيهما كما قدمناه فتنبه لذلك (**قوله** تقول مازيد فيقول فى جوابه الكريم او العالم) او غيرها من الصفات وقيل هى للسؤال عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام ماوقع فان فرعون لجهله بالله تعالى واعتقاده ان لا موجود مستقلا الا الاجسام لما سمع موسى عليه السلام يقول انا رسول رب العالمين سأله بما عن الجنس فقال ومارب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو وموسى عليه السلام لما كان عالما بالله تعالى اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقة الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال

(قوله قلنا بناء الامر على التيسير الخ) وقد يجاب عنه بان ماتيسر عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ماتيسر (قوله بصفة الانفراد) متعلق بما ذكر فى نظم الآية وهو قوله تعالى فاقرؤا فيصير المعنى فاقرؤا بصفة الانفراد ماتيسر ولايصح تعلقه بما تيسر والالم يتم الجواب لان جميع القرآن يصدق عليه انه جميع ماتيسر بصفة الانفراد فلايندفع المحذور كمالايخفى

(وكل للاحاطة على سبيل الافراد) كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعنى يراد كل واحد من افراد النكرة التى اضيفت اليها كل كأنه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة (وهى تصحب الاسماء) لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما (فتعمها) اى الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق تعم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة ولاتعم الافعال حتى لايقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة (فان دخلت) كلمة كل (على المنكر اوجبت عموم افراده) كما قلنا (وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق) اى بصدق الاول لان جميع افراده مأكول (والكذب) اى بكذب الثانى اذ قشره غير مأكول ولهذا قال فى الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة (فاذا وصلت بما) اى كلمة كل بكلمة ما (اوجبت عموم الافعال) لان كلا لازم الاضافة والفعل لايقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون

على زعمه وان كان فى غاية الصحة عجب من حوله من الجهلة فقال لهم ألا تستمعون ثم استهزء به وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ولما رآهم موسى عليه السلام لا يفطنون لما نبههم عليه فى المرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون (**قوله** كلمة كل عامة بمعناها الخ) كلمة كل محكمة فى عموم ما دخلت عليه بمعنى انها لا تقع عليه بمعنى انها لاتقع خاصة فلايقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا بمعنى انه لايقبل التخصيص اصلا لان قوله تعالى الله خالق كل شئ واوتيت من كل شئ مخصوص على ما مر وقال فخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص مجازا مثل من فعنده تطلق على الواحد ايضا بخلاف سائر ادوات العموم وانما اخرت عن من وما لان عمومها شمولى وعموم من وما بدلى والبدلى مقدم على شمولى لتنزله منزلة البسيط من المركب (**قوله** حتى لايقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة يعنى لو تزوج امرأة فحنث فيها بمجرد العقد فعقد عليها ثانيا لايقع الطلاق عليها) ثانيا لانحلال اليمين فى حقها بالمرة الاولى ﴿ **قوله** اوجبت عموم افراده ﴾ اى بان يراد كل واحد من افراد ما اضيف اليه من النكرات مع قطع النظر عن غيره وهذا معنى الكل الافرادى حتى لو قال لرجلين لكل واحد منهما على الف لزمه الف لكل منهما لزوما لايشاركه صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما لكما على الف حيث يجب عليه الف واحدة فيكون لكل منهما شطرها ﴿ **قوله** فان دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه ﴾ نحو اشتريت كل العبد وهذا معنى الكل المجموعى والاول معنى الكل الافرادى (**قوله** اى بكذب الثانى اذ قشره

(قوله حتى لايقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة) يعنى اذا تزوجها مرتين (قوله ليصح ان يكون

(من)

مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهى طالق كل وقت يقع منى التزوج فتطلق فى كل التزوج ولو بعد زوج آخر ﴿ ويثبت عموم الاسماء فيه ﴾ اى فى كلما ﴿ ضمنا كعموم الافعال فى كل ﴾ اى كما يثبت عموم الافعال ضمنا فى كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا ﴿ وكلمة الجميع ﴾ وهذه من العام معنى ﴿ توجب عموم الاجتماع ﴾ اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع ﴿ دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا ﴾ وفى المغرب النفل بفتحتين ماينفله الغازى اى يعطاه زائدا على سهمه ﴿ فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا ﴾ اى يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه

من اجزائه وهو غير مأكول ﴿ قوله فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهى طالق ﴾ اى كل وقت يقع منى تزوج على امرأة فهى طالق فيه فتطلق كل من عقد عليها ولو كرر العقد عليها الى انقضاء الثلاث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين باعتبار ماسيحدث من الملك وهو غير متناه وفى رواية المنتقى عن ابى يوسف هذا اذا كانت المرأة متعينة فلو ابهم وقال كلما تزوجت امرأة فهى طالق فتزوج امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق وهذا اذا دخلت كلما على نفس التزوج كما مثل به الشارح اما اذا لم تدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار ينتهى بانتهاء الثلاث حتى اذا تزوجت بعد الثلاث بزوج آخر وعادت اليه فوجد الشرط فى الملك الثانى لم تطلق عندنا خلافا لزفر ﴿ قوله ويثبت عموم الاسماء فيه ﴾ اى فى عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال فى ضمن عموم الاسماء المستفاد من كل المجردة عن اضافتها الى ماضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم خلو الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال فى كلما قصدى وعموم الاسماء ضمنى وفى كل بالعكس ﴿ قوله اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع ﴾ وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاحاطة والاجتماع والانفراد ﴿ قوله اى يكونون مشتركين فيه ﴾ ويصير النفل واجبا لاول جماعة تدخل لان كلمة الجميع توجب العموم بصيغة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم نفل واحد بينهم جميعا ﴿ قوله لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل الخ ﴾ لك ان تقول عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعارة ﴿ قوله فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته ﴾ اى حقيقة

مضافا اليه ﴾ فيه تسامح لان المضاف اليه انما هو مجموع ماوالفعل ﴿ قوله ويكون المصدر بمعنى الوقت الخ ﴾ قال الرضى ويختص ما المصدرية بنيابتها عن ظرف الزمان المضاف الى المصدر المأول هى وصلتها به نحو «لا افعله ماذر شارق» اى مدة ذروره انتهى ثم ان صاحب التحقيق ذكر ناقلا عن عين المعانى ان كلمة ما فى كلما للاجزاء ضمت الى كلمة كل فصارت اداتا لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب ﴿ قوله لان كلا منهما ﴾ فيه لطف لايخفى ثم ان ذلك كاف فى صحة جريان الاستعارة بينهما فلا عبرة بما يقال ان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعارة ﴿ قوله عند تعذر العمل بحقيقته ﴾ وهو فى دخولهم فرادى لان الفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع

الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى * اعترض عليه بان فى ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه * واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد او اكثر فان وجد فى اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد فى واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما * ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه ولا معنى للجمع فى الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى للقرينة المانعة عن ذلك وهو

الجميع لانها حقيقة فى الاجتماع والفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع واذا تعذر العمل بالحقيقة حمل على كل صونا للفظ عن الاهدار فيما قصد التنفيل وهو لاجله وهو الجلادة وحملا للفظ على اعم المجازين الملحوظين من كل وهو استحقاق الاول للنفل واحدا كان او جمعا على ان الجماعة اذا استحقت النفل بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى (**قوله** واجيب عنه الخ) حاصل الجواب ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد واكثر على الانفراد دون الاجتماع فلا يكون فيه جمع بينهما (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) مناقشة فى الجواب وهى ظاهرة وحاصلها انه فى حالة التكلم لابد ان يراد احدهما معينا او ارادة كل منهما معينا ينافى ارادة الآخر وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع اذ لا يتصور الجمع بينهما فى الوقوع وفى الارادة الجمع متصور بل متحقق وحينئذ فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع فى الارادة والمجيب اجاب بعدم الجمع فى الوقوع (**قوله** ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع الخ) هذا علة للوقوع المنفى (**قوله** ولا معنى للجمع الخ) دفع لايهام ان يقال ليس ثمه جمع فى الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تنافى ارادة الآخر فقال لا معنى للجمع فى الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة وقوع كل واحد وههنا كذلك واجيب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان متحققا لكن فى حالتين مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريدا معا فى حالة واحدة واجاب بعض الاشياخ بانه حالة التكلم وان لم يخلو عن ارادة احدهما ولكن قد الغى اعتبار اقترانها بتلك الارادة لقوة اعتبار قرينة المجاز وهو ارادة التشجيع وقطع النظر عن تلك الارادة وصيرورتها كان لم تكن (**قوله** فالاولى الخ) ذكر ذلك بعض المحققين

(قوله لان الجلادة فيه اجلى) وهذا التنفيل ليس الا للتشجيع واظهار الجلادة (قوله ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع) يعنى ان المعتبر فى تحقق امتناع الجمع بينهما هو الجمع بينهما فى الارادة لا فى الوقوع حتى اذا تحقق الاول لا يتوقف الحكم بالامتناع على تحقق الثانى وليس المراد انه لا يتحقق عند الجمع فى الارادة كما توهم العبارة (قوله ليصح الحمل الخ) يعنى ان المعتبر فى الحكم بالامتناع ليس هو الجمع فى الوقوع حتى يصح ذلك بناء على عدم تحقق الجمع فى الوقوع ههنا واللام فيه ليس للتعليل

ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان اوجماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز (وفى كلمة كل) يعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة (يجب لكل رجل منهم النفل) التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كأنه ليس معه غيره وهو اول فى حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص (وفى كلمة من) يعنى اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة (يبطل النفل) لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل * فان قلت فى صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين

لانه من عند الشارح وحاصله ان هذا الكلام صار مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل منفردا كان اومجتمعا فيستحق الاستحقاق على تقدير الانفراد والاجتماع بعموم المجاز وصيرورة المعنى الحقيقى وهو الاستحقاق مجتمعا فردا من افراد المجاز ومندرجا تحت عمومه لكن قد عرفت انه لايحتاج الى ذلك الاولى لان الجواب الذى اجاب به بعض الشراح يكفى فى سقوط الاعتراض على كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقته وجعل استحقاق المنفرد لكمال النفل ثابتا بدلالة النص لم يبعد (قوله وهو اول فى حق من تخلف) فان قلت هذا ظاهر فيما اذا تخلف البعض اما اذا لم يتخلف احد بل دخلوا الكل فما الحكم * قلت لا يستحقوا شيأ لانعدام الاولوية تحقيقا او تقديرا * فان قلت لو تخلف الامام ينبغى ان لا يعطوا لصدق التخلف بالنسبة اليه * قلت لان الامام لم يدخل فى عموم قوله والتخلف انما يصدق على من دخل فى عموم قوله (قوله فسقطت عن كلمة كل الاحاطة) اى بقرينة اولا ولو لم يقيد باولا فكل من دخل يستحقه منفردا او مجتمعا عملا بالحقيقة وعدم قرينة المجاز (قوله فلما قرن بمن سقط عموم من) فيه وضع المظهر موضع المضمر وهو لايكون الا لنكتة كما عرف فى محله والاولى سقوط عمومها (قوله فحمل المحتمل) وهو من عليه اى على المحكم وهو اول فلا يجب الا لفرد سابق ولم يوجد فلو ان العشرة دخلت الحصن فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول من كل وجه فتوفرت فيه معنى من والاول اما الاول فهو محكم فيه واما من فيحتمل الخصوص وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت وهى ارادة

(قوله حتى يستحق كل واحد كال النفل عند عدم الاجتماع) كذا فى النسخ والظاهر انه سهو من قلم الناسخ الاول والصواب عند الاجتماع كما فى التلويح (قوله بل هو مجاز عن السابق فى الدخول) الظاهر ان المجاز هو مجموع قوله جميع من دخل اولا كما اشار اليه صاحب التوضيح حيث قال فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل والا فمن اين يفهم معنى السبق ولو سلم يلزم ان يكون قوله اولا لغوا (قوله فحمل المحتمل الخ) وهو من فانه يحتمل العموم والخصوص كما سبق وبهذا يظهر ان عبارة السقوط فى قول الشارح فلما قرن بمن سقط عموم من لايخلو عن شئ

اولا بالنسبة الى من يخلفه ولم لم يعتبر هكذا فى صورة من دخل * قلت لان فى قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى وفى صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظة كل دخل على من فاقتضى التعدد فى المضاف اليه والاول الحقيقى لايكون متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف * فان قلت هذا يقتضى انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز * قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فى دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول خاصة (والنكرة فى موضع النفى تعم) لما فرغ من بيان العام وضعا شرع فى بيانه بدليل خارجى والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفى عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لارجل فى الدار فانه لنفى الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفى واحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولاخلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لايعم كما فى قولك مارأيت رجلا بل

التشجيع على ماص * فان قلت هلا استعملتم من استعمال كل اوجميع بطريق الاستعارة فيما اذا دخلت الحصن جماعة معاحتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما فى كل اذا حملت عليهاويكون للكل نفل واحد يشتركون فيه كما فى جميع اذاحملت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة يستدعى استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذى يكون مبنى الاستعارة عليه فى المستعارله وعموم من ليس بحقيقة ليس لها وانما ثبت لها ضرورة ابهامها كالنكرة فى سياق النفى وماثبت بطريق الضرورة لايكون مصححا للاستعارة لانتفاء شرطها وهو كون الوصف الجامع من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة ليس بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس ولوكان العموم حقيقيالها لكان اعم من عمومها والعام لايستلزم الخاص بخلاف العكس فيمتنع فيها الاستعارة لعدم اللزوم المصحح لها * **قوله** والنكرة فى موضع النفى * من الفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان تكون النكرة مع من ظاهرة او مقدرة كما فى مامن رجل اولارجل فى الدار وقد لايكون بان تحتمل نفى الجنس ونفى الوحدة نحو لارجل قائما فانها تحتمل نفى الجنس ونفى الوحدة وعلى هذا ينبغى ان يقيد كلامهم بكون النفى للجنس (**قوله** كقوله تعالى لابيع فيه ولاخلة فيمن قرأ بالرفع) وهو نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى اما من قرأ بالنصب وهو ابن كثير وابوعمرو فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال

لانه يمكن ان يتعدد على سبيل البدل واقتضاء الكل التعدد لاينافى ذلك حتى يحتاج الى المعنى المجاز (قوله فان قلت هذا يقتضى انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم) يعنى غير الآخر كما لايخفى (قوله فى دخولهم فرادى) لايذهب عليك مافى هذا التقييد (قوله وذلك اذا دخل النفى عليها وتضمن من الاستغراقية) لو قال اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما فى التلويح لكان كلامه اشمل (قوله ويكون لنفى واحد من الجنس) فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد

(قوله وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية) كان ينبغى ان يقول ولم يدخل عليها لفظا لان من تأتى لتنصيص العموم فى نحو مافى الدار من رجل فلا تحتمل نفى الواحد فقط بخلاف مافى الدار رجل حيث يحتمله (قوله ويكون لنفى واحد من الجنس) اى لا لنفى الجنس نفسه سواء كانت لنفى واحد فقط او نفى كل واحد فيستقيم قوله وهذا القسم تارة يعم وتارة لايعم

رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لااله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك

صاحب الكشاف ان قوله تعالى لاريب فيه بالفتح وهى القراءة المشهورة يوجب الاستغراق وبالرفع وهى قراءة ابى الشعثاء يجوزه ذكر الامام الرازى فى تفسيره ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية لانه نفى لماهية الريب ونفى الماهية يقتضى نفى كل فرد من افرادها لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبت الماهية وذلك يناقض نفى الماهية واما قولنا لاريب فيه بالرفع فهو نقيض قولنا ريب فيه وهذا يفيد ثبوت فرد واحد وذلك النفى يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض (**قوله** والدليل عليه الاجماع الخ) اى الدليل على عموم النكرة المنفية النص والاجماع اما النص فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا فانه استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شئ فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله تعالى على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لايناقض السلب الجزئى مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم * واما الاجماع فلان قولنا لااله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولا يستقيم ذلك مالم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق ليكون اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا * فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق والله اسم للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضا فى القول وهو محال فى كلمة التوحيد للجمع على صحتها * قلت المنفى بصدر الكلام مفهوم كلى كالاله والمأخوذ فى مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله بمعنى ان لفظة الله علم للمعبود بالحق الموجود الخالق للعالم لا انه اسم لذلك المفهوم الكلى كالاله ثم لايخفى ان المستثنى هنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اى لااله موجود الا الله * فان قلت هلا قدرت نفى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس فيكون ابلغ فى الرد فالجواب ان هذا رد لخطأ المشركين فى اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده ونفى اله غيره لابيان امكانه وعدم امكان غيره ولايجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا من موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفى مغايرة الله لكل اله (**قوله** وانما يصح ذلك) اى كون كلمة لااله الا الله كلمة التوحيد اجماعا

(قوله اذا كان نفى النكرة للعموم) فى هذه العبارة تسامح لايخفى (قوله ووقوع) عطف على قوله الاجماع (قوله لان السلب الجزئى لايناقض الايجاب الجزئى) مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض

اذا كان نفى النكرة للعموم و وقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شئ ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلى لما كان الايجاب الجزئى ردا عليهم لان السلب الجزئى لايناقض الايجاب الجزئى (وفى الاثبات تخص) لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها مايوجب العموم (لكنها) اى النكرة المثبتة (مطلقة) فان قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة * قلنا لافرق بين المطلق والنكرة فى اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة فى كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ماهو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لاتدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة مايرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين (وعند الشافعى تعم) ولقائل ان يقول نقل عن الشافعى رحمه الله فى احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة

(**قوله** ووقوع) بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم الاستدلال بالآية على الاجماع لكان انسب (**قوله** لان السلب الجزئى لايناقض الايجاب الجزئى) لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وانما يناقض السلب الجزئى الايجاب الكلى كقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان (**قوله** وفى الاثبات يخص) لايخفى ان النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة فى موضع الاثبات مع انها تعم (**قوله** فان قيل المطلق هو مادل على الماهية من غير دلالة على الوحدة الخ) لقائل ان يقول لانسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة * فان قلت لو تعرض المطلق لقيد الوحدة او الكثرة لكان متعرضا للصفات وقد قالوا بان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات * قلت المراد ان ذلك ليس بلازم بل هو امر زائد يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ماصدقت هى عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر كلى مشترك من غير تعيين فالصواب ان التاء للمبالغة كما فى علامة لا للوصفية والتأنيث او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة (**قوله** ولقائل ان يقول نقل عن الشافعى الخ) قات النقلان

(قوله اى النكرة المثبتة) الظاهر منه ومن كلام المصنف رحمه الله هو الاطلاق وفى التلويح ثم ان النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت فى الانشاء فهى مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وان وقعت فى الاخبار مثل رأيت رجلا فهى لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة انتهى (قوله وتمثيلهم المطلق بالنكرة فى كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما) كذا فى الكشف وانت خبير بان ذلك غير قادح فى الفرق بينهما بالعموم والخصوص (قوله بل اراد من المطلقة مايرادف النكرة وهو الدال الخ) وفيه بحث لان ماذكر هو مصطلح الاصوليين كما صرح به نفسه قبل اسطر فكيف يصح دخول التاء عليه مع ان الاصطلاح مانع عنه على زعمه ثم انه اذا اريد بالمطلقة ذلك لايكون لكلام المصنف فائدة يعتد بها كما لايخفى (قوله ولقائل ان يقول نقل عن الشافعى رحمه الله الخ) هذا اعتراض اورده الشيخ اكمل الدين فى التقرير والانوار ثم قال فى التقرير

(صحيحان)

ولعل المخاص هو حمل ذلك على الروايتين انتهى ويؤيده ان اسناد مذهب احتمال الامر للتكرار الى الشافعى رحمه الله على رواية ضعيفة وانما ذهب اليه بعض اصحابه كما نبه عليه صاحب الكشف هنالك وماقيل فى الجواب عنه من ان النقلين صحيحان ويمكن التوفيق بان يكون قوله ههنا تحقيقيا وهناك الزاميا والالزامى لايلزم ان يكون مذهبا للمعالل بل يكفى فيه ان يكون مذهبا للسائل مردود لان العمل بمؤداه فى المسائل الشرعية وبناء المذهب عليه كما سبق تفصيله يابى عن حمل كلامه هنالك على ذلك ثم ان هذا الاعتراض انما يرد على تقدير ان يكون مراد الشافعى بالعموم العموم على سبيل الشمول على ماهو المتبادر منه واما اذا كان مراده العموم على سبيل البدل ويكون النزاع فى المسئلة لفظيا كما اشير اليه فى الكشف والتلويح فلا (قوله ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم) كما فى اصول فخر الاسلام وان كان عبارة المصنف رحمه الله ليست بصريحة فيه (قوله فان صح النقلان تنافيا) لعدم العلم بتاريخ صدورهما عنه (قوله والا كذب احدهما) لايذهب عليك ان الجزاء المذكور لايفيد شيئا غير ما افاده الشرط كما هو الشرط فى الجزاء (قوله ٣٢٥ وما قاله بعض الشارحين) وهو المنصور القاآنى وما ذكره يرجع الى ماتقلناه عن الكشف فليتدبر (قوله سمى الشافعى المطلق عاما) وليس بمستبعد لان فيه ايضا عموما وان كان على سبيل البدل وقد عد بعض اصحابنا ما كان عمومه كذلك من العام كما مر غير مرة فلا حاجة فى ذلك الى المصير الى اصطلاح المنطقيين كما زعم الشارح فحمل كلام القاآنى عليه (قوله فلا يخفى ضعفه) قيل وجه الضعف ان علم المنطق كان فى زمنه لم يتداوله الناس وليس عند المنطقيين مايسمى عاما وانما عندهم الكلى والجنس انتهى وقد عرفت ما فيه (قوله بالاجماع) يعنى انه مجمع عليه لا ان المخصص هو الاجماع يدل عليه كلام المصنف رحمه الله فى الشرح (قوله فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل) الظاهر انه تفريع على كونه عاما لا على كونه عاما مخصوصا وان كان المتبادر من سياق كلامه ذلك لما ان تخصيص العام بالقياس يجوز ابتداء عند الشافعى فلا حاجة الى اعتبار التخصيص اولا فى تقرير مذهبه ويكون حينئذ قوله خصت منها الزمنة لبيان كونه عاما فقط على مايدل عليه قوله ولو لا انها عامة لما خصت اللهم الا ان يكون ذلك على المجاراة مع الخصم وهم اصحابنا قدس الله تعالى اسرارهم (قوله ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل الخ) قد صرح صاحب القواطع وغيره من اصحاب الشافعى بان مراده من العموم ذلك ولهذا ذهب المحققون الى ان النزاع المذكور لفظى كما نبهنا على ذلك بما لا مزيد عليه (قوله اذ لو كان كذلك لزم

فى موضع الاثبات وهى توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه فان الشئ مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها جوابه ان انما فى قوة النفى والاثبات معناه ليس قولنا لشئ اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمى الشافعى المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه (حتى قال بعموم الرقبة المذكورة فى الظهار) اى فى كفارة الظهار فى قوله تعالى فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولو لا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل * قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج من العهدة الا باعتاق كل

صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول جوابى فى الحكم وهناك قول

(قوله شامل لجميع الاشياء) اى الممكنة بقرينة قوله اذا اردناه لان معناه اذا اردنا ايجاده اى خلقه والخلق انما يتعلق بالممكن كما علمت فى قوله تعالى الله خالق كل شئ اى ممكن .

ان لايخرج عن العهدة الاباعتاق كل الرقاب) وقال فى الكشف ولوكانت عامة لم يخرج عنها
الاباعتاق ثلاث رقبات
فصاعدا (قوله بل باعتبار
ان الرقبة اسم للبنية كما
خلقها الله تعالى) الظاهر
ان الذى ولد اعمى ومجنونا
يصدق عليه ذلك فيشكل
الامر والاوجه ماذكره
صاحب الكشف من ان
الرقبة اسم للبنية مطلقا
والاطلاق يقتضى الكمال
والزمنة قائمة من وجه
مستهلكة من وجه
فلا يكون قائمة على
الاطلاق فلم يتناولها مطلق
اسم الرقبة وفى شرح
المصنف ان الرقبة اسم
لغير الهالكة لغة والزمنة
هالكة من وجه فلم يتناولها
اسم الرقبة مطلقا (قوله
كذا فى الصحاح الخ)
قال فيه الرقبة المملوك
ولم يزد عليه شيئا والشارح
رحمه الله اعتمد فى النقل عنه
على صاحب جامع الاسرار
ولعله كان عنده كتاب
يسمى بالصحاح غير صحاح
الجوهرى اوكان ذلك
سهوا من قلمه (قوله
فلم يتناول الزمنة) وكذا
المجنونة والعمياء (قوله
ولوكان اسم الرقبة
للمعيبة مجازا لكان تسميتنا
آدميا مجازا) وفيه بحث ظاهر لان التسمية بالآدمى تدور مع وجود الماهية الانسانية وهى موجودة (الا)
فى جميع افرادها بخلاف الرقبة على ماقلنا فانها بمعنى البنية والمتبادر من اطلاقها هى السالمة فاين هذا من ذاك

الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية الكاملة كما خلقها الله تعالى كذا فى الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالى رحمه الله بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليد فى التكفير ولم يجيزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذوفهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها

استدلالى على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقيا وهناك الزاميا والالزامى لايلزم ان يكون مذهبا للمعلل بل يكفى فيه ان يكون مذهبا للسائل وان كان منافيا لمذهب المعلل ولو جعل من باب اختلاف الرواية لم يبعد ومثله لايعد تنافيا والحق ان النزاع لفظى فان القائلين بالعموم لايريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وذبح بقرة اى بقرة كانت وتحرير رقبة اى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه فان فيه امرا زائدا وهو معنى الشرط وبه يقضى بعموم النكرة كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجرد عما يقتضيه والكلام فيه وماقاله بعض الشارحين سمى الشافعى المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلايخفى ضعفه وجه الضعف ان الشافعى رحمه الله ليس من شانه ان يخلط اصطلاحا باصطلاح وعلم المنطق كان فى زمنه لم يتداوله الناس وليس عند المناطقة مايسمى عاما ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكلى والجنس (**قوله** بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا فى الصحاح ولم يتناول الزمنة) لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الخلقة هو الخلق عما يسلب وصفا من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المراعى فى الملك امتنع جواز المدبرة (**قوله** ويمكن ان يجاب عنه) عبارة بعض الشراح هنا والجواب عن الاول ان النزاع ليس فى جواز اطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة لكنها عند الاطلاق تنصرف الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل (**قوله** وليس مرادهم الخ)

حقيقة فى الكامل مجاز فى القاصر بل هى حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا وعن الثانى ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة لوجود احداهما حتى لو قطعتا لايجوز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق (واذا وصفت) النكرة فى موضع الاثبات (بصفة عامة تعم) فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان فى النفى او الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة * قلت المراد العموم فى الجملة وذلك لاينافى الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذى لايكون فيه ذلك القيد عاما فى افراد مايوجد فيه ذلك القيد

الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من قبيل شبه المجاز من حيث استعمال اللفظ فى بعض ماوضع له لا انه مجاز بل حقيقة قاصرة وسيجىء بيان تمام تحقيقه فى باب مايترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى (**قوله** وعن الثانى) اى الاعتراض الثانى وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الخ وكان المناسب ان يقول اولا ويمكن ان يجاب عن الاول (**قوله** ان فائت الجنس الخ) قد يقال انتم قلتم ان الرقبة حقيقة فى السليمة والمعيبة ومقتضى ذلك الاجزاء بكل واحدة منهما فاجزاء حكم المعيبة بما ذكرتم من التعليل ينافى ذلك لانه تقييد النص بالمعنى وهو لايجوز (**قوله** حتى لو قطعتا لايجوز) افوات جنس البطش بالكلية (**قوله** فلا يندرج تحت المطلق) والحاصل ان المطلق ينصرف الى الكامل حقيقة وان ابقى شئ من جنس المنفعة معتبرا بكماله فثبت بماذكرنا انا قاطعون بالخلاص عن الشبهة فضلا عن الرجاء وان علماؤنا رحمهم الله اعلى كعبا عن ان يلحق بذيلهم غبار عن امثال هذه الشبهات (**قوله** والنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الخ) هذا جواب آخر ذكر بعض الشارحين لا انه من تتمة الاقوال بل الكلام الاول جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين وجعلهما جوابا واحدا زيادة ايضاح لكن قد اورد على الجواب الثانى انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد لايكون خاصا وعاما من حيثيتين ويجاب بانه ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقى اعنى ماوضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافى اى مايكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان

(قوله الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه الخ) وسيجىء تحقيقه فى بحث مايترك به الحقيقة (قوله وعن الثانى ان فائت جنس المنفعة وهو البطش) كان الظاهر ان يقول كالبطش او يذكر العبارة المذكورة عقيب قوله ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة كالايخفى (قوله فيتناوله المطلق) كذا فى اكثر النسخ والصواب فلا يتناوله كما فى بعضها (قوله ومقطوع اليد ليس بفائت الخ) فيندرج تحت المطلق (قوله حتى لو قطعتا لايجوز) لفوات البطش بالكلية (قوله فان قلت مقتضى الوصف الخ) وينبغى ان يعلم ان المراد بالصفة ههنا ليس ما اصطلح عليه النحاة والا لايستقيم ذلك فى قوله اى عبيد ضربك بل المراد منه مايقوم بالموصوف كالضرب بالضارب ذكره السراج الهندى فى شرح المغنى

(قوله من افراد نوع الموصوف به) الضمير المجرور للصفة بتاويل الوصف (قوله وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها) كما سيحققه قريبا بقى ان ههنا اشكالا لاح بالخاطر الفاتر يحتاج فى حله الى تأمل وافر وهو انه قد صرح فى تعريف المجاز بان عموم النكرة الواقعة فى حيز النفى ايضا على سبيل البدل فاذا كان فى النكرة المثبتة ايضا العموم على سبيل البدل يكون الحكم بعموم احدها دون الآخر تحكما ظاهرا (قوله ولكنه عام بالاتفاق) يعنى اعتبر الوصف فى عموم النكرة بالاتفاق ولو كانت النكرة تفيد بعد الوصف ما افادته قبل الوصف من العموم ويكون الوصف لغوا لما احتيج الى ذلك الاعتبار (قوله فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة) ولا يذهب عليك انه على ما اختاره الشارح من ان عموم النكرة الموصوفة على سبيل الشمول كان التكلم بجميع رجال الكوفة واجبا حتى يتحقق البر وفيه كلام (قوله سواء كان من الكوفة اوغيرها) كذا فى جامع الاسرار والشرح الاكملى ايضا وانت خبير بان ذكر هذه التسوية اشتغال باللغو (قوله حتى لو تكلم باثنين يحنث) هذا على ما هو الظاهر المتبادر من النكرة والافقد تنضم اليه قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يخص بعض الافراد كما فى قولك اكرم رجلا لا امرأة نبه عليه العلامة التفتازانى فى التلويح (قوله فانه لم يصر موليا) الايلاء لغة الحلف مطلقا وشرعا حلف ترك قربانها مدة وحكمه طلاق بائنة ان بر والكفارة والجزاء ان حنث واقلها للحرة اربعة اشهر وللامة شهران ولا حد لاكثرها فلا ايلاء لو حلف على اقل من الاجلين (فلا)

وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد * فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة * قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة فى كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر فى شرح المغنى للهندى ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق (كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا) فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم واحدا سواء كان من الكوفة اوغيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث (والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه) فانه لا يصير موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان

التخصيص يطلق على بعض مسمياته وان لم يكن خاصا كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته وان لم يكن عاما (قوله لم يجعل الموصوف عاما بعموم الصفة الخ) فان رجلا خاص لانه ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ والعالم مفهومه ذات يثبت لها العلم فيشمل الانس والجن والملائكة فهى عامة بالنسبة الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم لا تختص الصفة بالموصوف ويقصر العلم على البشر وتقول الصفة تكون خاصا بخصوص الموصوف (قوله وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف الخ) والجواب انا لا نسلم ان النكرة قبل الوصف عامة بل هى خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلفوا فى عمومها اذا اتصل بها دليل العموم فقيل شمولى وقيل بدلى فلا يطلق عليهما لفظ العام الا مجازا على انه ذكر قريبا انها خاصة وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد بها فيعم الموصوف ضرورة عموم الصفة (قوله فان له ان يكلم بجميع رجال الكوفة) ولا يحنث وان كان ذكره فى الاثبات باعتبار ان الاستثناء من النفى اثبات لكنها عمت بعموم وصفها (قوله لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان فى كل يوم) من غير شىء يلزمه

(قوله كما اذا قال والله لااضرب الارجلا ولدنى) لفظة الا لاتوجد فى اكثر النسخ ولابد منها لان الكلام فى النكرة الواقعة فى حيز الاثبات (قوله اعلم ان هذا الاصل يعنى به مجموع كون النكرة خاصا فى الاثبات بدون الصفة العامة وعاما معها وليس المراد به الثانى فقط كما هو الظاهر والايكون قوله والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة ركيكا (قوله وقد تخص بالصفة) اى بالصفة العامة وقد يقال الاصل مطرد والتخلف لمانع وهو انه ليس فى وسعه

تزوج نساء الكوفة وكذا فى قوله فتحرير رقبة ليس فى وسعه اعتاق جميع الرقبات المؤمنات اما لعدم التصور اولعدم الملك فى الجميع وقيد عدم المانع معتبر فى الاحكام الكلية (قوله وجه عمومها) اى عموم النكرة الواقعة فى حيز الاستثناء من النفى وانما لم يتعرض لوجه العموم اى اكتفاء بما سيجئ ثم ان الوجه المذكور مأخوذ من جامع شمس الائمة وقد اورد عليه ان ماذكره تحكم لخفاء الملازمتين المذكورتين اذ يجوز ان يراد فى الاول لااجالس الارجلا واحدا موصوفا بصفة العلم وفى الثانى لااجالس الاجنس الرجال ويمكن ان يجاب عنه بان مبنى الكلام المذكور على التبادر لاعلى الصحة وعدمها (قوله يكون باسمه) العبارة فى الكشف وغيره باسم الشخص وكان الشارح عدل عنه لما كان المتبادر منه العلم لكن الظاهر فى كلامه هو رجوع الضمير الى النوع ولايظهر له معنى صحيح

فى كل يوم ولوقال الايوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لوكانت خاصة كما اذا قال والله لااضرب الارجلا ولدنى لاتعم * اعلم ان هذا الاصل اكثرى الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما فى قولنا تمرة خير من كثيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لاتزوجن امرأة كوفية بر بتزوج امرأة واحدة ومثله قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفى وبكلمة اى دون ماعداها وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا (ولهذا) اى ولكون النكرة تعم بالصفة العامة (قال) علماؤنا رحمهم الله (اذا قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه) معا اومتفرقا (انهم يعتقون) عليه وان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع مرتبين عتق الاول لعدم المزاحم اودفعة عتق واحد

فلا يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه اسم المولى لان المولى هو الذى لايمكنه القربان الابشئ يلزمه وهو يشق عليه (**قوله** اعلم ان هذا الاصل) وهو ان النكرة فى موضع الاثبات تخص واذا وصفت بصفة عامة تعم (**قوله** اكثرى الوقوع الخ) ولهذا قال بعض المحققين الحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعدة مطردة وتخلف فى المسئلتين المانع وهو انه ليس فى وسعه تزوج جميع نساء الكوفة ورؤية جميع الرجال العلماء قيد عدم المانع فى الاحكام الكلية غير متروك على ان قولهم النكرة اذا وصفت بصفة عامة مهملة فى قوة الجزئية والاستقراء التام غير ملتزم فى امثال مانحن فيه لاسيما اذا تحقق المانع فى بعض الافراد (**قوله** قيل هذا الحكم) وهو عموم النكرة بعموم الصفة يختص بالاستثناء من النفى وبكلمة اى وذلك لان

(قوله بر بتزوج امرأة واحدة) اى كوفية ولقائل ان يقول النكرة ههنا كانت مطلقة قبل لحوق الصفة لانه اذا قال والله لاتزوجن امرأة فانه يبر بتزوج واحدة مطلقة عن قيد الكوفية ولايحتاج فى البر الى اكثر منها فبعد لحوقها لم تصر خاصة ولكن مقيدة بالصفة

منهم وخير المولى فى تعيينه المراد من النكرة هنا مافيه نوع ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التى اتزوجها طالق وجه الفرق ان ايا وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى يتناولها اى وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى الصورتين لان الجملة صلة اوفعل شرط لاتفاق النحاة على ان ايا هنا موصولة اوشرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لااقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام

الاستثناء من النفى وان كان فى موضع الاثبات لكن المستثنى لما كان داخلا فى الصدر ومخرجا بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه من الصدر وهو موضع نفى ثم مادخل تحته من النكرات ضرورة وقوعها فى موضع النفى هكذا قيل ولايخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لاجالس الا رجلا والوجه ماشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فقط فيتناول واحدا واذا كان موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى (**قوله** المراد من النكرة هنا مافيه نوع ابهام الخ) هذا دفع لما يقال كيف يكون ايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة ويجاب بانها شبه مثل وغير فى التوغل فى الابهام فلايتعرف بالاضافة واما من قال انها تتعرف بالاضافة الى المعرفة فانما اراد بذلك فى اللفظ دون المعنى لان معناها الواحد المبهم الصالح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل فهى عنده ايضا نكرة فى المعنى معرفة فى اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللغوى لاالنحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدأ مخبر عنه باحسن (**قوله** الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لااقربكما الايوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف) وهو القربان وان كان مفعولا فيه فعرف ان كونه مفعولا لاينافى العموم بعد وجوده الموجب له (**قوله** اجاب عنه صاحب الكشف الخ) قال بعض الشراح فى هذا الجواب بحث فان القربان فى الحقيقة فعل الواطئ ومتصل به كالضارب فكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك لا بد له

(قوله المراد من النكرة هنا مافيه نوع ابهام الخ) اشارة الى دفع مايقال كيف يكون ايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة ثم ان هذا انما هو على ماذهب اليه عامة اهل النحو وماذكر فى الصحاح من ان ايا تصير معرفة بالاضافة واما على ماقيل من انها مثل شبه وغير فى التوغل فى الابهام فلا يتعرف بالاضافة فلاحاجة الى التعميم المذكور (قوله وجه الفرق) اى بين المسئلتين المذكورتين وكان الاولى ان يذكره عقيبهما (قوله واجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب) بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به ولابد من هذه الزيادة كما فى التلويح لان حاصل الجواب هو دفع لزوم التحكم وهو لايتم الا بالفرق بين مانحن فيه وبين مسئلة القربان ايضا

(قوله لامتناع قيام الوصف بشخصين) اراد الوصف الشخصى والا فالنوعى لايمتنع قيامه بهما (من)

الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع مابين الفعل والزمان من التلازم * ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين والمتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود والى المفعول فيه فى الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لايظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لاينافى الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال فى الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعى بل مستفاد من خارج وفى الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعى لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفى الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى فى اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدا للحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم (وكذا) اى كالوصف العام فى افادة العموم (اذا دخلت لام المعرفة فيما لايحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم) اى عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام

من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لايتصور بدونهما فله تعلق بهما فيجوز كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين ولهذا يقال مال مملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا البحث يتضح بحث الشارح (قوله والمتعدى) اى والفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود والى المفعول فيه فى الوجود وذلك لان الفعل لابدله فى وجوده من الزمان فالمفعول له متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل الفعل ليس بعد تعقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان والمكان التزاما * ولقائل ان يقول لا نسلم ان دلالة الفعل على الزمان بالالتزام لان الفعل بهيئته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالفعل فى قولنا يتوقف تعقل الفعل هو المصدر ولاشك ان المصدر لايدل على الزمان الا بالالتزام (قوله الفاعل ايضا ضرورى الخ) رد لقول المجيب والمفعول به يثبت ضرورة الخ وقد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة المفعول اذ الاولى اقوى من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل لازما كان او متعديا (قوله ويمكن ان يقال فى الفرق) هذا فرق فى الجملة وليس بالقوى على مالايخفى ولكن هنا فرق اخر تفرد به بعض الشراح

(قوله والمفعول به) فضلة اشارة الى فرق آخر بين قوله اى عبدى ضربته وبين مسئلة القربان التى جعلها المعترض سندا للزوم التحكم (قوله ويمكن ان يقال فى الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعى بل مستفاد من خارج) وانت خبير بان الفرق المذكور على تقدير صحته غير ملايم لكلام القوم حيث فرعوا عموم المسئلة الاولى على كون النكرة الموصوفة بالصفة العامة عاما اللهم الا ان يكون تطبيقه لكلامهم غير ملتزم ويكون المراد مجرد بيان وجه الفرق بين المسئلتين فليتأمل (قوله والانسان قلما يسعى فى اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدا لحاجته الاصلية) فيه بحث لان مافى وسع المخاطب هو كف النفس عن الضرب لئلا يترتب عليه العتق فيتضرر به المتكلم وفرض المسئلة ههنا على ضرب الجميع فلا يناسبه ثم ان قوله بل يبقى واحدا محل تأمل (قوله اى كالوصف العام فى افادة العموم) لو اسقط قوله فى افادة العموم لكان اولى لمكان قول المصنف اوجبت العموم

فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لايتزوج النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه

وحاصله ان ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيها اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل متفرد بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية وهو مختار صاحب التقديم وفخر الاسلام وتبعهما المصنف (قوله لوجود الحقيقة فيهما) فيكون حكمه عندهم حكم المشترك لا ينصرف الى احد احتماليه الا بدليل وهذا لانه لما ساوى الفرد الكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح الفرد المتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوى لان العام عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فانه اذا كان المعرف باللام عاما ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح عد اللام من دلائل العموم كما قرره الشارح ولو قيل بالصرف الى الكل عند الاطلاق وان كان الادنى متيقنا به لمعلوميته وجهالة الادنى لوافق قول الجمهور في الحكم وان اختلف الطريق (قوله فاذا حلف لايتزوج النساء حنث بتزوج امرأة) واحدة وكذا اذا حلف لايشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن به فيطلق عند الاطلاق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى

(قوله فاذا حلف لاتزوج النساء الخ) وفي التمثيل به اشارة الى ان هذا البحث يعم المفرد والجمع كما يشهد به قول المصنف حتى يسقط اعتبار الجمعية الخ (قوله اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا) وانت خبير بان مبنى هذا الاعتراض الغفول عن قولهم ويحتمل الكل بدليله والا فالاستثناء اقوى ولا عمل للعموم

(قوله وبان كلهم يلزم ان يكون بيان تفسير الخ) قد يجاب عنه بان ارادة الكل ثابتة بدليل غير كلهم وهو الاستثناء لانه معيار العموم فيكون كلهم تأكيدا انتهى ولا يذهب عليك ان اعتبار ذلك في كل موضع جعل الكل فيه تأكيدا للجمع مما لا يكاد يصح

(قوله وبان المعرف باللام ان كان عاما الخ) كذا في الكشف ثم قال ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو منهم واجيب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل كان له اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك كذا في الشرح الاكملي وفيه بحث لان شرط الفاظ العموم على ما ذكره المعترض هو تبادر الكل عند الاطلاق وما نحن فيه ليس كذلك بل المتبادر منه هو الادنى اللهم الا ان يمنع اعتبار الشرط المذكور في جميع الفاظ العموم وفيه ما فيه (قوله قال الشيخ عبد العزيز) هو صاحب الكشف والتحقيق (قوله واختار قول جمهور الاصوليين الخ) قال مولانا سراج الدين

يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيان تفسير لاحد المحتملين وقد اجتمعت الائمة على انه تأكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او على الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية

حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز (**قوله** يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا) لصحة الاستثناء فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء لا يكون الا من متعدد واذا صرف المحلى عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه بان القائل بصرف المحلى عند الاطلاق الى الواحد يقول بعدم صحة الاستثناء فدعوى الاجماع ممنوعة ولئن سلمنا ذلك لكن يكفي لصحة الاستثناء احتمال التعدد بل الاستثناء يكون حينئذ دليلاً على ان المراد الكل (**قوله** يلزم ان يكون بيان تفسير لاحد المحتملين) هو احتمال الكل (**قوله** وقد اجتمعت الائمة على انه تأكيد) يمكن ان يقال بان احتمال الكل هنا يثبت بدليل غير كلهم وهو الاستثناء لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد الكل فيكون كلهم تأكيدا (**قوله** وبان المعرف باللام الخ) ويمكن ان يجاب عنه بانه لما احتمل الاقل والكل كان له اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلهذا عده منها (**قوله** قال الشيخ عبد العزيز) هو الامام العالم العلامة علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صدر الوقت ونادرة الزمان صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاخسيكثي والحاشية المسماة بالتحرير وحاشية على اسئلة الخجندي وحاشية الهداية وفوائد على اصول شمس الائمة السرخسي ووضع شرحاً على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكاكي عند اجتماعه به بترمذ وصل فيه الى النكاح فاخترمته المنية قال القول بان الجمع المعرف بالالف واللام يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالف للاجماع لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق ثم قال وبالجملة

الهندي في شرح المغني ان فخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكر من الدلائل فان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكر ولا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام

بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد اواستغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا اوذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام فى قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله ان الانسان لفى خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق اوعلى ان البعض مراد كما فى قوله لااتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن ﴿حتى يسقط اعتبار الجمعية اذادخلت)

لم يتضح لى كلام فخر الاسلام رحمه الله فلذلك اخترت قول الجمهور انتهى ماقاله وفيه بحث لان دعواه ان ماذكره فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء من اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام لاينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ماذكره لان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكر ولا يلزم منه ارادة الاستغراق فى جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ماذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام ﴿ **قوله** اولى من حمله على تعريف الجنس) وهو تعريف الحقيقة والماهية الذى كان اللفظ دالا عليه قبل دخول اللام ﴿ **قوله** فتعريف العهد اولى من الاستغراق الخ ﴾ اعلم ان الاصل هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد فى الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره الشارح نظر لانه جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام وهو الايجاب والندب والكراهة والتحريم وان كان البعض احوط فى الاباحة ولا نسلم ان التعريف بلام الحقيقة لايفيد فائدة جديدة زائدة على مايفيد الاسم بدون اللام بل اللام يفيد الاشارة الى الحقيقة المعلومة المتقررة فى الاذهان قال صاحب الكشاف اللام فى الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى مايعرفه كل احد ان الحمد ماهو من بين اجناس الافعال ﴿ **قوله** كما فى قوله لااتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن ﴾ ورد بان ذلك لوكان باعتبار

(التعذر)

اللام (على الجمع عملا بالدليلين) يعنى لو بقى الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذلا عهد فى اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لالماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة فى المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذفى الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا اوذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين (فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لايتزوج النساء) فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجموع * قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل فى قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد لايختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم الجنس (والنكرة اذا اعيدت) لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت (معرفة كانت الثانية عين الاولى) كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا (والمعرفة

التعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة فى من قال لامرأته انت الطلاق لامكان صرفه الى الكل واللازم باطل فالملزوم مثله فاجيب بان جميع جنس الطلاق لايدخل فى ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف الى البعض وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فصرف اليه ورد بانا لانسلم ان ذلك البعض مجهول فان الثلاث فى ملكه وهو معلوم فكان جائز الصرف اليه (**قوله** نكرة فى المعنى) واذا كان كذلك كان كليا ذا افراد خارجا اوذهنا فحصل التعريف مع ملاحظة الجمعية فى الجملة وان لم تكن مقصودة لان الجنس انما يصدق بالفرد حقيقة مع احتمال الكل وانما ينصرف اليه بالدليل (**قوله** فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين) وهما معنى اللام ومعنى الجمع فى الجملة وان سقط اعتباره فان قيل الغاء معنى اللام لازم على هذا التقدير ايضا لان الجنس كان معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا زائدا فالجواب انا لانسلم ذلك بل اللام يفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة فى الاذهان كما مر (**قوله** واذا اعيدت النكرة معرفة الخ) الحاصل ان المذكور اولا

اذليس المراد بالمجازية ههنا الاخروج صيغة الجمع عما وضعت له وهو الثلاثة فما فوقها وكونها مجازا عن اسم الجنس ولا تعلق له باللام فلاوجه لبيان المجازية بما ذكره على ان يكون استعمال اللام مجازا فى المعهود الذهنى مما لم يقل به احد كيف ومعنى التعريف هو الاشارة والتعيين والتمييز وتلك الاشارة حاصلة فى المعهود الذهنى على ماصرح به المحققون (قوله لم يبطل معنى الجمعية بالكلية) وان كان فيه ابطال له من وجه حيث صح الحمل على الواحد (قوله لان كل جنس له افراد الخ) قال فى التلويح لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لايمنع شركة الكثير فيه لابمعنى ان الكثرة جزء مفهومه (قوله فان قلت لم لم يجعل اللام لاستغراق الجموع) اى اللام الداخلة على الجموع مطلقا لاالتى فى المثال المذكور بخصوصها كما يتبادر والا لم يصح

الجواب فليتأمل (قوله لما ذكر النكرة وافادتها العموم) وفى التلويح وافادتها العموم والخصوص وهو الظاهر واظهر منه ان يقال لما ذكر احكام النكرة والمعرفة فى افادتهما العموم والخصوص اردفه ببيان حكمهما فى الاعادة

اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى ﴾ كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام فى جعل الآية من هذا القبيل نظر لانها لاتحتمل هذا المعنى كما لايحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد * فان قلت اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس * قلت كأنه قصد باليسرين مافى قوله يسرا من معنى التفخيم فيؤول بيسر الدارين وذلك يسران فى الحقيقة ﴿ واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى ﴾ لما ذكرنا انها لوكانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه * اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والافقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ﴿ ومايتنهى اليه الخصوص ﴾ اى المقدار الذى يصح انتهاء التخصيص اليه ﴿ نوعان ﴾ احدهما

امانكرة وامامعرفة وعلى التقديرين اما ان تعاد نكرة اومعرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان تنظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفا اومنكرا والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وانكان معرفة فهو عين الاول حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام (قوله كالعسرين فيه) اى فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم فى هذه الآية لن يغلب عسر يسرين وقيل يرفعه وهذا مبنى على ان لاتكون الجملة الثانية تأكيدا للاولى وحينئذ يكون التنكير فى يسر للتفخيم وتعريف العسر للعهد اى العسر الذى انتم عليه اوللجنس الذى يعرفه كل احد فيكون اليسر الثانى مغايرا للاول بخلاف العسر امااذا كان تأكيدا لها لتقريرها فى النفس وهو الاصح فلاتدل الاعادة على تعدد اليسر كما لايدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كان تأكيدا يجب ان يكون معنى الثانية عين معنى الاولى ﴿ قوله ومايتنهى اليه الخصوص الخ ﴾ اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل يجوز التخصيص الى ان يبقى من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى الثلاثة وقيل يجوز الى الاثنين وقيل يجوز الى الواحد والمختار التفصيل عند المصنف وهو ان العام ان كان جمعا مثل (رجال)

عليه صريح كلامه بل هو نقل بالمعنى بحسب مااختاره صاحب الكشف فى تفسير قوله وفيه نظر (قوله وهذا كتاب انزلناه اليك) هكذا فى النسخ لكن نظم الآية هكذا وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا (قوله كقوله تعالى وهو الذى انزل عليك الكتاب) هكذا فى النسخ لكن نظم الآية هكذا وانزلنا عليك الكتاب بالحق (قوله اى المقدار الذى يصح انتهاء التخصيص اليه) اى ولم يتجاوز عنه

(قوله كقوله تعالى انما الهكم اله واحد) فيه اعادة المعرفة بالاضافة نكرة وقد قال القاآنى اعلم ان هذا الاصل لايختص بالتعريف اللامى بل يجرى فى غيره ايضا قال محمد فى الجامع الصغير رجل قال سدس مالى لفلان ثم قال فى ذلك المجلس اوفى مجلس آخر سدس مالى لفلان يعنى به الاول فليس له الاسدس واحد لان السدس اعيد معرفا اذ الاضافة من اسباب التعريف والمعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثانى عين الاول انتهى

(الواحـد فيما هو فرد بصيغته) اى ذلك فى العـام الذى يطلق على الواحـد وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام (اوملحق به) اى فيما هو ملحق بالعام الذى صيغته فرد (كالمرأة والنساء) والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد (والثالثة) اى النوع الثانى الثالثة (فيما كان جمعا) اى ذلك فى العـام الذى يكون جمعا (صيغة ومعنى) كرجال وعبيد اومعنى لاصيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة (لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة) لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد ومثنى وجمع ولكل واحد منها صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان (وقوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة محمول على المواريث) هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثـان وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نسـاء فوق اثنتين الآية ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم

رجال او نساء او معنى فقط كرهط وقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة لانها اقل الجمع فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما فى معناه كالنساء والرجال وغيرها من الجموع المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليهـا كما تقدم تقريره يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لايخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ماهو اصل وضع المفرد (**قوله** ولكل واحد منها صيغة على حدة) بل لكل واحد صيغ مختلفة فى غير ضمير المتكلم مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا فلايجوز جعل شىء منها لغير ما وضع له واستعمالها فيه على وجه الحقيقة (**قوله** وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع اثنان) قال ابن الحاجب موضع الخلاف مثل رجال ومسـلمين وضمائر الغيبة والخطاب لا فى لفظ جمـاعة ولا فى نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما فانه محل وفاق (**قوله** محمول على المواريث)

(قوله اى ذلك فى العام الذى يطلق على الواحد) وفيه انه ينتظم الملحق به ايضا مع انه قسيم له (قوله كالطائفة) قد ذكره المصنف فى الشرح فى الملحق به وكأنه مبنى على ماقيل ان الطائفة نعت فرد فى اصلها وانضمت اليهـا علامة الجماعة فروعى فيها المعنيان كما روعى فى صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قالوا فى لا اتزوج النساء (قوله جوابه ان يقال المراد ﴿٣٣٧﴾ طائفتان خصمان والخصم) يطلق على الواحد والمثنى والجمع كالضيف على ماصرح به (قوله هذا جواب عن تمسكهم الخ) وقد يقال لادلالة فى الحديث على المدعى اصلا اذ ليس النزاع فى حروف ج م ع وما يشتق منـه لانه فى اللغة ضم شىء الى شىء وذلك حاصل فى الاثنين بلانزاع وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره كما صرح به ابن الحاجب فى مختصره على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل ذكره الجصاص وغيره (قوله لان للبنتين الثلثين) كما للبنات متعلق بقول المصنف محمول على المواريث لكن الاقتصار على ذكر مسئلة البنتين ههنا قصور لايخفى ولو قال للثنتين الثلثين كالثلث لكان الامر اظهر (قوله ثبت هذا الحكم) الاشارة الى ما هو المفهوم من سياق الكلام من ان يكون للاثنين فى المواريث حكم الجمع لا الى ان يكون للبنتين الثلثين كما هو الظاهر لعدم صحة المعنى ﴿٢٢﴾ (شرح المنار) حينئذ (قوله بقوله تعالى فان كانتا اثنتين) اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام او لاب (قوله وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء اى البنات ولذلك كان الاستدلال فى حق الاخوات بدلالته

(قوله والنساء) هذا مثال للملحق بالمفرد صيغة لانه جمع صيغة لا معنى بواسطة سقوط اعتبار الجمعية المستفادة من صيغته وان كانت الجمعية غير المقصودة ثابتة فيه كما نبه عليه الشارح آنفا (قوله ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان) اراد بهذا

(قوله ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الخ) الحاصل ان كون نصيب الاثنين من الاخوات الثلثين ثابت بعبارة الآية الاولى وكون نصيب مافوقهما ايضا الثلثين ثابت بدلالة الآية الثانية وكون نصيب البنتين الثلثين ثابت بدلالة الآية الاولى وكون نصيب مافوقهما ايضا الثلثين ثابت بعبارة الآية الثانية ثم انه ليس فى المواريث صورة اخرى الحق فيه الاثنان بالجمع فى الاستحقاق سوى البنات والاخوات فقد اتضح بما قررناه ان ثبوت الحكم المذكور انما هو بمجموع الآيتين وان اوهم بعض عبارات الشارح خلافه وهذا غاية ما يمكن فى توجيه كلامه ههنا (قوله لاحراز ﴿٣٣٨﴾ فضيلة الجماعة) قال فى الكشف بعد ماذكر حمل الحديث على سنة تقدم الامام او يحمل على ان للاثنين حكم الجماعة فى احراز فضيلة الجماعة وانعقادها انتهى وكان الشارح رحمه الله قصد الجمع بين الامرين وفيه مافيه

الحكم مجرد ان للبنتين الثلثين لا ان لهما الثلثين كما انهما للبنات وثبوته بهذا الآية الواردة فى حق الاختين ثبوته بها دلالة لا عبارة وان اوهمت خلاف ذلك العبارة الا انه طوى ذكر الدلالة هنا لتنبيهه على ارادتها بقوله فيما يأتى ولما كان للاختين الخ واما الآية الثانية فهى فى حق البنات عبارة ولكن ثبت بها

الجمع فى الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى (والوصايا) كما اذا اوصى بثوب على اخوة زيد وكان له أخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كانت النوافل تبعا للفرائض (او على سنة تقدم الامام) لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ماذكر لانه عليه السلام مبعوث لتعليم

لانزاع فى ان اقل الجمع فيه اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين فيهما حكم الجماعة (**قوله** ولما كان للاختين الثلثان) جواب سؤال بان يقال اذا ثبت ان للاختين حكم الجمع ولهما الثلثان فمن اين ثبت ان للبنتين الثلثين فاجاب عنه بانه يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهى ما كان ثبوت الحكم فى المسكوت عنه بالطريق الاولى ﴿**قوله** او على سنة تقدم الامام﴾ يعنى محمول على ان حكم سنة تقدم الامام على الاثنين كحكم سنة تقدمه على الجماعة فى احراز الفضيلة او محمول على اجتماع الرفقة فى السفر بعد قوة الاسلام لنهيه صلى الله عليه وسلم فى ابتداء الاسلام عن سفر الواحد والاثنين خشية عليهم من غلبة المشركين بقوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ثم رخص فى ذلك بعد ظهور الاسلام وغلبة اهله (**قوله** وانما حمل على ذلك) جواب سؤال بان يقال لم حملتم الحديث على ماذكرتم ولم تحملوه على ان اقل الجمع اثنان لغة اجاب عنه بانه انما بعث لبيان الاحكام لا لبيان اوضاع اللغة وان كان يفيدها فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو حقيقة فى الثلاثة لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا لرجحانه على الاشتراك ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون (مشتركا)

الثلثان للاخوات دلالة ايضا بزعم الشارح حيث اشار الى انه ثبت بدلالتها ان ليس للاخوات اكثر من الثلثين اى بل الثلثان فعرفنا بالاولى عبارة وبالثانية دلالة ان للاثنين حكم الجمع فى الاخوات كما عرفنا بالاولى دلالة وبالثانية عبارة ان لهما حكمه فى البنات هذا وان كان مراده انه ثبت بدلالتها ان ليس للاخوات اكثر من الثلثين بل اما الثلثان او اقل من الثلثين ورد انه لا يثبت بالآية الثانية حينئذ ان للاخوات الثلثين بالطريق الاولى ليكون ذلك ثابتا بدلالة النص اذ لا يلزم من ثبوتهما للبنات مع قوة قرابتهن ثبوتهما للاخوات نعم يثبت بها حينئذ ان ليس لهن اكثر من الثلثين بالطريق الاولى لانه يلزم من حرمانهن من اكثر من

(قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة) فيكون الامام محسوبا من الجماعة وهذا جواب عما تمسك به الخصم من ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة فيدل ذلك على ان المثنى ملحق بالثلاثة فى صحة اطلاق صيغة الجمع عليه كذا فى الكشف ولا يذهب عليك ان ذكر هذا الكلام ههنا مما لا وجه له سوى كونه مورثا لايهام خلاف المقصود حيث يتوهم الناظر انه من تتمة الكلام فى حمل الحديث على سنة تقدم الامام مع انه لا تعلق له بذلك اصلا (قوله اى المشترك فيه) يعنى انه من قبيل الحذف والايصال حذف الجار واوصل الفعل الى المضمر فاستتر فيه كذا حقق فى شرح الشريف للمفتاح (قوله احترز به عن الشئ) وقد يقال هو اشارة فى اول الامر الى رد ما زعم ان المشترك يتناول الافراد

الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه لقوله تعالى فاسعوا (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها (فما يتناول افرادا) اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين (مختلفة الحدود) احترز بها عن العام (على سبيل البدل) احترز به عن الشئ

مشتركا معنويا بين الثلاث والاثنين فصاعدا فلا مجاز ولا اشتراك لفظا (**قوله** والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة) مراده بالجماعة الثلاثة فلو كان التقدم سنة كون المقتدين جماعة لما سن تقدم الامام الا على الثلاث وليس كذلك بل سن تقدمه على الاثنين فعلمنا ان التقدم سنة كون المصلين جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة (**قوله** بخلاف الجمعة الخ) يريد الفرق بين الجمعة وبين سائر الصلاة حيث كان الاثنان جماعة فى سائر الصلاة حيث قلتم بسنية التقديم مطلقا دون الجمعة حتى لم يصححوها بالاثنين مع ان الحديث ورد انهما جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا لصحة الجمعة ثلاثة سوى الامام لئلا يلزم صرف واو الجمع من قوله تعالى فاسعوا عن حقيقتها بخبر الواحد وهو غير جائز عندنا (**قوله** اراد منها فردين فصاعدا) اى اراد من الافراد فردين فصاعدا لانه لا يشترط للاشتراك ثلاثة افراد كما يوهمه ظاهر لفظ الجمع واحترز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض له الشارح كما تعرض لبقية القيود ولا بد من ذكر قيد آخر وهو بالوضع الاول عقب قول المصنف فما يتناول لئلا يدخل فى التعريف جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست بمشتركة على ما صرح به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لمعناه بملاحظة وضعه لمعنى آخر قبله والالفاظ المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعى لفظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول اليه مسبوقا بوضعها للمنقول عنه (**قوله** مختلفة الحدود) اى اختلافا لا يمكن معه اجتماعها اوغير متباينة يجوز اجتماع بعضها مع بعض بان يكون جزأ له اولازما وسنذكر الامثلة (**قوله** على سبيل البدل) اى بان يكون موضوعا لهذا مرة ولذاك

الثلثين مع قوة قرابتهن حرمان الاخوات منه ثم تردد الاخوات حينئذ بين ان يكون لهن الثلثان او يكون لهن اقل من الثلثين فلا يثبت لهن الثلثان بدلالة النص بمجرد الآية الثانية ولكن بمعونة الاولى لانها اذا اقتضت ان للاختين الثلثين اقتضت ان ليس للاخوات اقل من الثلثين وقد علم بالثانية ان ليس لهن اكثر منهما فيثبت لهن الثلثان بكلتا الآيتين وهو المطلوب فافهمه (قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة) فيه نظر لانه اذا كان التقدم سنة كون المصلين جماعة وقد كان الاثنان فما فوقهما جماعة كان التقدم سنة كون المصلين اثنين فما فوقهما فيلزم سنية تقدم الامام على الواحد وهو غير سنة

على سبيل الشمول والعموم اهتماما به لا احترازا عن شئ ولا يلزم ان يكون جميع القيود فى التعريف احترازيا خصوصا فى تعريفات الفقهاء وهو الاظهر كما سيظهر (قوله فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة) الظاهر منه هو ان يكون المراد بالحدود الحقائق فلا يلائم ماسيجيئ من التعميم ولا يخفى ان كون المراد به فى تعريف العام معنى وههنا معنى آخر مستبعد جدا ثم انه لا يذهب عليك ان قيد الحيثية معتبر فى التعريفات فمعنى قوله مختلفة الحدود من حيث انها مختلفة الحدود وتناول الشئ الافراد بهذه الحيثية محل بحث وكلام فلاحاجة فى الاحتراز عنه الى شئ آخر فليتأمل (قوله لكن على سبيل الشمول) وفيه مافيه (قوله وهو الثابت فى الخارج) فيه تسامح (قوله اعتبار من حيث الموجودية) والاحتراز عنه فى تعريف المشترك بالنظر اليه (قوله فبالاعتبار الاول مشترك معنوى الخ) ذكر فى الكشف ان لفظ الشئ عام معنوى عند فخر الاسلام لا لفظى كما ظنه القاضى الامام وانه عام لا مشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فما اسنده الشارح الى صاحب التقويم فرية بلامرية (قوله فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله فى العام الخ) وانت خبير بان المعرف المذكور فيما سبق هو العام اللفظى وكون الشئ كذلك لم يقل به فخر الاسلام ولا من تبعه كالمصنف وغيره فلاحاجة الى ادراجه فى تعريف العام بل لا صحة له حتى يلزم ان يكون المراد ماذكر ثم الظاهر ان الاشارة فى قول الشارح فعلى هذا الى قوله فيما سبق لكن على سبيل الشمول اذ الشمول من لوازم العموم وماقيل من انه اشارة الى ان يكون للشئ ونحوه اعتباران ومقصوده اندراج هذه الاشياء فى تعريف العام بكل من الاعتبارين مردود كيف لا والشئ بالاعتبار الثانى مشترك لفظى على ماصرح به الشارح فلا يصح اندراجه فى تعريف العام

فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة فى معنى الشيئية وهو الثابت فى الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوى وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثانى مشترك لفظى كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله

مرة اخرى او بمعنى انه اذا نظر اليه بالنسبة الى معنى آخر من معانيه كان هذا المعنى بدلا عن ذلك المعنى وقائما مقامه فى وقوعه تمام مدلوله كانه ليس له معنى سواه وهلم جرا (**قوله** وله) اى للشئ (**قوله** فبالاعتبار الاول مشترك معنوى) الاشتراك المعنوى ان يكون اللفظ موضوعا لقدر مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افراده وهو الجسم النامى والحساس والمشترك اللفظى ان يكون اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانه موضوعة للذهب والينبوع والركبة وخيار الشئ باوضاع متعددة على سبيل البدل فالشئ ونحوه يتأتى فيه الامران باعتبارين فانه موضوع للحقائق المختلفة باعتبار قدر مشترك بينها وهو الوجودية فى الخارج فان نظرنا الى انه موضوع للقدر المشترك بين افراده فيكون مشتركا معنويا لاشتراك الوجود بين سائر الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا الى ان افراده مختلفة الحدود فى الواقع فيكون كالمشترك اللفظى من هذه الحيثية لانه مشترك لفظى لعدم انطباق حده عليه وكذا قال بعض الشراح الشئ عام معنوى على اختيار فخر الاسلام وعام لفظى على اختيار القاضى ابى زيد لا مشترك لفظى فعزى الشارح الاشتراك اللفظى الى صاحب التقويم فيه نظر (**قوله** فعلى هذا) وهو انه اذا كان للشئ ونحوه اعتباران (يلزم الخ) ومقصوده اندراج هذه الاشياء فى تعريف العام بكل

(من)

(قوله فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله فى العام متفقة الحدود احد الامرين الخ) اى فعلى هذا الذى ذكرناه

فى العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق (كالقرء) بضم القاف وفتحها الموضوع (للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه) اى فى المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما (بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به) اى بالمشترك

من الاعتبارين (**قوله** اما ان يتناوله اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق) كالانسان والمسلمين فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار المعنى وهو الحد المشترك الجامع بينهما وهو الاسلام والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقائق كالحيوانية واللونية والشيء فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم النامى الحساس واللونية والوجودية وتلك الافراد مختلفة الحقائق وحاصله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة الحقائق او مختلفتها فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام فمتفقة الحقائق وان نظرت الى اختلاف الافراد فى الواقع ولو بالتشخص فهى مختلفة الحقائق * فان قلت كيف يراد بمتفقة الحدود مختلفة الحقائق والحد هو الحقيقة * قلت الحد يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهى بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود سواء كان ذلك الحد تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافى ان تكون مختلفة الحقائق فيجوز ان يراد بمتفقة الحدود فى تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء ونحوه فى العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهية او الهوية اما الاندراج فى الامر الاول على اختيار فخر الاسلام فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف فى الاندراج وان اختلفت واما على قول صاحب التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف يندرج فى متفق الافراد اللهم الا ان يراد بمتفقتها الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافى الاختلاف واما الاندراج فى الامر الثانى فظاهر بكل من الاعتبارين ولا يخفى عليك ما فى عبارة الشارح من الحزازة (**قوله** من غير اعتقاد) حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقيقة المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف فى النصوص من غير قبول واعتقاد كفر (**قوله** حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما) اى من مفهوماته اذ الثابت به واحد منهما غير معين عند السامع من غير رجحان (**قوله** بشرط الخ) يعنى فى صيغته وفى غيرها من الادلة والامارات الدالة على

(قوله احد الامرين اما ان يتناول اللفظ الخ) فيكون اتفاق الحدود عبارة عن اشتراك الافراد فى معنى واحد وكون شمول اللفظ اياها باعتباره سواء كانت الافراد متفقة الحقائق او مختلفها (قوله من غير اعتقاد حكم معلوم) سوى ان المراد به حق

من ان الشيء يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول ومعلوم انه من قبيل العام الجنسى كالحيوان بخلاف الانسان يلزم ان يكون المراد من قوله فى تعريف العام متفقة الحدود ما يعم متفقة الحدود با اصطلاح المنطق ومختلفتها ليندرج فى تعريفه قسمان الجنسى والنوعى

(قوله كما تأمل علماؤنا) يعنى عند البحث عنه ان المراد بالقرء فى قوله تعالى ثلثة قروء الحيض كما قالوا او الاطهار كما قالت الشافعية (قوله فوجدوه دالا) على الجمع قال فى الكشف ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع انتهى ويمكن دفعه بان فى الجمع ايضا معنى الاجتماع ولا حاجة فى تمام الكلام الى اعتبار صحة اتصاف الحيض بالجمع بطريق حمل المواطئة ولذا قالوا فى بيانه لانه الدم المجتمع فليتأمل وقال فى فصول البدائع ان الجمع بمعنى الاجتماع للدم وبمعنى الجامعية لا له ولا للطهر لان الطهر عدم الدم والعدم لا يؤثر فلا تلتفت الى القول بان الجامع هو الطهر انتهى (قوله لانه هو الدم المجتمع) فى الرحم ذكر القاآنى فى شرح المغنى انه غير مسلم بل الحيض عبارة عن ورود الدم المجتمع وقت الطهر (قوله ومنتقل من الطهر الى الحيض وفى شرح المصنف رحمه الله والدم منتقل من الداخل الى الخارج وهو اظهر واولى لسلامته عن السؤال الآتى ذكره ثم ﴿٣٤٢﴾ الظاهر ان الضمير فى قول الشارح منتقل عائد الى الحيض فقوله الى الحيض ركيك لا يخفى (قوله ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم الخ) اخذه الشارح من جامع الاسرار للكاكى وكأنه ايضا اخذه من كلام صاحب الكشف الذى نقلناه لكنه تصرف فيه بما افسده كما سيظهر ولعل هذا الاعتراض ساقط جدا اذ ليس مراد القوم الا ان مادة قرأ يعنى القاف والرآء والهمزة على هذا الترتيب لما دلت فى اكثر استعمالها او فى جميعه على معنى الجمع او الانتقال ودارت مع هذين المعنيين كان الحيض احق بالارادة من لفظ القرء بالنسبة الى الطهر لوجودهما فيه دون الطهر فيحمل عليه عند عدم القرينة على خلافه لا ان لفظ القرء بمعنى الجامع او المجموع كيف والقرء ليس بمصدر بل هو اسم للدم او الطهر (قوله اذا كان القرء بمعنى المفعول) اى بمعنى المجتمع كذا فى جامع الاسرار ولعل الشارح رحمه الله اسقطه من اللفظ لظهور فساده وكأنه زعم ان المجتمع فى قولهم لانه الدم المجتمع على صيغة المفعول ولا صحة له لان اجتمع لازم حتما (قوله لان المراد من الطهر الطهر الشرعى) يمكن ان يقال ليس الكلام ههنا الا فى ان المتبادر من القرء حين اطلق هو الحيض دون الطهر ولا يذهب عليك انه لا حاجة فى تمامه الى اعتبار كون المراد بالطهر المذكور الطهر الشرعى وان كان المراد فى الآية والمعتبر فى العدة ذلك (قوله لتوقفه على الحيض) اذ المعتبر فى العدة شرعا هو الطهر المتخلل بين الدمين كما سبق

كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشىء اى جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجودان فى الحيض لانه هو الدم المجتمع فى الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اى الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر اولى به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعى وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض * فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة * قلت القرء هنا

تعيين المراد (**قوله** كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء الخ) وقال بعض الشارحين تأملنا فى القروء فوجدنا وجوه اشتقاقه دالة على الجمع لغة والانتقال فحملناها على الحيض لا على الطهر لان الاجتماع انما يكون فى الاول لا فى الثانى لكون الاول عينا والثانى عرضا وكذا الانتقال لا يتصور فى الطهر لان الانتقال

(صفة)

(قوله المجتمع) المناسب لما يأتى المجموع وقوله ومنتقل منه الى الحيض فيه وضع الظاهر موضع المضمر

اسم جامد ليس بمصدر ولاصفة لانه اسم للدم اوالطهر واعتبار كونه فى الاصل مصدرا ومستعملا فى اى معنى انما يكون بالتأمل وهو لايمنع كون المشترك متساوى الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللائى يئسن من المحيض لانه تعرض عنـد ذكر الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد فى الاصل هوالحيض (ولاعموم له) اى للمشترك عندنا يعنى لايستعمل المشترك فى اكثر من معنى واحد وقال الشافعى يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه عندالتجرد من القرائن ولايحمل على احدها الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحـد

صفة تحتاج الى موصوف تقوم هى به وهو الجوهر لا العرض على ماعرف فى الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال فتدبر (قوله ليس بمصدر) اى لاقرأت المرأة اذا حاضت اوطهرت بل هو اسم لنفس الدم اولتعيين الهيئة الحاصلة عند الانقطاع (قوله فالاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى الخ) وبقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة ايام اقرائك رواه ابن ماجة واحمد من حديث عائشة وقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود وابن ماجة والترمذى والدارقطنى من حديث عائشة رضى الله عنها * ولقائل ان يقول لايلزم من قوله تعالى واللائى يئسن الآية ان تكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لايتصور بدون الحيض (قوله لايستعمل المشترك فى اكثر من معنى واحد الخ) تحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشـترك فى استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العـين ويراد به الباصرة والجارية والذهب وغيرها من معانيها ورأيت الجون ويراد به الابيض والاسود واقرأت هند ويراد به حاضت وطهرت فقيل يجوز وبه قال الشافعى وجماعة وقيل لايجوز وبه قلنا وقيل يجوز فى النفى دون الاثبات واليه مال صاحب الهـداية فى باب الوصية ولايخفى ان محل الخـلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة اما اذا لم يمكن كما فى صيغة افعل على قصد الامر والتهديد اوالوجوب والاباحة على القول باشتراكها فلاعموم اتفاقا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وبه قال الشافعى وتبعه الباقلانى وجماعة من المعتزلة (قوله والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة) لك ان تقول قد ذكر الشارح عند

(قوله واعتبار كونه فى الاصل مصدرا ومستعملا الخ) انت خبير بان الظاهر منه هو ان يكون لفظ القرء منقولا ولم يقل به احد على انه يتوقف على كون المصدر لقولهم قرأت الشئ اى جمعته وقولهم قرأ النجم على قرأ بالفتح او الضم وهو ممنـوع فالصواب فى تقرير الكلام ماقررناه آنفا والاوفق له هو ان يقال ههنا واعتبار دلالة هذه المادة فى موارد الاستعمال على شئ يوجد فى الحيض دون الطهر وترجيح ارادة الحيض من القرء بذلك غير قادح فى كونه متساوى الدلالة عليهما لغة بحسب الاشتراك (قوله والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض الخ) وقد استدل ايضا عليه بان الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم ولو حمل على الاطهار لانقضت العدة بقرأين وبعض الثـالث وقد سبق تحقيقه فى مباحث الخاص (قوله لانه تعرض عند ذكر الخلف لليأس عن الحيض الخ) وفيـه انه يجوز ان يكون التعرض له لتوقف تحقق الطهر الشرعى على وجود الحيض لا لان المعتبرة فى العـدة هو الحيض كما هو المدعى (قوله وقال الشافعى) ذهب الشافعى والقاضى ابو بكر الباقلانى وجماعة من مشايخ المعتزلة كالجبائى والقاضى عبدالجبار الى جواز عمومه لو صح الجمع بين معانيه كالعين فى الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء فى الحيض والطهر معا الا ان عندالشافعى والباقلانى اذا لم تدل القرينة على احد معانيه وجب حمله على الكل وعندالباقين لايجب كذا فى الكشف (قوله والعام عنده قسمان الخ)

من معنييه على ان يكون مرادا ومناطـا للحكم واما ارادة كليهمـا فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان فى اعتبـار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفى عدم اعتبارها يصير كل واحد كأنه هوالمعنى بتمامه مثاله قوله تعـالى فجزاء مثل ماقتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهوالمالية فرجح محمد والشـافعى المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التى هى ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحـا المثل معنى لانه مراد فى مالا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا الان الشافعى رحمه الله يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغـة بل حقيقة فى الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العنـاية بشأن النبى عليه السـلام اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزمان

تعريف المشـترك ان العام عندنا قسمان ايضا قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة فان صح ماذكره فلاوجه لتخصيص ذلك بالشافعى والجواب ان هذا خاص بالشافعى كذا ذكره غير الشارح واما ماذكره الشارح فى تعريف المشترك ففيه نظر ولم اجد احدا من الشراح تعرض له ﴿ **قوله** وهذا ﴾ اى تعميم المشترك وهو المثل ﴿ انما يلزم محمدا ﴾ لان المعنى يراد فيما لامثل له صورة بالاتفـاق فلو اريد الصورة فيماله مثـل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد وهو لايقول به ﴿ **قوله** متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى ﴾ فان لفظ الصلاة مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاسناده الى ضمير الجلالة والملائكة فلايخلو اما ان لايراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الآخر وهو باطل ايضا والايلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى واسناد الرحمة الى الملائكة وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشـترك فى مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية باننا لانسلم ان الصلاة من محل النزاع لجواز ان يرادبها فى الجميع معناها الحقيقى اومعناها المجازى فان اريد الاول كان المراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو بدعواته تعالى وتقدس بايصال الخير الى النبى صلى الله عليه وسلم ومن لازمه الرحمة وعلى هذا المعنى يحمل قول من قال بان الصلاة من الله الرحمة لاعلى ان الصلاة وضعت حقيقة للرحمة وان اريد الثانى حمل على مايليق بالمقام كارادة الخـير ونحوها ولا بأس باختلاف ذلك المعنى لاختلاف الموصوف ولايكون من باب الاشتراك بحسب الموضع ﴿ **قوله** اطلاقا للملزوم على اللازم ﴾ الظاهر انه اراد بالملزوم الدعاء

العام عندنا ايضا قسمان على ماذكره فى تعريف المشترك وقد عرفت مافيه ﴿ قوله فحمل على العناية بشأن النبى عليه الصلاة والسـلام ﴾ فيعم الرحمـة والاسـتغفار ﴿ قوله اذ الاسـتغفار والرحمـة يستلزمان الاعتناء ﴾ وفيه بحث والصواب اذ الدعاء يستلزم الاعتناء كما لايخفى

الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقانى فى شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلى وملائكته يصلون فلا يعم المشترك فاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلى لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب فى الارض اى السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب وانا ان المشترك اما ان يستعمل فى المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثانى اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا فى المعنى الحقيقى وهو كل واحد منهما والمعنى المجازى وهو المجموع *فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل فلابد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له

وباللازم معناه لكن قوله اذ الاستغفار والرحمة الخ مشعر بانهما الملزوم وهو مناف لما ذكر ويمكن ان يقال المراد بالدعاء هنا الرحمة والاستغفار لانهما فردان له والاعتبار لازم لهما (**قوله** وماقاله قوام الدين الاتقانى فى شرح المنار) صوابه قوام الدين الكاكى لان الاتقانى لم يشرح المنار (**قوله** بان تقدير الآية) الانسب ان يقول من ان تقدير الآية ان الله تعالى يصلى وملائكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك فى مدلوليه دفعة بل المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار (**قوله** لانه حذف بلا دليل) ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه ان الخبر المحذوف من لفظ الصلاة وكان تقديره مفردا ليوافق المخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتثنية من العوارض والدال فى الحقيقة انما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون معنى المحذوف معنى المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم تكن قرينة تدل على معنى المحذوف اما اذا كان فلا وههنا وجدت قرينة تدل على ان معنى الخبر المحذوف الرحمة وهى قرينة المقام لانه المناسب للبارى تعالى بخلاف زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب فى الارض اى السفر ومن الآخر استعمال آلة الضرب فانه لا يصح لعدم القرينة (**قوله** قلت الوضع الخ) يعنى الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يراد به غيره عند الاستعمال حدا بما لا يمكن الا

(قوله وماقاله قوام الدين الاتقانى) شرح الاتقانى للمنار غير مسموع وقد وقع هذا النقل فى بعض مآخذ الشارح من الشرح بلفظ قوام الدين والمراد به قوام الدين الكاكى لا قوام الدين الاتقانى وشرحه هو الشرح المسمى بجامع الاسرار(٢) ولعل الشارح رحمه الله غلط من الاشتراك الاسمى فزعم ان المراد بقوام الدين هو الاتقانى ثم تقدير الآية بذلك مذكور فى الكشف ايضا وقد اخذه الكاكى منه وما يتعلق بذلك من الجرح والتعديل سبق ذكره قبيل مباحث الامر فتذكر (قوله وكذا الثانى اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين) واطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل به كذا فى التلويح

---

(٢) قال فى منهواته وقد راجعنا جامع الاسرار فوجدنا فيه المنقول المذكور

(قوله والآخر مما يناسبه) يعنى بالآخر المجموع (قوله ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين الخ) يجوز ان يقال ان مراد صاحب التنقيح بهذا الكلام هو التحقيق لوجه اختيار اصحابنا القول بعدم عموم المشترك لا الزام الخصم فى القول به حتى يرد ذلك (قوله ويقول معنى تخصيص الخ) ليس باعتراض مستقل بل من تتمة الاعتراض الثانى يعنى ان الباء ههنا داخل على المقصور لا على المقصور عليه على هو المتعارف فى لفظ التخصيص وان كان الاصل دخولها على المقصور عليه كما حققه الشريف فى شرح المفتاح (قوله منفردا لذلك) انفرادا حقيقيا او اضافيا فلا ينافى وقوع الترادف كما ظن (قوله بدليل ظنى) قيد به لان هذه الاشياء اذا الحقها البيان بدليل قطعى سمى مفسرا كما ذكر فى الميزان (قوله وهو ما فيه خفاء) تفسيره بذلك مما فيه خفاء واقرب منه ان يفسر بما فيه احتمال كما وقع فى بعض الشروح على انه غير شامل للظاهر والنص اذ لا خفاء فيهما (قوله ومن قوله بغالب الرأى ما يوجب الظن الخ) كذا فى الكشف وقال فى التلويح غالب الرأى (ان)

(قوله اذا حملا على بعض وجوههما) اى بدليل ظنى مطلقا كما فى الثلاثة السابقة لان حكم المؤول العمل به على احتمال الغلط فلا يكون ترجح بعض وجوهه بقطعى والا لكان مفسرا لا يحتمله كما نبهوا عليه (قوله فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه) حتى المؤول الذى كان نصا او ظاهرا وزال خفاؤه بخبر الواحد لان فى الظاهر والنص باعتبار احتمالهما التأويل نوع خفاء بحسب اللغة

والآخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد واجتماع يستعمل تارة فى هذا من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فى الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى (واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى) اعترض عليه بان تقييد حد المؤول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأى ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول لوجوده بدونهما فان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوى وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأى ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه * ولقائل ان يقول المراد من المشترك

اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة دون الآخر بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة فباستعماله فى المعنيين على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز * فان قلت لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له * قلت ذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وهذا ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال واستعمال اللفظ فى المعنيين المجازيين باطل بالاتفاق (قوله ولقائل ان يقول المراد الخ) هذا كلام وارد ظاهر حسن اخذه من الشروح وقوله ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحى الخ الجواب

الاصطلاحى لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المؤول وهو المؤول من المشترك لا لمطلق المؤول لانه فى بيان اقسام النظم صيغة ولغة وماعدا المؤول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلاة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله * فان قلت فى المؤول تبين المراد بالرأى وكيف يدخل فى اقسام النظم * قلت اثر الرأى فى اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى اعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل فى صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة وجدناه

ان الاصل المذكور غير مطرد لما مر ولانسلم ان لايكون دلالة المأول من غير المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون دالا بعد التأويل على مايحمل عليه بطريق المجاز وذا لايخرجه عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز لفظية بلاخلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتأمل مظهر للعلاقة الثابتة بالدليل الصارف للفظ الى معناه المجازى لامثبت فلا فرق بينه وبين انواع المأول من هذه الحيثية فلابد من تعريف يعمها ولهذا عرفه بعضهم بانه ماترجح احد محتملاته بدليل ظنى يشمل المأول من المشترك والخفى والمشكل ويشمل الراجح بالقياس والراجح بخبر الواحد وحينئذ فيتعين ان يكون المراد من المشترك المذكور فى التعريف اللغوى لكن يفسر بما فيه احتمال لا بما فيه خفاء لئلا يراد الظاهر والنص فانهما يحتملان التأويل وليس فيهما خفاء فيدخل فى الحد جميع اقسام المأول (**قوله** فان قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلاة) رواه ابن ماجة من حديث عدى بن ثابت عن ابيه عن جده ولفظه المستحاضة تدع الصلاة ايام اقراءها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وروى بالفاظ اخر من طرق (**قوله** وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لايوجب الحكم قطعا لان بعد البيان يضاف الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك لما التحق

الظن سواء حصل من خبر الواحد او القياس انتهى وهو الاظهر ثم ان لفظ الغالب معين لكون المراد ذلك اذ المعهود فى كلامهم التعبير عن الاجتهاد بالرأى لا بغالب الرأى وهذا ظاهر وان خفى على جميع الناظرين فى المقام (قوله فان قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة الخ) وهو نص كما سيجىء من الشارح رحمه الله (قوله فلا يكون بعد التأويل منه) من اقسام النظم صيغة ولغة (قوله فان قلت فى المأول بتبيين المراد بالرأى الخ) الظاهر ان السؤال ببعض انواع المأول وهو الذى كان بيانه بالقياس والا فقد يكون البيان فيه بخبر الواحد كما سبق (قوله وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى) لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى كالحكم فى المنصوص عليه يضاف الى النص وان كان فى غيره يضاف الى العلة

دالا على عـدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينتقص عنهـا كما قررناه فيما سـبق وقد يكون بالنظر الى سـياقه وهو آخر الكلام كقوله تعـالى الذى احلنـا دار المقامة من فضله لايمسنا فيهـا وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسـائكم فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثـانى من الحل بدليـل الرفث * فان قلت فى المؤول لابد من اعتبار شئ آخر غير الوضع والنظم مايكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر * قلت لانسلم فان وجوه النظم اى طرقه اعم من ان يكون باعتبـاره فى نفسه اوبالنظر الى غيره (وحكمه العمل به) اى حكم المؤول وجوب العمل به (على احتمال الغلط والسهو كمن وجـد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجـاسته لزمه اعادة الصلاة

(قوله والنظم مايكون دلالته الخ) فيه ما فيه وكان الظاهر ان يقول واقسـام النظم صيغة ولغة

بيانا لقوله تعـالى اقيموا الصلوة مثبت فرضية القعدة الاخـيرة لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر فى الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول ولان الكشف التام لايحصل بالبيان الظنى فلا تثبت به الفرضية لانها لاتثبت الا بما هو قطعى الدلالة او الثبوت فلايثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعى الدلالة فى نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كان قطعى الثبوت فى نفسه واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفريضة قطعية بل هى واجبة ولكن الواجب نوعان واجب فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابى حنيفة حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض فى العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لاتفسد الصلاة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميناها فرضا فاما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارها فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما بانكاره ربا النقدين مع لحوق البيان بآية الربا فى الاشياء الستة ولم يكفر من انكر فرضية مسح الربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفى ثبوته بيانا شبهة قوله فلذا غاير الاقسام الاخر قلنا ممنوع بل انما غايرها باعتبار ان فيه ترجيح بعض وجوه المشترك او المجمل كذا قيل واجاب بعض المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت اللام فى المآل للمأول المعهود فى المقسوم وليس كذلك بل هو للحقيقة من حيث هى او للمعهود لاباعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام التقسيم الاول لئلا يلزم اما فساد التقسيم او فساد التعريف ولا محذور فى اخذه فى التقسيم باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه وفى التعريف باعتبار ماهيته وحقيقته الكلية فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال واعطاء

لان التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظ له فى اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لاقطعيا (واما الظاهر فاسم لكلام) وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات (ظهر المراد به) اى بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوى وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشئ بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه (للسامع) اذا كان من اهل اللسان (بصيغته) اى بسماعها احترز به عن الخفى والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان

لكل مقام مايستحقه (**قوله** لان التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظ له فى اصابة الحق) اى حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة (**قوله** لكنه متعلق بالمركبات) اعلم ان الاقسام التى يتعلق بالنظم منها مايتعلق بالمفردات كالتى تقدمت من الاقسام الاربعة ومنها مايتعلق بالمركبات كالتى نحن فيها فلهذا قال فاسم لكلام اذ الكلام ماتضمن كلمتين بالاسناد (**قوله** اراد بالظهور) اى فى قوله ظهر المراد به اللغوى و اراد من الظهور فى قوله واما الظاهر المصطلح فيكون تعريف الاصطلاحى باللغوى فلا دور (**قوله** على ان الظاهر علم فلايكون المعنى ملتفتا اليه) فلايلزم الدور اذ الدور انما يلزم اذا كان معنى الظاهر ملتفتا اليه والمصار علما على ذلك المسمى لم يلتفت الى معناه الغير العلمى بخلاف اللفظ اذا كان له معنى ثم جعل علما لم يلتفت الى معناه قبل العلمية بل يقطع النظر عنه كما فى عبدالله علما وحينئذ لايلزم الدور (**قوله** للسامع) اعترض بان ظهور المراد لايختص بظهوره للسامع فانه كما يظهر له يظهر للناظر فى المكتوب واجيب بان الشارح لم يدع انه اختص بالسامع بل بين متعلقا لظهور المراد اذ لابد له من احد يظهر فى حقه فبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة السامع من الكتاب فان الكتاب كالمتكلم والنظر فيه كالسامع ولهذا كان الكتاب كالخطاب فى الشرع حتى كان التبليغ من النبى صلى الله عليه وسلم بالكتاب كالتبليغ منه بالخطاب والاحكام تثبت بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعتاق والبيع والشهادة والقضاء والرواية ونحوها كما تثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السماع من المتكلم هو الاصل والنظر فى الكتاب خلفا عنه بنى الكلام على ماهو الاصل دون ماهو خلف عنه ولهذا لم يتعرض احد من الاصوليين للنظر فى الكتاب فى تفسير الظاهر بل الكل تعرضوا للسماع لاغيره (**قوله** اذا كان من اهل اللسان) اعترض بان كلام المصنف لايحتاج الى هذا القيد لان ظهور المراد للسامع او للناظر لايكون الابعد كونه من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط

(قوله على ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه) ظاهر كلامه يدل على ان مراده الاشارة الى اندفاع المحذور المذكور وان لم يحمل الظهور على الظهور اللغوى بل على المصطلح وفيه بحث ظاهر على انه يلزم الغنية حينئذ عن سائر اجزاء التعريف (قوله احترز به عن الخفى والمشكل) الظاهر ان المحترز عنه على ماذكر الخفى والمشكل بعد ظهور المراد منهما والا فهما قد خرجا بقوله ظهر المراد كيف ومطلع احدهما هو قوله ما خفى

(قوله لان التأويل ان ثبت الخ) يصح هذا الترديد عند من يجعل التعريف المذكور لمطلق المؤول ويحمل المشترك على اللغوى وغالب الرأى على غالب الظن مطلقا وكذا عند من يجعله للمؤول من المشترك فقط ويبقى المشترك على معناه الاصطلاحى ويحمل غالب الرأى ايضا على ماذكرناه ويقول ان معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل فى الصيغة كما فى ثلاثة قروء

الظهور فيه بمعنى فى المتكلم لابنفس الصيغة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فهو الظاهر فى الاحلال والتحريم * فان قلت كان ينبغى ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم * قلت لم يذكره اكتفاء بذكره فى تعريف المحكم (وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه) على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذلا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر (واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر) يعنى

الظهور فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرطه لامحالة ولما شمل لفظ السامع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن منه بعمومه لاستغراق الجنس بدخول اللام فيه كان تقدير الكلام الظاهر ماظهر المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد للسامعين اجمع وهو غير مستقيم لاستلزامه ان يكون ظهور المراد لغير اهل اللسان وهو فاسد فوجب ان يحمل على السامع الذى هو من اهل اللسان فبين الشارح هذا المجمل بتقييده كما نبه عليه صاحب الميزان فكان هذا من الشارح تصريحا لما يفهم بالضرورة وبيانا لمجمل الكلام كما هو مقتضى الشرح (**قوله** قلت) حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ذكره فى المفسر والمحكم قال بعض الشراح الصواب ان يقال ماظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا هو الانسب لان التعريف للايضاح والكشف والاحالة على الغير مخل بهذا الغرض خصوصا اذا كانت الاحالة على ماسيأتى ﴿ **قوله** وحكمه وجوب العمل بالذى ظهر منه الخ ﴾ اختلف العلماء فى حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ ماوراء النهر وعامة الاصوليين الى وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل الظن لاحتماله المجاز لان كل حقيقة تحتمل المجاز وذهب العراقيون والقاضى ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به قطعا لعدم اعتبار ما لاينشأ عن دليل من الاحتمال ﴿ **قوله** واما النص الخ ﴾ لقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد بقوله مع احتمال التأويل ويمكن ان يجاب بانه ترك هذا القيد اعتمادا على فهم الزكى من تعريف المفسر لايقال بل ذكر التأويل فى المحكم لانا نقول بل هو جزء من التعريف لامن الحكم فيلزم الدور لان الحكم فرع التصور * اعلم ان احتمال النص التأويل او التخصيص على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان الاحتمالين ربما يجتمعان فى العام وانما اعتبرنا احدهما لانهما لو اعتبرا معا فى النص لايكون شئ من الخاص نصا لانه

(قوله لم يذكره اكتفاء بذكره فى تعريف المحكم) الصواب ان يقال لم يذكره اكتفاء بذكر نقيضه فى تعريف المحكم لان قيدا يخرج المحكم عن تعريف غيره لايكون معتبرا فى تعريفه ليذكر فيه وعدم احتمال التأويل والتخصيص مذكور فى تعريفه بواسطة ذكر عدم احتمال التبديل فيه اذ هو اعم من عدم احتمالهما واحتمال النسخ جميعا ولذا فسر القاآنى التبديل والتغيير بتلك الثلاثة ثم حاصل الجواب ان ما ذكره فى تعريف المحكم قرينة على ان احتمال التأويل والتخصيص مراد فى تعريف الظاهر وان لم يذكر صريحا ولايخفى انك اذا اعتبرت فى احد الاقسام عدم امر لم يلزم اعتبار ذلك الامر فى قسيمه لجواز ان يعتبر فيه عدمه ايضا ويكون الفرق بينهما بوجه آخر ولذا كان عدم احتمال التأويل والتخصيص معتبرا فى المحكم وقسيمه المفسر الممتاز عنه باحتماله النسخ دونه (قوله عند عامة المتاخرين) ظاهر كلام

(قوله اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم فيه تأمل اذ ليس يلزم ان يكون المعنى الذى سيق له الكلام فى النص زائدا على اصل المعنى وكأنه اغتر بظاهر المثال الآتى اعنى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية والظاهر ان يقال بان يكون المعنى الذى از داد به النص وضوحا على الظاهر (قوله وعدمه شرط فى الظاهر) وقد يقال عبارة الشراح هكذا ولا يكون معناه مقصودا

بالسوق ومرادهم هو ان لا يكون السوق معتبرا فى الظاهر لا ان لا يكون موجودا فيه اصلا وحاصله عدم اشتراط السوق لا اشتراط عدم السوق فلا يرد عليهم ما اورده صاحب الكشف ولا يقدح فى ذلك عدم فرقهم فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره (قوله وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا) اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المعنى للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كذا فى الكشف (قوله بقرينة نطقية تنضم اليه) سباقا او سياقا تدل

يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (لمعنى من المتكلم) اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة (لا فى نفس الصيغة) يعنى لا يكون فى اللفظ مايدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثانى يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة فى الاباحة نص فى العدد * اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط فى النص وعدمه شرط فى الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا لكون مجئ القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم مافرقوا فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولوكان عدم السوق شرطا فى الظاهر لما غفل عنه الكل عادة واقيدوا فى حده هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا الى هنا كلامه

لا يحتمل التخصيص فتأمل (**قوله** مثاله قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) هذا مثال يكون الظاهر باعتبار لفظه والنص باعتبار لفظ آخر فان لفظ فانكحوا ظاهر فى حل النكاح لان كل احد من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح بدون تأمل فيها اذ ادنى درجات الامر ان يثبت الاباحة الا انه مسوق لبيان العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع * فان قلت لم لا يجوز ان يكون سوق الكلام لاجلهما فيكون نصا فيهما * فالجواب انه لا يجوز اذ الاباحة عرفت قبل بنصوص اخر كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون حمله على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا الافادة والحمل على الافادة الجديدة اولى * و القائل ان يقول

تلك القرينة على ان قصد المتكلم بالسوق ذلك المعنى كذا فى الكشف وبه يظهر ان اعتباره للقرينة النطقية انما هو للدلالة على ان غرض المتكلم من السوق ذلك لانها قسيمة لسوق الكلام كما هو المفهوم من الاعتراض الآتى ذكره

المصنف يشعر بانه منهم حيث قال وحكمه كذا فلم يقيد بقوله على احتمال الغلط كما قيد فى غيره (قوله لمعنى من المتكلم) هو سوقه الكلام لاجل ذلك المعنى كما يقال احسنوا الى فلان الذى يفرح بفرحى و يغتم بغمى فانه نص فى الامر بالاحسان ظاهر فى بيان محبته قاله القاآنى

* ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لوكان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى ولم يبق محتملا للتأويل هو فى حيز المجاز لتعين المراد حينئذ ولا نسلم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا فى الآية المذكورة نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر والا لما صح تعليلهما به وانما لم يذكروا عدم السوق فى الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص (وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل)

هذا انما يتأتى ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح سابقا (**قوله** ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم الخ) الجواب عن الاول ان صاحب الكشف مثل للقرينة النطقية ببيان العدد فى الآية المذكورة اعنى قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع واستدل على ذلك بكلام شمس الائمة اما النص فما ازداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال غير مستقيم لانه ليس فى كلام شمس الائمة مايدل على ان القرينة نطقية لان القرينة المقترنة باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه صاحب الكشف بانه لاشىء هنا يعنى فى الآية المذكورة يزداد به البيان الا القرينة النطقية على ان القرينة المقترنة باللفظ لا تكون الا نطقية لان القرينة الحالية مقترنة بالمتكلم المقترنة والمحلية مقترنة بالمحل انتهى وهذا يشير الى ان القرينة النطقية خاصة بالآية المذكورة لان القرينة منحصرة فى النطقية وحينئذ لامخالفة وعن الثانى ان ازدياد الوضوح اذا حصل بقرينة نطقية لايلزم نفى الاحتمال لان كل حقيقة يحتمل المجاز لامحالة وعن الثالث بانه كيف يجوز لمثل هؤلاء الائمة العظام فى مقام التعريف والتعيين ان يتركوا قيدا يحتاج اليه فى التعريف ولا يصير التعريف جامعا الا به ولا يفهم المراد بدونه وبعد ما انقضى التعريف وابتدؤا تعريفا آخر واتموا قيوده وشرعوا فى بيان مثال التعريف الثانى اشاروا الى تعريف ذلك القيد بطريق المفهوم وليس هذا الا الغاز وتعمية على انا لانسلم ان هذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر (**قوله** والا لما صح تعليلهما به) يعنى وان لم يكن عدم السوق شرطا فى الظاهر لما صح تعليل صاحب المنتخب وفخر الاسلام به فى النص لانه يكون تعليلا بالمشترك بين الظاهر والنص والتعليل بالمشترك غير مفيد قلنا لانسلم انه تعليل بمجرد السوق بل تعليل بالسوق لاجل العادة الذى ازداد الظاهر به وضوحا ومثل هذا السوق ليس بمتحقق فى الظاهر اذ الظهور فى الظاهر ليس بمضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لاغير فوجود السوق وعدمه غير ملتفت

(قوله ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم الخ) فلا وجه لحمل العبارة المذكورة على القرينة النطقية كما يفهم من كلام صاحب الكشف فيه وفى التحقيق ثم ان ازدياد وضوح النص بمجرد السوق منعه صاحب الكشف صريحا وفعل مافعله لذلك فتعميم العبارة المذكورة له مع عدم التعرض لابطال منعه ليس بموجه (قوله او غيره) كالقرينة الحالية (قوله وايضا لوكان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية الخ) وفيه بحث لان مراتب الدلالة متفاوتة وليس جميعها يقدح فى احتمال التأويل على ان دلالة القرينة ليس الا على ان قصد المتكلم بالسوق ذلك المعنى كما قررناه لا على تعيين المراد بالكلام حتى يرد ذلك ولو كان السوق قادحا فى احتمال التأويل لما احتمله النص مطلقا (قوله وهذا يقتضى ان يكون عدم السوق شرطا فى الظاهر) يريد ان المقام مقام الفرق بين النص والظاهر فلو لم يكن عدم السوق معتبرا فى الظاهر لكان التعليل بامر مشترك بينهما فلا يفيد وعلى هذا لو قال والا لكان غير مفيد لكان اولى

وهو حمل الكلام على غير الظاهر (هو) اى ذلك التأويل (فى حيز المجاز) وانما قال فى حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار فى المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لايخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لايخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور فى النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلأن يحتمل الظاهر اولى (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لايبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) سواء كان ذلك لمعنى فى النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او فى غيره بان كان عاما فلحقه ماانسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر فى سجود

اليه فى تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق فى النص بامر مشترك يوضحه ان السوق فى النص لاجل معنى يزداد به النص وضوحا غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع والربوا فى آية الربوا والعدد فى آية النكاح والسوق الذى يوجد فى الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط فهذا امر آخر لاتعلق له بسوق النص فلا يكون هذا تعليلا بامر مشترك فالسوق فى النص لاجل القرينة المفيدة لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذى لايثبت به معنى زائدا فى مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع من السوق فى زيادة الوضوح فاهذا يوجد فى الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لاغير والحاصل ان السوق منظور اليه فى النص دون الظاهر وعند تجريد النظر عن السوق لايكون معدوما فعدمه ليس بشرط فى الظاهر على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام وصاحب المنتخب غير اختيار شمس الائمة وغيره (**قوله** وغيره) اى كالتقييد (**قوله** والى ان هذا الاحتمال) لايخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لايخرجها عن كونها قطعية لانه لاعبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل (**قوله** على وجه لايبقى معه احتمال التأويل) اى ان كان خاصا ولا التخصيص ان كان عاما كذا ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما صاحب الوافى وعامة الشارحين وهذا يوهم ان التأويل يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فسجد الملائكة كما يحتمل التخصيص يحتمل التأويل وقوله لكنه يحتمل التخصيص كما فى قوله تعالى واذ قالت الملائكة يامريم ذكر الجمع واراد به جبريل (**قوله** سواء كان ذلك) اى ازدياد الوضوح (**قوله** كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون) وسيأتى التمثيل بهذه الآية للمفسر فى كلام المصنف فيكون هذا تكرارا بالنسبة الى

(قوله وانما قال فى حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار الخ) لايذهب عليك ان انتظامه للمجاز محل كلام فضلا عن كونه اشارة الى عدم الانحصار فيه فالاولى ان يقتصر على الوجه الثانى (قوله كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر الخ) جعل المصنف الآية المذكورة فيما سيجئ مثالا للمفسر فقط وقد قيل يحتمل ان يكون مثالا للاقسام الاربعة وكلام الشارح ههنا على هذا القول

(قوله لايبقى معه احتمال التأويل) ان كان خاصا واحتمال التخصيص ان كان عاما قاله القاآنى وكأن المصنف عمم فاراد التأويل بطريق التخصيص او غيره

(قوله فصار نصا) لا يقال حكم النص احتمال التخصيص والتأويل على ما صرح بجوابه واراد المصنف ايضا بالتأويل مايعم التخصيص كما نبه عليه الشارح رحمه الله فى اثناء التقرير فاذا لم يحتمل التخصيص كيف يكون نصا لانا نقول المراد احتمال احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا اشير اليه فى التلويح واحتمال التخصيص ان انقطع بذلك فاحتمال التأويل باق (قوله قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص الخ) قال فى التلويح ورد هذا الجواب بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا بل الجواب مامر ان الاستثناء ليس بتخصيص (قوله ولكنه يحتمل التأويل) استدراك من قوله انقطع ذلك الاحتمال ثم ان ماذكر على قول المبرد والزجاج ان كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم فى حالة واحدة وقال الرضى ليس بشئ لانك اذا قلت جاءنى القوم اجمعون فمعناه الشمول والاحاطة اتفاقا منهم لا اجتماعهم فى وقت واحد فكذا يكون مع تقدم لفظ كلهم وكانهما كرها ترادف لفظين بمعنى واحد واى محذور فى ذلك مع قصد المبالغة وتبعه العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص (قوله ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان الخ) كذا فى الشرح

(لا)

الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا * فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس * قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جنى ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل * ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم

مايأتى ولو اخر المصنف كل مثال عقيب تعريفه لكان اولى (**قوله** قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جنى) ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا كمامر فلا يرد نقضا (**قوله** ولكنه يحتمل التأويل) هذا راجع الى قوله فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا ولكنه اى هذا النص يحتمل التأويل (**قوله** فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا) له واعترض بانه لادلالة لاجمعون على رفع احتمال التفرق فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة حسن بسن كثير بسير ولادلالة لهذه التوابع الا على مايدل عليه المتبوع واجيب بانا لانسلم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم فى حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعادة ومثله منقول عن الفراء ولكن هذا لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين لاتفيد اتحاد الوقت بل هى مثل كلمة كل فى افادة العموم مطلقا بدليل قوله تعالى لاغوينهم اجمعين قال ابن مالك فى شرح التسهيل مذهب البصريين التسوية بين كلهم واجمعين فى افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد انهم كانوا مجتمعين فى وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بجواب بدليل لاغوينهم اجمعين لان اغواءهم لايكون فى وقت واحد ولكن هذا لا يرد على اصحابنا لان بحثهم فيما اذا اجتمع كل واجمعون فان الحمل على الافادة والتأسيس اولى من الحمل على التأكيد وفى هذه الآية لم يجتمع بينهما فلا يقتضى اتحاد الوقت بل يقتضى العموم المطلق ولا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد فى هذه الصورة عدم اقتضائه له عند الاجتماع (**قوله** ولقائل ان يقول) سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا فى ذلك

(قوله قلت الاستثناء الخ) رد هذا الجواب بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على

فصار نصا فى ذلك لاظاهرا (وحكمه وجوب العمل به) قطعا لكنه (على احتمال النسخ) * فان قلت فسجد خبر لايحتمل النسخ لانه يفضى الى الكذب او الغلط فلايكون مفسرا * قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لامن حيث انه مفسر فلايضر نافى التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال فى تعريف المحكم * اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال ابعد وظهور لااحتمال للغير اصلا فالظاهر فى المرتبة الاولى والنص فى المرتبة الثانية والمفسر فى المرتبة الثالثة ولامرتبة فوقها فى الظهور والمحكم فى هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لايقبل النسخ والتبديل كما لايقبل التخصيص والتأويل (واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قديكون لمعنى فى ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بموت النبى عليه السلام ويسمى محكما لغيره (وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال)

لاظاهرا جوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه هو زيادة ارادة المتكلم وهذا ضرورى كذا قيل (**قوله** وفيه نظر) وجهه ان هذه الآية لاتصلح مثالا للمفسر لانها خبر واخبار الله تعالى لايحتمل النسخ لانه يؤدى الى الكذب والغلط وذلك يستحيل على الله تعالى لتعاليه عن ذلك واختلاف الحيثية لايفيد هنا اذ قيد الحيثية انما يعتبر فى الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يمكن ان يقال ان هذه الآية تحتمل النسخ من حيث كونها مفسرة لما يلزم من المحذور ولهذا اورد بعضهم فى نظيره قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا * فان قيل هذه الآية لايحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحى بموت النبى صلى الله عليه وسلم فلايكون مفسرا فالجواب ان المراد الاحتمال فى زمن الوحى واما بعده فلا شئ من القرآن يحتمل النسخ على ان ذكر المثال انما هو ايضاح ولا يشرط فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل (**قوله** ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن) يقال احكمت فلانا عن كذا اى منعته فالمحكم ماامتنع المراد به عن النسخ والتبديل ويجوز انه ضمن احكم معنى امن يقال بناء محكم اى مأمون عن الانتقاض فيكون التقدير ماامن المراد به عن التبديل وقيل امتنع وامن لازمان واحكم متعد ولانهما معلومان واحكم مجهول فلاتناسب بينهما واجيب بان كونهما لازمين واحكم متعديا ممنوع بل احكم لازم وقوله هما معلومان واحكم مجهول قلنا لايشترط فى التضمين الاستواء فى المعلومية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ (**قوله** وقد يكون لانقطاع الوحى بموت النبى صلى الله عليه وسلم الخ) وذلك لانه لانسخ الا

فى الظاهر كما سبق على انه لايبعد ان يقال ان سوق الكلام لبيان سجودهم جميعا فانه ادخل فى بيان شفاعة مافعله ابليس (قوله وفيه نظر) كذا فى شرح المغنى للقاآنى ووجه النظر بانه يلزم منه ان يدخل هذا المثال فى تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه لايقبل النسخ ويمكن ان يجاب عنه بانه لاتباين حقيقى بين هذه الاقسام فيجوز ان يكون مفسرا من وجه ومحكما من وجه (قوله والمحكم فى هذه المرتبة) ولذا لم يقل فى تعريفه فما ازداد وضوحا على المفسر كما قال فى تعريف النص والمفسر (قوله ضمن احكم معنى امتنع)

سبيل التغليب وهو باب واسع ولهذا لايتناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قال التفتازانى بل الجواب مامر ان الاستثناء ليس تخصيص (قوله مع احتمال الغير) اى غير المراد كما صرح به فى التلويح (قوله حيث لايقبل النسخ والتبديل)

كما لايقبل التخصيص والتأويل يشعر بان التبديل لايشمل الاخيرين وقد علمت انه يشملهما

لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال (كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا) هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربا لان الكفار كانوا يدعون حل الربا ويقولون انما البيع مثل الربا فرد الله تعالى ذلك بقوله واحل الله البيع وحرم الربا فبينهما فارق (وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون) مثال للمفسر (وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم) نظير للمحكم (ويظهر) يعنى كل واحد من هذه الاربعة موجب للحكم قطعا لكن يظهر (التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى) يعنى ليصير الظاهر متروكا عند معارضته النص ويكون النص

بالوحى ولا وحى بعده فمن هذا عرفت ان التقسيم بحسب زمن النبى صلى الله عليه وسلم لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة لغيرها ﴿ قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ﴾ مثال للمفسر ان الله بكل شئ عليم مثال للمحكم فى التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس فى قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل اولم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب والغلط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجد قيل فى جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظر من جهة اخرى وهو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى ألم تر ان الله يسجد له من فى السموات الآية فلا يخلوا ما ان يكون بالاشتراك اللفظى كما اختاره بعض العلماء او بالمعنوى كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة هذا على ان المناقشة فى المثال ليس من دأب المحصلين وغرض المصنف ليس الا مجرد التمثيل قيل هذه الآية تصلح ان تكون مثالا للاقسام الاربعة اعنى الظاهر واخواته فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما ﴿ قوله ليصير الظاهر متروكا عند معارضته

والمعنى فما احكم المراد به ممتنعا ذلك المراد عن احتمال النسخ والتبديل

(النص)

راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته المحكم * فان قلت التعارض انما يكون عند تساوى الحجتين المتقابلتين فى القوة فعند رجحان احداهما كيف يتحقق التعارض * قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضى احداهما خلاف مايقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين اولا مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر فى اباحة النكاح وهو يقتضى حل الخامسة والثانى نص فى بيان العدد وهذا يقتضى حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته * فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلاثة ثلاثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلاثة ولايجوز للحر الاثنتان او ثلاث اواربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضى ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك * قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم اثنتين اثنتين او ثلاثة ثلاثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلاثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعنى فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد والجواب عن الثانى انه لو ذكر أو لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو وماقاله المصنف فى شرحه من ان الواو فى مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة

النص) لان النص لما كان اوضح من الظاهر والمفسر اقوى من النص والمحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا فى النص مع المفرد المفسر مع المحكم (**قوله** قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك الخ) حاصله ان المراد بالتعارض هنا صورة من حيث النفى والاثبات لاحقيقته الموجبة لالغاء حجية الدليلين اذ هى عبارة عن تقابل الحجتين على السواء ولامساواة فيما نحن فيه للتفاوت الذى ذكرنا بين هذه الاربعة (**قوله** قلت الخطاب للجميع) المناسب ان يقول قلت الجواب عن الاول ليقابله قوله والجواب عن الثانى والمراد بالثانى هو قوله ولم ذكر بالواو

(قوله ولايجوز للحر الاثنتان الخ) والثلاثة مع الثلاثة يكون ستة والاربعة مع الاربعة يكون ثمانية (قوله أو لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين الخ) الا يرى انك لو قلت اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين فى عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينهما بان يعطوا للبعض درهمين وللبعض ثلاثة وللبعض اربعة

ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلاة وقتها كما يقال آتيك لصلاة الفجر اى لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر لانه لايحتمل التأويل فتعارضا فرجح المفسر على النص (حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة) لانكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر فى المتعة اذ النكاح لايقبل التوقيت فرجح المفسر * ولقائل ان يقول فى التعارض بينهما نظر لانه يقتضى كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ماوجد فى النصوص

ولم يذكر باو الخ (**قوله** قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلاة) تقدم تخريجه واما قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضاء لوقت كل صلاة فذكر سبط ابن الجوزى ان الامام اباحنيفة رحمه الله رواه انتهى وفى شرح مختصر الطحاوى روى ابوحنيفة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله تعالى عليه قال لفاطمة بنت ابى جيش توضئ لوقت كل صلاة ذكره محمد فى الاصل مفصلا وقال ابن قدامة فى المغنى وروى فى بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابى جيش وتوضئ لوقت كل صلاة (**قوله** هذا مثال لتعارضهما) اى المفسر والنص هكذا فى غالب الشروح لكن قال الامام فخر الاسلام هذه الامثلة من قبيل تعارض النص مع المحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ماهو قسيم المفسر بل مالا يحتمل الا وجها واحدا وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فتنبه لذلك باطلاقه على المفسر فيخرج المفسر ويحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح وقال زفر يصح هذا النكاح ويبطل الشرط اذ التوقيت شرط فاسد والنكاح لايبطل بالشروط الفاسدة قلنا النكاح الموقت نكاح متعة معنى والعبرة للمعنى والفرق بين نكاح المتعة ونكاح الموقت ان الموقت يذكر بلفظ النكاح والتزويج وفى المتعة بلفظ التمتع كتمتع واستمتع كذا ذكر شيخ الاسلام قال بعض المحققين والذى يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود فى المتعة وتعيين المدة وفى الموقت الشهود وتعيينها (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) يمكن ان يقال هو فى قوة كلامين تقديرا على ان المراد بالعارض صورة من حيث النفى والاثبات كما مر (**قوله** قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ماوجد فى النصوص)

(قوله وسوق الكلام له) الظاهر من سوق الكلام هو ان يكون الضمير المجرور لايجاب الوضوء لكل صلاة وفيه مافيه (قوله لكنه يحتمل التأويل بان يراد الخ) قدوجه التأويل فى عامة الكتب بان اللام يحتمل الاستعارة للوقت

(قوله ولكن احتمال المتعة قائم) اعتبروا قيامه مجازا

(قلت)

ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر فى معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلاة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبى عليه السلام بقوله وفعله ثم هى كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا يقتضى التكرار وهذه محكمة فى التوقيت ترجحت على تلك (واما الخفى) اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفى ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثانى فى وجوه البيان وهى اربعة ولم يقل ثمانية (فما خفى مراده بعارض) يعنى صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوى لكن خفى بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى (غير الصيغة) بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احترز به

قلت قد مثل له بعضهم مثالا بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر فى قبول الشهادة اى شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يحتمل معنى آخر والثانى محكم لالتحاق التأبيد به فالاول بعمومه يقتضى شهادة المحدود فى القذف اذا تاب لانه يصدق عليه انه عدل بعد التوبة والثانى يقتضى الرد وان تاب فيرجح الثانى على الاول * ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيأ سوى مدلوله الا النسخ وقوله اشهدوا الآية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان وابنى العاقدين والمحدودين فى قذف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم * واجيب بان النظر على المثال ليس بقوى واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمهد بالدليل لا بالمثال وايراد المثال للتوضيح والتقريب (قوله ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة الخ) فيه شىء لانا لا نسلم ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يقتضى التكرار اذ غاية ما يفهم منه ان الصلاة فرض فى وقت اما انها تفترض فى اوقات فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر الشارح هذا المثال بصيغة الامكان والا فبعض الشارحين لم يذكره بها فتأمله (قوله بالجر لا يصلح ان يكون صفة) الى قوله بل هو بدل المناسب ان يقول بالجر على البدلية من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة ولا يصلح ان يكون صيغة الخ ثم لا نسلم الفساد على الجر على الوصفية مسلم وقوله من قبيل انها تقتضى التكرار ممنوع لانها لا تقتضى الا مجرد التوقيت وبيان ان لها وقتا يفعل

الامر التكرار غير كاف فى تحقق التعارض بين هذه الآية والآية الدالة على التكرار لان غايته ان يكون احدهما ساكتا والآخر ناطقا نعم لو كان موجب الامر اقتضاء عدم التكرار وليس كذلك (قوله والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة) وفيه بحث لان لكل منها احكاما مستقلة (قوله لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه الخ) اخذه الشارح رحمه الله من شرح المنار لجلال الدين التبانى وفيه بحث لان مبناه هو ان يكون الاحتراز عن الثلاثة المذكورة بقوله بغير الصيغة بعد

(قوله تحتمل ان لا يتكرر وجوبها) سواء كان وجوبها مع التوقيت لوقت مكرر او غير مكرر او لا معه ثم ان هذا الكلام يقتضى انها تحتمل تكرار وجوبها ايضا وقد علمت ان الامر لا يقتضى التكرار ولا يحتمله (قوله وهذه محكمة فى التوقيت) هذا

دخولها تحت قوله بعارض وليس كذلك لان كتب القوم مشحونة بان خفاء الخفى لعارض وخفاء الثلاثة لنفس اللفظ بل هو بمجموع قوله بعارض غير الصيغة على ماصرح به السراج الهندى فى شرح المغنى وقوله غير الصيغة صفة كاشفة لقوله بعارض فلا يرد عليه شئ فليتأمل (قوله وهو فاسد) لان الصيغة لا يصلح اطلاق العارض عليها (قوله اى بسبب غير الصيغة) باضافة السبب الى الغير (قوله وعبارة شمس الائمة وهى ماخفى مراده بعارض فى غير الصيغة) كذا فى جميع النسخ وقوله وهو ان الخفاء فى هذه الثلاثة بعارض فى الصيغة مبنى عليه لكن عبارة شمس الائمة بعارض فى غير الصيغة بدون لفظ غير

حتى تعرض المحققون كصاحب الكشف والسراج الهندى للتوفيق بين عبارة هذه وبين قول فخر الاسلام ماخفى مراده بعارض غير

فيه من غير تعرض الى تكرار او عدمه لان الموقوت من الاشياء ماجعل له وقت يفعل فيه كما نص عليه صاحب عمدة الحفاظ فكان الحق ان يقال ثم هى كانت تحتمل عدم التوقيت وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا وقتا يقتضى التوقيت وهو محكم فيه يترجح على ذلك المفسر وكان الشارح اعتمد فى تقريره على ماذكره زيد بن اسلم ان معنا موقتا منجما وانه يقال وقته فهو موقوت ووقته فهو موقت فيكون التوقيت على هذا مستلزما للتكرار (قوله بل هو بدل من قوله بعارض) جعله بدلا من عارض مع (فلا) تصريحه بالقول بانه احتراز عن تلك البلية لا تخلص عن الفساد الذى هو فساد كون العارض نفس الصيغة مع انه غيرها اذ غاية البدلية هنا ان يكون المبدل منه فى حكم التنحية حتى كان باء السببية داخلة على غير الصيغة وما كان فى حكمها لا يكون منهيا بالكلية معدوما بالمرة بل يكون مرادا فى بدل الكل على ان البدل نفسه صدق وهذا يستلزم قطعا ان يكون خفاء تلك الثلاثة بعارض هو الصيغة على انه سيترجح عبارة شمس الائمة المقتضية لعدم كونه بنفس الصيغة ويحتمل لفظ المصنف اضافة عارض الى غير الصيغة بمعنى فى وان فات الاضافة بمعناها فيوافق عبارة شمس الائمة (قوله وكذلك المتشابه) اشارة الى ان فيه ازدحام المعانى كالمجمل ولقد حكم فيما يأتى بصدق تعريف المجمل عليه وفيه ذكر ازدحامها فيه

عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء فى هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهى ماخفى مراده بعارض فى غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيهما بين وهو ان الخفاء فى هذه الثلاثة بعارض فى الصيغة وهو دقة المعانى او الاستعارة البديعية فى المشكل وازدحام المعانى وتواردها على لفظ من غير رجحان فى المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفى المختفى فى المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زى وهيئة (لا ينال

لانا ان اعربناه بدلا فيدخل المعنى الى ان خفاءه بسبب غير الصيغة فيخرج بمنطوقه المشكل والمجمل والمتشابه لان خفاءها بنفس الصيغة وان اعربناه صفة تخرج هذه المذكورات بمفهومه وافهم مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى كبقية العوارض وهو كذلك فى الواقع فلا فساد لكن خروجها بالمنطوق اولى وهو انما يتأتى على تقدير الجر على البدلية (قوله وعبارة شمس الائمة وهى ماخفى مراده بعارض فى غير الصيغة الخ) قال بعض الشراح لا منافاة بين كلام فخر الاسلام حيث قال ماخفى مراده بعارض غير الصيغة وكلام شمس الائمة حيث قال بعارض فى نفس الصيغة لان كلا منهما مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفى بعارض لا فى نفس الصيغة الا ان شمس الائمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف يغاير المظروف وجعل فخر الاسلام غير الصيغه صفة للعارض وصرح بالمغايرة فهما متوافقان فى الحقيقة * فان قيل لم لا يجعل خفاء الخفى بنفس اللفظ كما ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ عملا بحقيقة التقابل فالجواب ان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان خفاء الخفى بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء

الصيغة بسبب ذلك (قوله ليس هذا من تتمة الحد الخ) اذ قد حصل المقصود وهو الاحتراز عن الثلثة بدونه (قوله معتبر شرعا) يعني في السرقة كما يدل عليه قوله احترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وفيه تأمل (قوله من حرز اجنبي بالاضافة) ولا يقدح ذلك في اعتبارهما قيدين فيما يجيء (قوله كمال فيه شركة للسارق) لو قال للآخذ لكان اولى لان الكلام في تعريف السرقة (قوله وبالسادس الخ) وهو قوله وهو قاصد للحفظ (قوله وبالسابع) هو قوله في نومه او غيبته (قوله فانها خفية) مرتبط بالمتن والضمير للآية

(قوله قيل الظاهر والخفي) الصواب التعبير بالظهور والخفاء لانهما الامران الموجودان اللذان يظن تعاقبهما على موضع واحد كالسواد والبياض بخلاف الظاهر والخفي وان جازت تسميتهما ايضا بالمتضادين مجازا كالاسود والابيض (قوله لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال الخ) فان قلت قد قيل ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة فيجوز ان يجتمع الضدان في محل واحد من جهتين لانهما متقابلان قلت قد ذكر ملازاده ان التقييد بقيد من جهة واحدة لادخال المتضايفين كالابوة

الا بالطالب) ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه (وحكمه) اي حكم الخفي (النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية) اي لزيادة المعنى فيه (او لنقصان فيظهر) بالنصب عطف على ليعلم (المراد به كآية السرقة) وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لاشبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او في غيبته واحترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية (في حق الطرار) الطر

فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في اول مراتب الظهور (**قوله** ليس هذا من تتمة الحد) لان الاحتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بعارض غير الصيغة ولو جعل من تتمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان تكون للاحتراز بل الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع على انه تعريف لفظي ولا يتحاشى في مثله عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان (**قوله** قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان الخ) التقابل اربعة انواع تقابل المتضادين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في اصطلاح الاصوليين فانهم ارادوا بالضد ما تقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة (**قوله** وفيه نظر لان اجتماع الضدين الخ) الجواب لا نسلم ان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقا بل اذا كان بجهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهنا كذلك سلمنا ذلك لكن هذا مسلم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فانهم يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا (**قوله** وقيل بينهما تضايف الخ)

والبنوة اذ هما قد يجتمعان في محل واحد من جهتين ولو كان المتضادان مثلهما لما ذكرها معهما (قوله وقيل بينهما تضايف) وكذا بين الظهور والخفاء الا انه بينهما حقيقي وبين الظاهر والخفي مجازي وبالتضايف قطع القاآني ثم قال الا ان الفقهاء ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح وهذا من جملة ذلك

اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه (والنباش) النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضى ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق فى حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا فى الطر ناقصا فى النبش فاثبتنا حكم السرقة فى الاول دون الثانى لان الحكم اذا ثبت فى الادنى ثبت فى الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة فى النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولوكان القبر فى بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لايقطع سواء نبش الكفن فيه اوسرق مالاآخر لان بوضع القبر فى البيت اختل صفة الحرزية فيه * اعلم ان النباش يقطع عند ابى يوسف والشافعى لقوله عليه السلام

قيل فيه نظر لان تقابل التضايف من قبيل التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصروا التقابل والتضاد والتناقض ويجاب عنه بماس (**قوله** وهذا) يعنى اختصاص كل منهما باسم آخر يعرف به دون مطلق السرقة يقتضى ان يكون فعل النبش والطرار غير فعل السرقة لان الاصل فى اختلاف الاسم ان يدل على اختلاف المعنى فاختفى حكم السرقة فى حقهما بذلك الاختصاص واشتبه الامر فيه هل هو لنقصان فى فعل السرقة اولزيادة فيه فتأملنا فى السرقة فوجدناها فى الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود فى الطرار مع زيادة لان السارق يسرق من قصد الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض نوم اوغيبة والطرار يسارق مع الحضور والانتباه بعارض غفلة وكان فعل الطرار اتم سرقة واكمل حيلة فعلمنا ان اختلاف الاسم فيه لزيادة فى فعله فاثبتنا القطع فى حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف فى النبش مع نقصان لان النباش يسارق عين من ليس بقاصد للحفظ من المارة لئلا يطلعوا على جنايته وهو فعل فى غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال والخصال بشهادة العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم فى حقه لنقصانه فى فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذى هو الفرع دونه فى الاصل باطلة لاسيما فى الحدود فانها تندرىء بالشبهات هذا اذا كان القبر فى الصحراء اما لوكان فى بيت مغلق كان فيه اختلاف المشايخ والاصح انه لايقطع ايضا ولو اخذ مالا آخر غير الكفن لاختلاف الحرز لوجود القبر فيه واعلم ان الطرار انما يقطع اذا كانت الصرة داخل الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا ذكره بعض الشارحين (**قوله** اعلم ان النباش يقطع عند ابى يوسف والشافعى) اى فى الجديد ومالك واحمد وابى ثور والحسن والشعبى والنخعى وقتادة وحماد وعمر بن عبد العزيز ولا يقطع عند ابى حنيفة ومحمد والشافعى فى القديم وابن عباس

(قوله وهو اختصاصهما باسم آخر) فان تغاير الاسامى دليل على تغاير المعانى (قوله فاثبتنا حكم السرقة) يعنى بطريق الدلالة كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف (قوله لان بوضع القبر فى البيت اختل صفة الحرزية فيه) لان لكل احد من الناس تأويلا فى الدخول فيه لزيارة القبر

من نبش قطعناه ولنا ماروى ان النبى عليه السلام قال لاقطع على المختفى وهو النباش بلغة اهل المدينة وماروياه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين (واما المشكل فهو الداخل) اى الكلام الذى دخل المراد منه (فى اشكاله) بفتح الهمزة اى امثاله حذف المصنف الكلام هنا وفى سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره فى تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان وليس كذلك فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى مأخذ

والثورى والاوزاعى ومكحول والزهرى (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم من نبش قطعناه) رواه البيهقى فى المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء بن عازب عن ابيه عن جده وروى ايضا عن عائشة رضى الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وقد قطع ابن الزبير نباشا اخرجه البخارى فى تاريخه (قوله ولنا ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لاقطع على المختفى وهو النباش) هذا لم يوجد فى كتب السنة انما روى عن ابن ابى شيبة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال ليس على النباش قطع وروى عن الزهرى انه قال اتى المروان بقوم يحفرون القبور فضربهم وقتلهم والصحابة متوافرون وروى ايضا عن الزهرى قال اخذ نباش فى زمن معاوية وكان على المدينة فشاور من بحضرته من الصحابة والفقهاء فاجمع رأيهم على ان يضرب ويطاف به (قوله وماروياه محمول على السياسة الخ) لقائل ان يقول الحمل والترجيح انما هو بعد المعادلة والتساوى والموقوف لايساوى المرفوع فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان يقال هذا مما لايهتدى اليه الرأى فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع فتأمل (قوله حذف المصنف الكلام هنا الخ) يعنى لم يقل اما المشكل فهو الكلام الداخل الخ وكذا لم يقل اما الخفى فهو الكلام الذى خفى المراد منه الخ وكذا سائر الاقسام كما قال فى الظاهر انه اسم الكلام ظهر المراد منه الخ اختصارا لدلالة القرينة عليه (قوله وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان) يعنى قوله فى اشكاله بصيغة الجمع يقتضى ان يكون الكلام المشكل لابد ان يكون محتملا لثلاثة معان لانه اقل الجمع وهذا ليس بشرط بل يكون محتملا لاثنين (قوله وفيه) اى فى هذا التعريف يعنى قوله فهو الداخل فى اشكال له اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل فى الاشكال اكثر خفاء مما لايدخل والى مأخذ الاشتقاق يقال اشكل الرجل اذا دخل فى اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل فى الحرم

(قوله حذف المصنف رحمه الله الكلام الخ) يجوز ان يكون اللام الموصولة فى قوله الداخل عبارة عنه بقرينة المقسم فلا يكون فيه حذف (قوله وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان) يعنى يقتضى ان يكون الاحتمال لثلاثة معان معتبرا فى المشكل (قوله وليس كذلك) لان المحتمل لمعنيين ايضا مشكل لامحالة

(قوله لثلاثة معان) سوى المعنى المراد الداخل سواء كان معها شئ آخر من المعانى اولا بناء على ان صيغة الاشكال مستعملة فيما فوق الاثنين (قوله وليس كذلك) لكفاية معنيين فى بعض صور المشكل بكون المراد داخلا فيهما وهو احدهما (قوله فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد) هذا لاينفع فى افادة الكفاية المذكورة الا بتقدير مالو قال فى الاشكال بدل فى اشكاله لكنه قال فى اشكاله ومن ضرورة دخول الشئ فى اشكاله بمعنى شكليه فاكثر مغايرته لاشكاله فيلزم ان لايكون الكلام المشكل محتملا الا لثلاثة معان فاكثر يكون المراد احدها وليس كذلك لما مر

اشتقاقه يقال اشكل على كذا اى دخل فى أشكاله يعنى اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض فكان خفؤه فوق الذى كان بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة فى المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح * ولقائل ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه فى نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجئ بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا وهذا المعنى يقتضى ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيى هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان فى دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ماقاله الشراح * ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد ومن قبيل المؤول او المفسر واشتى اذا دخل فى الشتاء

(**قوله** ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا الخ) الجواب انا لا نسلم ان له مفهوما واحدا بل هو دال على مفهومين احدهما ان يكون خير من الف شهر متوالية والثانى ان يكون خير من الف شهر غير متوالية لكن احدهما ظاهرى متبادر الى الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالى والآخر غير ظاهرى لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم التوالى (**قوله** وهذا المعنى يقتضى ان يحل اتيان دبر الزوجة) لانه يقتضى العموم فى المحال (**قوله** وهذا المعنى لا يقتضيه) لان كيف سؤال عن الحال فيكون معناه على اى حال شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او مستدبرة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا وهو القبل (**قوله** ولقائل ان يقول على هذا) اى وهو كون انى يجئ بمعنى كيف واين فيكون انى من قبيل المشترك الخ والجواب انا سلمنا انها مشتركة من حيث انها تجئ بمعنى كيف واين ولكن لا نسلم ان كونها مشتركة ينافى كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشأ من كلمة انى والاشكال وقع فى حق الاتيان فى دبر النسوان أهو مثل دبر الذكران أم مثل قبل النسوان والجهتان متغايرتان والآية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين كما فى آية السرقة فانها ظاهرة فى بيان القطع خفية فى حق الطرار والنباش مجملة فى حق مقدار النصاب فيكون قسما باعتبار على ان الشارح قد قال اولا وهذه تقسيمات لا تقسيمات اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصا وحقيقة ونصا

(قوله لدقة المعنى فى نفسه لا بعارض) المفهوم من كلامه فى الخفى ان الخفاء فى المشكل ايضا بعارض فليتأمل ثم ان الاقتصار ههنا على دقة المعنى ليس كما ينبغى على ماسيظهر الا ان يتم قوله ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا الخ وماذكره صاحب الكشف من انه دال على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثانى ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ليس بواضح لانه يلزم ان يكون كل مطلق مشكلا لامكان هذا الاعتبار فيه ولم يقل به احد (قوله فيكون مطلقا) فيكون خاصا لا من قبيل المشكل (قوله متوالية وغير متوالية) الصواب التوالى وغير التوالى (قوله ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التأمل الخ) يمكن ان يجاب عنه بان الاشكال فى حق الاتيان فى الدبر وكان اشتراك انى منشأ له فكون انى مشتركا غير قادح فى كون الآية مشكلا فى حق الاتيان المذكور وهذا واضح وان خفى على الناظرين فى المقام (قوله ومن قبيل المأول) ان بين بظنى (قوله او المفسر) ان بين بقطعى (قوله)

(قوله لدقة المعنى فى نفسه) اراد بها هنا مطلق الدقة سواء كانت لاستعارة بديعية اولا (قوله ولقائل ان يقول على هذا الخ) هذا

بعدها فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعية كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لاتكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاوانى لاتكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون فى صفاء الزجاج وبياض الفضة (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب) وهو ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ فيضبطها (والتأمل فيه الى ان يتبين المراد) كما تأملنا فى معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كانت مضطجعة اوقاعدة اوقائمة اوعلى الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطالب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن أشكاله (واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى) اى تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قديكون بالوضع كما فى المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقديكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلاة والزكاة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير * فان قلت قوله ازدحمت فيه المعانى زائد اذ يكفيه ان يقول مااشتبه المراد اشتباها لايدرك بنفس العبارة كما قاله صاحب التقويم وغيره * قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولاضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظى * اعلم ان قيد المعانى اتفاقى لان ازدحام معنيين كاف فى المجمل (واشتبه المراد اشتباها لايدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار) من المجمل (ثم الطلب ثم التأمل) كبيان النبى عليه السلام الربا فى الاشياء الستة من غير قصر عليها فبقى فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل فى هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على

(قوله وقديكون الاشكال لاستعارة بديعية كقوله تعالى) واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اى كوب من فضة استعار للاكواب القوارير لما بينهما من المشابهة فى الصفاء والبياض استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لاتكون الا من الزجاج مبالغة فجاءت الاستعارة فى غاية الحسن والغرابة (قوله ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس الخ) ينبغى ان يقول فى بلدة معروفة والا لم يبق فرق بينه وبين المجمل (قوله ولاضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظى) والتعاريف اللفظية لايحاشى فى مثلها عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة فى زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوزات اللفظية لما عرفت من ان الاقدمين من الفقهاء وغيرهم لايلتفتون الى اصطلاح اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء المعنى بالطريق كيف ماكان (قوله وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار أولا) المراد بالمعنى العلة التى ادركها المجتهد بالتأمل وهى عند الحنفى القدر مع

اذ قد صرحوا بان الخفى والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل

اعتراض للسراج الهندى فى شرح المغنى وقال صاحب فتح المجنى فى شرحه فان قلت لانسلم ان هذه الآية مشكلة بل هى مشتركة الا يرى انكم قلتم ان انى يجىء بمعنى كيف واين قلت سلمنا انها مشتركة من حيث ان انى يجىء بمعنى كيف واين ولكن لانسلم ان كونها مشتركة ينافى كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشأ من كلمة انى والاشكال وقع فى حق الاتيان فى دبر النسوان أهو مثل دبر الذكران ام مثل قبل النسوان والجهتان متغايرتان والآية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين كما فى آية السرقة فانها ظاهر فى بيان القطع خفية فى حق الطرار والنباش (قوله لان ازدحام معنيين كاف فى المجمل) قلنا نعم ولكن لايلزم منه ان يكون قيد المعانى اتفاقيا وانما يلزم منه ان لوكان المراد به مافوق الاثنين وهو ممنوع لان المراد به مافوق الواحد كقيد الاشكال على زعمه فيه

ظني يسمى ماؤلا وقد ذكره الشارح رحمه الله ايضا في بحث المأول فكونه من قبيل المأول كيف يمنع كونه مشكلا فليتدبر (قوله ولقائل ان يقول كلام المصنف لايخلو عن اشتباه لان المراد الخ) جوابه ان المراد هو الشق الاول ولا يرد عليه ماذكره لان قول المصنف ثم الطلب ثم التأمل مخصوص

بما لم يكن البيان فيه شافيا لكنه اعتمد على فهم الناظرين في كلامه لظهور انه لامعنى للطلب والتأمل بعدان بين المجمل بيانا شافيا وعبارة المصنف رحمه الله ههنا هي عين عبارة فخر الاسلام وقد فسرها صاحب الكشف بما قررناه (قوله اشتبه فصل) يريد به اشتبه على آخر التعريف والمدار في اخراج الثلاثة المذكورة هو قوله بل بالاستفسار من المجمل (قوله خرج به المشترك) وفيه كلام على ان اخراجه على الحدود مطلقا ليس بوجه لان المشترك الذي انسد فيه باب الترجيح من قبيل المجمل كما صرح به الشارح نفسه (قوله والخفي) الظاهر انه قد خرج بقوله ازدحمت فيه المعاني كما صرح به جلال الدين التباني في شرحه ويجوز الاحتراز بالجنس ايضا اذا كان اخص من الفصل من وجه

المعنى صار مؤولا في الكل هذا ماقالوا * ولقائل ان يقول كلام المصنف لايخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلاة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لايختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لايوقف عليه الا بالاستفسار * ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل) بيانا شافيا (كالصلاة) فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله

الجنس وعند الشافعي الطعم والثمنية وعند مالك القوت والادخار (قوله ولقائل ان يقول كلام المصنف لايخلو عن اشتباه الخ) الجواب ان البيان الملحق للمجمل لايخلو اما ان يكون قاطعا اولا فان كان الاول يكون المجمل به مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وان كان الثاني يصير المجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى الطلب والتأمل وذلك كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الستة فقول المصنف الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التأمل اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحيته للتعدية وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتأمل في المعنى وصلاحيته للتعدية لايختص بالمجمل بل يكون في النص والمفسر انتهى وحينئذ لااشتباه في كلام المصنف لان معناه ثم الطلب ثم التأمل فيما لم ينكشف فيه بالاستفسار (قوله ونظير المجمل) اي من الحسيات (الغريب الواقع في جملة من الناس الخ) ينبغي ان يزاد على ذلك ويقال ولا يعرف له موضع والا لم يبق فرق بينه وبين المشكل (قوله ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه) الجواب انه كيف يصدق على المتشابه وانقطاع الرجاء موجود في تعريف المتشابه دون تعريفه كما ستراه غير بعيد (قوله وقد بينها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله

(قوله ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه الخ) كذا في شرح المغني للقاآني ويمكن ان يجاب عنه بانه قد خرج بقوله بل بالرجوع الى الاستفسار لانقطاع رجاء البيان فيه (قوله بيانا شافيا) لايذهب عليك انه تقييد مفسد اذ قد صرحوا بانه اذا لحقه البيان يجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان

(هاتوا)

(قوله لصدقه على المتشابه) قلنا قوله بل الى آخره من جملة التعريف فلا يصدق عليه

وقوله (والزكاة) وهو فى اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينهما النبى عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المصنف فى التمثيل الربوا مقدما على الصلاة والزكاة لكان اولى (واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) * فان قلت نحن فى بيان اقسام مايعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا * قلت يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرها وان لم يعرف ماار يدمنها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع (وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة) اى قبل يوم القيامة لانه يصير معلوما ومنكشفا فى الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء فى الآخرة قال فخر الاسلام هذا فى حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبى عليه السلام * اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله فى قوله

هاتوا ربع عشر اموالكم) رواه ابو داود والدارقطنى (**قوله** ولو ذكر المصنف فى التمثيل الربوا مقدما على الصلاة والزكاة لكان اولى) وجهه ان الاجمال فى آية الربوا اشد من الصلاة والزكاة لانه بعد بيانه صلى الله تعالى عليه وسلم بقيت مشكلة فيحتاج الى الطلب والتأمل من المجتهد ولانها اوفق فى الظاهر بعبارة المصنف من ان المجمل ماظهر المراد به ببيان من المجمل ثم الطلب والتأمل (**قوله** لان المتشابه انزل للابتلاء ولا ابتلاء فى الآخرة) وذلك لان الله تعالى خلق الدنيا والعقبى الاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تعالى خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والمراد يوم القيامة وهذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك لله تعالى ويلقى نفسه فى درجة العجز ويتلاشى علمه فى علم الله ولا يبقى له فى بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين (**قوله** اعلم ان انقطاع رجاء بيانه الخ) ذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه لا حظ لاحد فى درك المتشابه من الراسخين والوقف على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدأ ويقولون خبره واختاره المصنف وذهب اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة وائمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون فى العلم لا على ماقبله الا انه ان كان محتملا لتأويل واحد فقد اوجبوا القول به قطعا وان كان محتملا لوجوه من التأويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون المجموع ويعتقدون ان المراد واحد منهما على الابهام الى غير ذلك من الادلة ولكل من الفريقين اجوبة ونقوض وردود تطلب مما هو اوسع محلا من هذا الكتاب والحاصل ان المذهب الاول عبودية

(قوله ولو ذكر المصنف فى التمثيل الربوا مقدما على الصلاة) اما وجه الذكر فهو الاشارة الى قسمى المجمل يعنى مايكتفى فيه ببيان المجمل ومالا يكتفى فيه بذلك بل يحتاج الى طلب وتأمل واما وجه تقديمه عليهما فلمراقته فى الاجمال حيث احتيج فيه الى الطلب والتأمل ايضا فكان اصلا فى الباب هذا ماخطر فى توجيه هذا الكلام بالبال والعلم عند الله الملك المتعال (قوله والوقف عندهم واجب على الله فى قوله

(قوله لكان اولى) قد يقال بل تأخيره عنهما لحقارته مع كون بيانه غير شاف هو الاولى (قوله قبل الاصابة) اى اصابة معناه يوم القيامة

تعالى وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليـه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشـابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغـاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف على الله غير واجب لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن له فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله تعالى لطعن فيه الطاعنون قيل لا اختلاف فى هذه المسئلة فى الحقيقة لان من قال بان الراسخ فى العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلمه ظاهرا ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانمـا ذلك الى تعالى (وهـذا كالمقطعات فى اوائل السور) وهى الحروف التى يقطع فى التكلم بعضها عن بعض

وهو الرضاء بما يفعله الرب جل وعلا والثانى عبادة وهو العمل بما يرضى الرب فالاول اسلم والثانى احكم والقول بالاسلم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف انما هو التوقف عن طلب العلم اليقينى لا العلم الظاهرى وان يكون مراد الآخرين بمعلومية التأويل العلم الظاهرى لا اليقينى والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لا حقيقة فيكون النزاع لفظيا والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضى عجائبه ولا ينهى غرائبه فانى للبشر الغوص والاحاطة بكنه ما فيه هذا *ولقائل ان يقول لا تمسك فى الآية على تأويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى الله والعلم المسند اليه لا يكون الا جازما مطابقا فلو عطف عليه الكلام الثانى لزم قطعية الثابت بالتأويل وهو باطل كذا قيل والجواب ان علم الله تعالى ليس باعتقاد كما عرف فى اول التبصرة (**قوله** لانه) اى الله مجرور لفظا او محلا يعنى فى قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا او محلا قطعا احتمال ان يقال انه مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل الى المعنى على ان قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معنـاه انه لا يعلمه احد الا الله بنفسـه لا انه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهـام الحق على ان الوقف لا ينـافى العطف اذ القراء جوزوا الوقف بين التـابع والمتبوع (**قوله** وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه الخ) الجواب انه تعالى انما ذم من اتبعه تبعا للتأويل الفـاسد الذى يسـتلزم هواه ويميل اليه طبعه لا كل مؤول ثم قال وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم اى الصحيح الذى دل عليه العقل ووافقه النقل من المحكمات (**قوله** وهذا كالمقطعات فى اوائل السـور)

(تعالى وما يعلم تأويله الا الله) ويكون الراسخون مبتدأ ويقولون خـبره (قوله وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل الخ) حيث قال تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغـاء الفتنة وابتغاء تأويله (قوله وهى الحروف التى يقطع فى التكلم بعضها عن بعض) كقوله تعـالى ق ن قيل فيه بحث فان ق وكذا ن ليس بحرف يقطع بعضها عن بعض لان ق حرف واحد وكذا ن بخـلاف الم حم عسق فالاولى ان يقال اى الحروف التى تقطع فى التكلم عن غيرها

(قوله والوقف على الله غير واجب) رد على الفريق الاول الموجبين له لا حكم بانه غير واجب عليه بل جائز لعـدم تجويز الفريق الثانى اياه

كقوله تعالى «ق ن الم» هذا متشابه فى الاصل وقد يكون تشابه فى الوصف كرؤية الله تعالى فى الآخرة * اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لابحسب الصيغة بل فى بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول فى اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لايدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لايدرك المراد وهو المتشابه (واما الحقيقة) هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو فى وجوه استعمال ذلك اللفظ (فاسم لكل لفظ) فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لالمعانى وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله (اريد به ماوضع له) كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لايسمى حقيقة ولامجازا والمراد بوضع اللفظ

اى الحروف التى فى اوائل السور تجب ان يقطع كل حرف منها عن الآخر فى التكلم بان يؤتى باسم كل منها على هيئة «كالف لام كاف ها يا عين صاد الف لام صاد» لابالمسميات على وجه يوصل بعضها ببعض «كالم كهيعص المص» وسميت حروفا وان كانت اسماء حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها لان مدلولاتها حروف كقوله تعالى ق ن فيه بحث فان فيه «ق ن» ليس بحروف يقطع بعضها عن بعض لان «ق» حرف واحد بخلاف «الم حمعسق كهيعص» تأمل (قوله وقد يكون تشابه فى الوصف كرؤية الله تعالى فى الآخرة) وكالآيات الدالة على الصفات التى لايمكن اجراؤها على ظاهرها كاليد والعين والوجه والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم على النار والسمع والبصر وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما فى الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجهة والمكان فان قيل الرؤية لايحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه فالجواب ان الكلام فى الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام (قوله اما الحقيقة فاسم لكل لفظ) نقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر فى التعريف وتقدم الاعتذار عنه (قوله فقبل الارادة بعد الوضع لاتسمى حقيقة ولامجازا) وذلك لان الحقيقة ترجع الى اثبات الكلمة فى موضعها للافادة والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها الافادة وهذا المعنى غير موجود فى ابتداء الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا الكلام باق على اطلاقه فى الحقيقة اللغوية ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوى لايكون حقيقة ولامجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوى وضع آخر حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرها فان هذا الكلام غير باق على اطلاقه ويحتاج الى قيد كما يقال لايكون اللفظ حال وضعه

(قوله وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز الخ) وجه الاشارة فى الحقيقة ظاهر واما فى المجاز فلان الاحتراز عنه ليس الا بقوله ماوضع له فيلزم اشتراك فى الارادة المذكورة

في الشرح الا كمل ولا يذهب عليك ان الارادة لا تتصور الا في حالة الاستعمال لان المراد بها ليس الا ارادة المتكلم فلا يلزم ما ذكر من المحدود والعجب ان الشارح رحمه الله قال قبل اسطر وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا واورد ههنا مايوهم الغفول عنه (قوله فهو بعيد) بل غير صحيح اذ التركيب لا يساعده

(قوله فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد) على هذا الامر البعيد بني قوله آنفا فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا كما قال غيره ان اللفظ قبل الاستعمال بعد الوضع لا يسمى بواحد منهما والتحقيق ان ليس المراد بالارادة الاستعمال نفسه كما انه ليس المراد بها الارادة في حين الوضع بل الارادة في حال الاستعمال بقرينة ان الارادة بموجب قوله اريد به ماوضع له اى من حيث هو هو تعلقت بما وضع له من هذه الحيثية فيستدعى تعلقها به من هذه الحيثية سبق وجوده وكذا سبق وجود الوضع عليها فتكون هى ارادة فى حال الاستعمال لا فى حال الوضع (ولا)

تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى وان كان من الشارع فوضع شرعى وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفى خاص والا فوضع عرفى عام فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الا وضاع المذكورة * ولقائل ان يقول لم قال اريد به ماوضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ فى ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد (وحكمها وجود ماوضع له خاصا كان او عاما) كقوله تعالى ياايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص فى المأمور به والمنهى عنه عام فى المأمور والمنهى (واما المجاز فاسم لما) اى لكل لفظ (اريد به غير ما وضع له) فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ

الشرعى حقيقة شرعية ولا مجازها ولا حال وضعه العرفى حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم الا اذا اخترع الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعه بازاء معنى فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط والكناية وليس فيه حقيقة ولا مجازا فالواسطة ثابتة كما مر (**قوله** فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى) كالانسان المستعمل فى الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع شرعى كالصلاة المستعملة فى العبادة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفى خاص كما لكل طائفة من الاصطلاحات التى يخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة والا فوضع عرفى عام كالدابة لذوات الاربع (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة المتكلم لا يكون الا حالة الاستعمال وحينئذ لا يلزم المصنف ماذكره الشارح وان اريد بالارادة الاستعمال على ان الشارح قد ذكر اولا ان قوله اريد به ماوضع له اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا (**قوله** فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة) او النقصان عنه اذ ليس فيه مايدخلهما نحو ليس كمثله شئ واسئل القرية وغير مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيه مايمنع من ارادة الموضوع * والجواب انه لا نقض على طرده بالكناية عند اهل الاصول فانها ان استعملت فى الموضوع له فهى عندهم حقيقة والا فمجاز ولا عند البيانيين ايضا فانها عندهم مستعملة فى المعنى الموضوع له لا لذاته ولكن ينتقل الذهن منه الى ملزومه والاستعمال فى غير الموضوع لا ينافى ارادة الموضوع لا لذاته

(قوله قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتاسيس) وفيه بحث اذ الظاهر انه موضوع للتشبيه اعم من التأسيس والتأكيد ولو كان لتأسيس التشبيه بخصوصه لنبه عليه اهل اللغة عند بيان معناه ولعل ماذكره يؤدى الى كون جميع تأكيدات اللفظية مجازا وداخلة فى حده ولا يلتزمه احد وقد اجيب

فان الكاف زائد والزائد لامعنى له * قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس (لمناسبة بينهما) اى بين ماوضع له اللفظ وبين غيره الذى اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض فى السماء لايقال المناسبة بينهما هى التقابل فان الارض ثقيل والسماء لاثقيل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شئ وكونه لغوا ارادة

ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك او التشابه فليس هو من افراد المعرف حتى يراد ادخاله فى التعريف اذ المراد بالتعريف انما هو المجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لاماذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكمه الاعرابى * فان قيل الزائد انما وضع فى اصله لمعنى فاذا استعمل لالمعنى كان مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا فيتجه ادخاله * قلنا بل هو غير مستعمل لمعنى على ان الاستعمال لا لمعنى لايستلزم الاستعمال فى معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه * (قوله لمناسبة بينهما) * اى علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له اولما هو ملابس له بنوع علاقة وهى اتصال مابين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع له كالمشاكلة فى الشكل كما فى اطلاق الانسان على النفوس او فى الصفة الظاهرة كما فى اطلاق الاسد على الرجل الشجاع وماكان كما فى اطلاق العبد على العتيق ومايكون كما فى اطلاق الخمر على العصير والمجاورة كما فى اطلاق الجريان على النهر على ماسيأتى من ضبطها وباعتبار الارادة ترتقى اقسام المجاز الى ما ارتقت اليه اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالمجاز لغوى والا فان كانت ارادة الشارع فالمجاز شرعى والا فان كانت ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارباب الحرف فالمجاز عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالمجاز عرفى عام (قوله احترز به عما لامناسبة بينهما كاستعمال الارض فى السماء) وكالغلط فانه استعمال اللفظ فى غير ماوضع له لالمناسبة فلايكون مجازا (قوله فان الارض ثقيل والسماء لاثقيل) الاحسن ان يقال فان الارض فى غاية الانحطاط والسماء فى غاية الارتفاع (قوله لان ذلك غير مشهور) لان التقابل المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد

فى التلويح عن السؤال المذكور بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى مانحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ماذكر فى المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لاللمجاز بالزيادة والنقصان الذى هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه (قوله لان ذلك غير مشهور) وعلاقة المجاز يجب ان تكون هو الوصف المشهور للمشبه به كما يجئ فى محله (قوله وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شئ وكونه لغوا الخ) وجود ارادة عدم الدلالة على شئ فى الهزل ممنوع وكونه لغوا من جهة عدم ترتب الحكم عليه لايقتضى ذلك وهذا ظاهر

(قوله وهو تأكيد التشبيه) ينبغى ان يكون تأكيد نفى التشبيه كانه فى نحو زيد كمثل الاسد تأكيد التشبيه نفسه بناء على ان شان الحرف الزائد تأكيد مضمون الجملة المقصود بالافادة (قوله لانه موضوع للتأسيس) اى لاجل تأسيس التشبيه والا فالموضوع له انما هو التشبيه (قوله لايقال المناسبة بينهما هى التقابل الخ) اعلم انه اذا اطلق اسم احد المتقابلين على الآخر فالعلاقة بينهما عند صاحب التوضيح هى اللزوم الذهنى المحض والمراد به مالم يكن معه لزوم خارجى كاطلاق البصير على الاعمى وقال صاحب التلويح التحقيق

ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وماقيل فى بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله فى التعريف ليس بقوى لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ماوضع له فى الجملة ولا مناسبة بينه وبين ماوضع له * فان قلت لفظ الصلاة فى الشرع مجاز فى الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له فى الجملة وحقيقة فى الاركان المخصوصة مع انه مستعمل فى غير الموضع له فى الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له * اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان فى معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا فى معناه الوضعى واما لفظ المجاز فلان

والبياض لا بين الاجسام كما تقرر فى محله والسماء والارض من قبيل الاجسام دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور وانما بينهما شبه تضاد باعتبار انهما وجوديان احدهما فى غاية الانحطاط والآخر فى غاية الارتفاع * فان قلت لم جعل الاسود والابيض من قبيل المتضادين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادين ولم يجعل السماء والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق * قلت الفرق ان الوصفين المتضادين فى الاسود والابيض جزء مفهومهما بخلاف السماء والارض فانهما لازمان لهما خارجان على ان حمل احد المتقابلين على الآخر غير جائز عند الفقهاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه وليس بين المتضادين اتصال (قوله وماقيل فى بعض الشروح الخ) قيل المشترك ان يراد بالشئ غير ماوضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازا وقيل هو لفظ لا يراد به معناه الحقيقى ولا المجازى وقيل مالا يراد به معنى مقصود ولا يخفى انه بالتعريف الاول والاخير يصح الاحتراز عنه لدخوله فى تعريف المجاز واما ماقاله بعض الشراح من انه اى هذا القيد ليس باحتراز عن العزل لعدم دخوله فى التعريف فهو بناء على احد التعاريف لعدم دخوله فى التعريف فهو بناء على احد التعاريف وهو انه لا يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناول المجاز له على هذا التعريف (قوله اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان فى معناهما الخ) الحقيقة فى اللغة فعيلة وهى اما من فعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا اثبت بمعنى ثبت ومنه ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين او من فعيل بمعنى مفعول من حققت الشئ اذا اثبته ومنه والنطيحة

للخاطر الفاتر ان الهزل يخرج عن التعريف بقوله غير ماوضع له لان الهزل لا يراد به ماوضع له ولا بأس فى دخوله فى تعريف الحقيقة فان غايته عدم ترتب الحكم عليه وكثير من الحقائق كذلك كما لا يخفى (قوله مجازان فى معناهما) يعنى لغة اذ لا كلام فى انهما حقيقتان عرفا (قوله اما لفظ الحقيقة فلان معناها الثابتة ثم نقل الخ) ليس بواضح وبينه صاحب الكشف بانها مأخوذة من الحق

ان العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان او تناول كما فى اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك (قوله مجازان فى معناهما) نعم هما مجازان فيه ولكن عند اهل اللغة واما عندنا فمنقولان اليه بحث صارا حقيقيين اصطلاحيين فيه

الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر (وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان) كقوله تعالى اولا مستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص (او عاما) كالصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما كما سيجيء (وقال الشافعي رحمه الله لاعموم للمجاز لانه ضروري) لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت

واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه ففي التسمية مناسبة بالمعنيين واذا ثبت غيرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثانية لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا او مثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكون مدلوله ثابتا او مثبتا ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية ورد بان المناسبة متحققة بين معناها اللغوي والاصطلاحي كما مر فيجوز النقل اليه ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين فاثباتها بلا حاجة عبث وهي موضوعة للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت مع ان المشهور في كل من الاعتقاد والقول المطابقين من استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فيقال اعتقاد حق وقول حق لا حقيقة وحينئذ فلا مجاز على جميع هذه التقادير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال به من حيث الاقتصار بها على اثبات اللفظ او ثبوته لمعناه اصطلاحا فيحقق اذن لا مطلقا وتاؤها للتأنيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان الى مكان آخر فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا في الرتبة الثانية وحقيقة عرفية (**قوله** نسبه الى الشافعي الخ) يشير الى اعتراض ذكره بعض المحققين وتقريره هذا الاعتراض ان المصنف نسب القول بعدم عموم المجاز الى الشافعي ولم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد النزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز فالتعليل بكونه مرويا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائه بعض الملائمة لضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر تنظيره بالمقتضى والجواب ان عدم

وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي اذ استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة بحسب اللغة الاصلية ثم قال كذا قيل والمفهوم من كلام الغزالي في المستصفى ان لفظ الحقيقة مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابت لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز انتهى واذا اتقنت ماقاله ظهر لك ما في كلام الشارح رحمه الله من الخلل (قوله نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه) والعجب ان المصنف رحمه الله نسبه في الشرح الى بعض اصحاب الشافعي وكأنه فاز بتحقيقة الحال بعد ما رتب المتن وشيوع نسخه وفي التلويح ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية

عنده من علية الطعم فى باب الربوا الاعلى عدم عموم المجاز (وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه (بل لدلالة زائدة على ذلك) كالواو والنون فى مسلمون والالف والتاء فى مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك فى الحقيقة وجب القول بالعموم فى المجاز ايضا (وكيف يقال انه ضرورى وقد كثر ذلك فى كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة * فان قلت المقتضى ضرورى عندكم ومع ذلك موجود فى القرآن كقوله

وجدانه فى كتبهم لا يدل على عدم قولهم به فى مبدأ تقرير مذهبهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به فى مبدأ الامر وبنوا عليه الطعم ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوها بما اتجه لهم فى غالب ظنهم فبقى البحث معهم فى ذلك مسطورا فى كتب المخالف بعينه لمن يدعيه بعدهم وان رجعوا عنه ونحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعليل بعد التأمل والاستدلال عدم القول به فى بادى الرأى على ان ذلك انما هو منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يستقم له فطرحوه ولم يطرحوه عنه (**قوله** والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة) الواو فى مثل هذا الكلام زائدة لفصاحة الكلام والتحقيق انها للعطف على مقدر بحسب مقتضى المقام فتقديره هنا الا ان تكون عامة وان لا تكون عامة * **قوله** ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة * والا لزم نفى الخاص واللازم باطل فالملزوم مثله واما الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له ويلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان العموم ليس لكونه حقيقة الخ * وقوله بل لدلالة زائدة اضراب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة ومعناه بل بدليل زائد يقارن الحقيقة * قوله بل لدلالة زائدة على ذلك * اى ذلك الكون (**قوله** واذا وجد ذلك فى الحقيقة وجب القول به فى المجاز) اذا وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقتضى وانتفاء المانع ورد بجواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك الامر الزائد ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها مدخل فى التأثير ولئن سلم جاز ان يكون التقابل للعموم هو الحقيقة دون المجاز او ان يكون المجاز مانعا ويمكن ان يجاب بان عدم صيغ العموم من غير المجاز تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقة او المجاز وغير مستعملة دليل واضح على انه لا دخل لطبيعة الحقيقة والمجاز فى افادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لما اغفلوه * **قوله** وكيف يقال انه ضرورى وقد كثر ذلك فى كتاب الله تعالى * منع مقدمة دليل الخصم تقريره لا نسلم انه ضرورى

(قوله والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة) وفيه بحث لانه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل فى التأثير

تعالى فتحرير رقبة أي رقبة مملوكة * قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة فيه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولوكان ضروريا لوقعت الضرورة فى المتكلم واللازم منتف فينتفى الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم عن عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لاتحقيقا ولاتقديرا بل هو ثابت شرعا وماذكره الخصم انه ضرورى باطل لانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لاللضرورة (ولهذا) اى ولان العموم يجرى فى المجاز (جعلنا لفظ الصاع فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما) وهو قوله عليه السلام لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين (عاما فيما يحله) اذ لاخلاف فى ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد مايحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع مايحله من الطعوم وغيره * فان قلت قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع * قلت المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع

اذ لوكان ضروريا لم يقع فى كلام من علا عن العجز والضرورة وقد وقع فى قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد انى ارانى اعصر خمرا جدارا يريد ان ينقض وامثالها واسئل القرية ليس كمثله شئ واخفض لهما جناح الذل واشتعل الرأس شيبا الحج اشهر الله نور السموات كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله ومكروا ومكر الله سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم وكان الاولى تقديمه على المعارضة * فان قيل يريد الضرورة من جهة الكلام والسامع لا المتكلم بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام * قلنا الضرورة بهذا المعنى لاينافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ماقصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرائن ان عاما فعام وان خاصا فخاص (**قوله** واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لاتحقيقا ولاتقديرا) بل هو لازم عقلى فيقتصر منه على مايحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة ولايقال فليكن عمومه معنويا لان التكليف به غير واقع (**قوله** والمجاز موضوع بالنوع) اعلم انه لايشترط النقل عند العرب فى كل جزئى من جزئيات المجاز على الصحيح لان ائمة الادب كانوا يتوقفون فى الاطلاق المجازى على ان ينقل

(قوله فيستغرق جميع مايحله من الطعوم وغيره) الاول كالحنطة والثانى كالجص والنورة (قوله قلت المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى الخ) وقد يقال فى الجواب ان العموم انما يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز فى المادة ولاعموم بحسبها

(والحقيقة لاتسقط عن المسمى) اى لايصح نفيه عما وضع له (بخلاف المجاز) فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب (ومتى امكن العمل بها) اى بالحقيقة (سقط المجاز) لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل (فيكون العقد) فى قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية (لماينعقد) اى يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التى عقد

عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمع آحادها وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب والمحل على الحال والجزء على الكل والكل على الجزء ولايجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات ولا اطلاق الغائط على الخارج من السبيلين ولا اطلاق العين على الركبة ولااطلاق الاصبع على الانامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعى لابالوضع الشخصى اعنى ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلى ليقاس عليها * قوله والحقيقة لاتسقط عن المسمى * اى مادام المسمى باقيا ومعناه استحقاق المسمى اطلاق اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجاز فمن نفى الاسد عن الهيكل المفترس يكون مخطئا لانه ابطال الوضع واما اذا نفاه عن الرجل الشجاع بان قال ليس باسد لايكون مخطئا لانه مستعار * فان قلت صحة النفى وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة من المجاز فلو توقفت معرفتهما عليهما لزم الدور لانهما حكمان لهما لامعرفان * قلت لانسلم ان معرفة صحة النفى متوقفة على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون معرفة صحة النفى بالعقل او النقل عن ائمة اللغة ويمكن اطلاقهم على صحة النفى وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل عليه اوبالنظر فى موارد الاستعمال * فان قلت ومع هذا يشكل تعريف المجاز بصحة النفى لامكان وجودها حيث لايوجد المجاز كما فى اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال حيث يصح نفى الحقيقة عنه وليس بمجاز * قلت المعتبر فى صحة النفى وعدمها بعدية الاستعمال اذ معنى قولنا البليد ليس بحمار حقيقة ان لفظ الحمار المستعمل فيه ليس بحقيقة فيه فلا يمكن وجودها بدونه اذ ليس المراد بصحة النفى صحته فى الجملة فهى مساوية له لا اعم منه * قوله ومتى امكن العمل بها اى بالحقيقة سقط المجاز * يعنى اذا استعمل لفظ ولم يكن معه قرينة تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين ان يكون حقيقة او مجازا وامكن العمل بالحقيقة تعينت للحمل كقولك رأيت اليوم حمارا او استقبلنى اسد فى الطريق فان لفظ

(قوله اى لايصح نفيه) الضمير للحقيقة باعتبار انه لفظ وكذا الضمير المستتر فى وضع وضميرله للموصول وهو عبارة عن المعنى (قوله ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض) الذى يناسب سياق الكلام وسياقه هو ان يقول ههنا ثم استعير لربط الالفاظ الخ كما لايخفى

(قوله وهذا اقرب الى الحقيقة) اى اللغوية فلاينافى ان يكون هو حقيقة شرعية يسقط عندامكان العمل بها المجاز الشرعى

بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة فى المستقبل وفى الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة (دون العزم) وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعى واوجب الكفارة فى اليمين الغموس وهى الحلف على امر ماض بتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الايرى ان اليمين التى جرت على اللسان من غير قصد تسمى لغوا (والنكاح للوطء دون العقد) يعنى حمل النكاح المذكور فى قوله تعالى ولاتنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعى لان النكاح مستعمل فى الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وفى العقد ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ماطاب لكم الاان استعماله فى الوطء حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود فى الوطء دون العقد هذا مختار المصنف متابعا لفخر الاسلام لكن عامة

البهمة والسبع ولايحمل على البليد والشجاع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون محملا ولم يمكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما فى الاستعمال ولامزية للحقيقة فى هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ماذهب اليه العامة (**قوله** لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة) بخلاف ماذهب اليه الشافعى فانه بعيد بدرجتين فى الحمل على المجاز الاقرب اولى من الابعد والمصنف مثل بمثالين تنبيها على ان الحقيقة ومايقرب منها اولى (**قوله** وهذا) اى الربط انمايوجد فيما يتصور فيه البر لان البر هو السبب الداعى للانعقاد بمنزلة العلة الغائية له مقدمة ذهنا ومتأخرة خارجا ومايتصور فيه البر يتصور فيه الحنث المستلزم للكفارة وفى الغموس لايتصور ذلك لدخولها تحت اللغو فلاتجب الكفارة (**قوله** كما قال النبى صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون) تقدم ان هذا لم يوجد فى كتب الحديث وانما روته الفقهاء (**قوله** كماذهب اليه الشافعى) يعنى حمل النكاح المذكور فى الاية على العقد قياسا له على النكاح فى قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء فانه اريد به العقد اجماعا مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع *قلنا العمل بالحقيقة اولى من العمل بالمجاز لما مر واما حمله على العقد فيما تلوه فلما اختف به من القرائن الصارفة اليه من السياق

(قوله لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة) والذى يفهم من شرح المصنف رحمه الله انه حقيقة ولعله اراد بالحقيقة الحقيقة الشرعية فيكون فى ايراد المثالين تنبيه على ان ذلك يجرى بين الحقيقة والمجاز الشرعيين واللغويين سواء (قوله فى المستقبل) حشو مفسد اما الاول فلان المنعقدة هى اليمين على الآتى واما الثانى فلانه اما ان يكون متعلقا بالمنعقدة واريد بها المعنى اللغوى او يكون ظرفا مستقرا صفة كاشفة لليمين المنعقدة وكلاهما فاسد من جهة المعنى اذ ليس اليمين المنعقدة ولا انعقادها فى المستقبل (قوله وفى الغموس لم يتصور ذلك فلايجب فيها الكفارة) واعلم ان الكفارة وجبت فى المعقودة بالنص اجماعا والخلاف فى ان يمين الغموس معقودة اولا (قوله اولى من حمله على العقد كماذهب اليه الشافعى) فحرمة المصاهرة يثبت بالزنا عندنا خلافا له (قوله كما قال عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون) كذا فى جامع الاسرار وفيه بحث والمفهوم من كلام جلال الدين التبانى ان النكاح فى هذا الحديث بمعنى الضم (قوله دون العقد) وانما سمى العقد نكاحا لانه سبب للضم فكان مجازا كذافى شرح المصنف وفى بعض الشروح انه لما فيه من الضم الحكمى فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته الخ حيث قال على اللابس

(قوله وهو موجود فى الوطيء دون العقد) اى حقيقة والا فهو موجود فى العقد حكما وان لم يكن موجودا فيه حقيقة بناء على ان الايجاب والقبول عرضان لا يبقيان زمانين ليحصل ضم احدهما الى الآخر حقيقة

المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور فى الآية هو العقد (ويستحيل اجتماعهما) اى الحقيقة والمجاز (مرادين) احترز به عن اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل فى كل منهما اوعن اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى تبعا من غير ان يراد كما سيأتى فى مسئلة الاستيمان (بلفظ واحد) فى وقت واحد بأن يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لاتقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما (كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس

والسياق والاقتران بالعدد ولانزاع فيه وانما النزاع عند عدم القرائن كما تلوناه (قوله على ان النكاح المذكور فى الآية) وهى قوله تعالى ولاتنكحوا مانكح اباؤكم من النساء وحاصله مناقشة مع المصنف وتقريرها ان المصنف اراد بالنكاح فى المتن هو المذكور فى هذه الآية لانها محل النزاع اما ماعداها من الآيات الاخر فالمراد بالنكاح فيها العقد بالاجماع لكن ماذكره المصنف وبعض المفسرين وعامتهم على ان المراد به العقد ايضا ومن ثمه قال بعض المفسرين لم يذكر فى القرآن الوطىء بلفظ يدل على حقيقة قال فى شرح النقاية النكاح فى الشرع حقيقة فى العقد الموضوع لملك المتعة ولذا عرفه صاحب الكنز بانه عقد يرد على الملك المتعة قصدا (قوله بمعنى صلاحيته لان يستعمل فى كل منهما) لان اللفظ اذا تجرد عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل عند الاطلاق والمجاز انما يتعين بارادة القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية لان الحقيقة لايقال انها من محتملات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى ومحتمل اللفظ لم يوضع له (قوله اوعن اجتماعهما) يعنى اواحترز به عن اجتماعهما من حيث تناول اللفظ اياهما ظاهرا من غير ارادة كما سيأتى فى مسئلة الاستيمان على الابناء والموالى فان ذلك ليس بممنوع ايضا والفرق بين احتمال اللفظ اياهما وبين تناوله لهما ان الثانى اخص من الاول فلما حصل التناول الظاهرى حصل الاحتمال ضرورة كما فى المسئلة المذكورة ولاعكس كما فى سائر الالفاظ ولك ان تقول التمثيل للتناول لهذه المسئلة المذكورة ليس بظاهر فان الحقيقة مرادة من اللفظ والتناول الظاهرى بالنسبة الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع مجازا من غير ارادة وحينئذ لايستقيم قوله تبعا من غير ان يراد اذ التبعية وعدم الارادة مخصوصان بالمجاز اذلايقال اللفظ يتناول الحقيقة بطريق التبع فالانسب عدم ذكر تبعا (قوله لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص) اى الالفاظ للمعانى بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال اجتماع صفة

﴿ الملك ﴾

ملكا وعارية فى زمان واحد) * فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور فى الكتاب لايطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد فى حالة واحدة باعتبار معنيين لاباعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لاغير يعنى كما ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال * فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه * قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لايملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك

الملك والعارية فى ثوب واحد فى استعمال واحد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد فى استعمال واحد * واعلم ان هذا لاينافى قولهم ان اللفظ قالب المعنى لان المعناه ان المعنى مظروف واللفظ ظرف له فيكون كاللباس له (**قوله** فان قلت المفهوم من المتن) يعنى التشبيه المذكور وانما حصر المفهوم من التشبيه فى ذلك لانه لايخلو اما ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى شخصين او بالنسبة الى شخص واحد اما الاول فهو ممنوع لان الثوب فى حال استعمال المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير واما الثانى فمسلم لكن لايطابق محل النزاع لان المذكور فى الكتاب ان اللفظ الواحد لايجوز ان يستعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى دفعة واحدة لانه لايجوز ان يستعمل فى معنى واحد على طريقة الحقيقة والمجاز حتى يستقيم التشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد به الاستحالة بالنسبة الى الشخصين بان يكون ملكا للابس وعارية للغير ولاشك فى استحالته فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع فيه كذا افاده بعض الاساتذة وان كان المتبادر الى الفهم ماذكره الشارح قال بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحال اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد بحيث يلبسه كل واحد منهما بكماله على انه ملك لاحدهما وعارية لآخر * قلت مسلم الا ان ما اختاره الماتن من التشبيه اظهر فى الاستحالة فتفطن لذلك (**قوله** لكن المذكور فى الكتاب) يعنى به قوله ويستحيل اجتماعهما مرادين (**قوله** قلت المراد التشبيه من حيث الاستعمال لاغير) يعنى بقطع النظر عن التشبيه الى شخص او شخصين لان كاف التشبيه لايقتضى عموم وجه التشبيه على ان المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين (**قوله** بل بطريق الملك) الثابت له والدليل عليه انه لو هلك فى يده هلك غير مضمون بناء عليه ولم يسقط عن الدين شئ واطلاق الاعارة عليه مجاز كما اطلق فى الفروع كذلك لان تمليك المنافع ممنوع لايملكها

(قوله قلنا لبسه ليس بطريق العارية) الا انه لما كان للمرتهن ولاية الاسترداد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فسمى اعارة مجازا

وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاء به فلما اذن له زال المانع * اعلم انه لانزاع فى جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى الذى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال وضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى المجازى والحقيقى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع فى ان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا فى التلويح ذهب الشافعى الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما فى قولك لاتقتل اسدا وتريد به سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لايجوز كالامر فى الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحواء وابليس عليه اللعنة مع ان الصيغة حقيقة للمذكر ومجاز فى المؤنث والمصنف تمسك بما سمعت * ولقائل ان يقول ان اراد المصنف من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع

حقيقة لايتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمى باعارة وذكر فى بعض الشروح انه منتفع به بطريق الاعارة دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق بالمرهون من سائر الغرماء فلايكون فيه جمعا بينهما والاول هو الصواب لان ولاية الاسترداد وكونه احق بالمرهون لايلزم منه تملك المرتهن منافع المرهون حتى يقال ان الرهن منتفع به بطريق العارية دون الملك بل ذلك لشدة تعلقه بالمرهون (قوله وحق المرتهن كان مانعا الخ) دفع لما يقال لو كان لبسه بطريق الملك لم يحتج الى اذن المرتهن وتقرير الدفع ان تعلق حق المرتهن كان مانعا اياه من الانتفاع فلما اذن له بالاعارة زال المانع لكن لم يرد بهذا انفساخ عقد الرهن فلهذا كان للمرتهن حق الاسترداد (قوله اعلم انه لانزاع فى جواز الاستعمال اللفظ الخ) اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده وهذا هو المسمى بعموم المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع به كل مايتوهم من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى الشهرة مايتراءى من الزيادة على النص بخبر الواحد (قوله ولقائل ان يقول ان اراد المصنف الخ) هذا الايراد وارد على ماتمسك المصنف اورده بعض المحققين على الاستدلال بهذه الطريقة وهو وارد لامحالة ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة المشار اليها فى قوله ويستحيل اجتماعهما والتشبيه للتوضيح وليس قياسا فى اللغة لان القياس فى اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل لمعنى جامع بينهما من غير سماع مثل تعدية اسم الخمر من موضوعه الى سائر المسكرات

(قوله ويدل على جوازه قوله تعالى الخ) يمكن دفعه بان فى الآية تغليبا فيكون فيها المجاز فقط باعتباره

فى المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالته على ان ماذكر فى وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاقى وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لانجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له * فان قلت اللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال * قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهى لاتنافى كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا

باعتبار مخامرة العقل ومانحن بصدده ليس من هذا الباب فتأمل قال بعض الشارحين ويمكن ان يستدل على الامتناع بان اللفظ اذاتجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما او على واحد منهما فالثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا لانه لايجوز حمله على مجازه لان من شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة واما انه لايجوز حمله عليهما فلما قلنا لان المجموع من حيث هو ليس حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون معناه مجازا وقد فات شرط الحمل عليه واما عدم جواز حمله على واحد منهما فلانه على هذا التقدير يكون مجملا واذا خلاف الاجماع ويمكن ان يجاب عنه بتخصيص المدعى انتهى ولايخفى انه لايحتاج الى هذا الجواب لان الكناية ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناط الحكم هو المعنى الثانى وقال بعض المحققين والذى سنح لى ان يقال ان وجدت القرينة المجاز فهى صارفة عن ارادة الحقيقة وان لم توجد فلا تجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما وقال بعضهم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى المجازى والحقيقى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه كلها ضعيفة انتهى ثم المواضع التى يتراأى فيها انها اريدا معا فليس الارادة بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدهما باللفظ والآخر اما بالدلالة او بعموم المجاز او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ واما قوله تعالى اهبطوا فهو من باب التغليب كالابوين والقمرين وهو مجاز بالاتفاق ولانزاع فيه (**قوله** والتحقيق فيه ان الجمع بينهما الخ) فان قيل المعنى الحقيقى جزء من مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع

(قوله غير مثبت للمدعى) فى هذه العبارة شىء لايخفى (قوله وعلى انا لانجعل اللفظ عند ارادة المعنيين الخ) كذا فى التلويح وقد يقال ليس مبنى الاستدلال المذكور ذلك حتى يستقيم ماذكر بل هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من لفظ واحد والفرق واضح

(حتى قلنا ان الوصية للموالى) هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لايجوز عبر عن ترتبها عليه بحتى لان ترتبها عليه ثمرته وثمرة الشيء غايته يعنى اذا اوصى من لايكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم (لاتتناول موالى الموالى واذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) اى نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع فى الوصية والنصف الباقى يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر بعتقه ولموالى الموالى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سبباله وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد

الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب فالجواب ان الكل الذى يجوز اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا لازما للجزء لينتقل الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبار محض (قوله هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لايجوز) اورد المصنف من فروع هذا الاصل اربع مسائل ثلاثة لتحقق ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة المجاز وامتناع ارادة الحقيقة لان الحقيقة اما ان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز اوبالعكس فيمتنع الحقيقة والاول امافى المفرد اوفى التشبيه والاضافة غيرانه اورد لهذا القسم مثالين فتنبه لذلك (قوله لان للمثنى حكم الجمع فى الوصية) اعتبار الوصية بالميراث لانها اخته فيستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث والنصف الباقى منه يرد الى ورثة الموصى دون موالى الموالى لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجازا فى معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقهم فى الجملة لان الانسان لما يعتق العبد يصير اهلا للاعتاق غيره لولايته على التمليك اذلولا اعتاقه لما امكن منه الاعتاق فيصير هو باعتاقه سببا لامكان الاعتاق من عنده فاذا صح اطلاق المعتق عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة اذا امكن العمل هنا لكونها الاصل وقد امكن العمل بها ههنا فبطل المجاز لتعذر الجمع بينهما * فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة بمن باشر اعتاقهم لكن اذا كان له معتق واحد يكون ذكر الجمع وارادة المفرد وذلك مجاز * قلنا فرق بين المعنى الحقيقى ووجوده فى الخارج ولايلزم من انتفاء الثانى انتفاء الاول ولعله انما اراد معناه الحقيقى لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود اذ الاعتاق مندوب اليه وفى الوقت سعة هذا ولايخفى مافى حل الشارح من الخرازة

(قوله اى نصف الثلث) وهو السدس (قوله والنصف الباقى يرد الى الورثة) متعلق بمسئلة المتن وكان الاولى ذكره عقيب قوله اى نصف الثلث (قوله ولكنه صار سبباله) بان اعتق الاول حتى قدر على اعتاق الثانى

(قوله)

المجاز ولا يعطى لموالى الموالى شىء من الثلث لان اسم الموالى مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالى حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالى معتقه قيدت الموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا ان يبين الموصى ذلك فى حياته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له * فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى * قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان ومنهم من يقصد الى الاعلى مجازاة للانعام فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضى لا يجبره على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر (ولا يلحق غير الخمر) كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه

(قوله ولو لم يكن له معتق واحد) لا حاجة الى قوله واحد بل ربما يوهم خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن معتق اصلا ولا اولاد معتق لان اسم المولى يطلق على اولاد المعتق حقيقة ايضا لانهم فروع من اعتقهم حتى لو كان له اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون مولى الموالى فلهذا شرط ان لا يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفه الى موالى مواليه لتعين المجاز مرادا حينئذ احتراز عن الالغاء (قوله تبطل الوصية) لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل ولا عموم للمشترك فكان الموصى له احدهما وذلك مجهول فلا تصح اذا مات من غير بيان اذ التمليك من المجهول غير صحيح وعن ابى حنيفة وابى يوسف وهو قول زفر والشافعى ان الوصية بينهم جميعا وعن محمد تتوقف الوصية حتى يصالحوا على احد الفريقين لان الجهالة تزول بالصلح كمسئلة الاقرار لاحد هذين بخلاف ما لو حلف لا يكلم موالى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل ويحنث بكلام ايهما وجد لانه نكرة فى موضع النفى فيعم وهذا انما يستقيم على قول من يقول بان المشترك يعم فى النفى واليه مال صاحب المبسوط وتبعه صاحب الهداية لكن على قول الجمهور لا يعم وان وقع فى النفى فليس تعميم المشترك ههنا عندهم لوقوعه فى النفى بل لان المعنى الذى دعاه الى اليمين وهو بغضه غير مختلف فيهما فيصير بذلك المعنى كالشىء فانه يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد كذا ذكره فى اصول شمس الائمة ويرد على هذا بانه حينئذ لا يبقى مشتركا بل يصير عاما اذ الشىء عام وليس بمشترك فقد قال بعموم المشترك فى النفى او قال انه

(قوله ولو لم يكن له معتق واحد) لفظ الواحد حشو مفسد لايهامه خلاف الواقع فكان الواجب اسقاطه (قوله ولا اولاده لان الموالى حقيقة فيهم ايضا) حتى لو كان له اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون موالى الموالى فلهذا شرط ان لا يكون هناك اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفها الى موالى مواليه لتعين المجاز مرادا حينئذ (قوله او يقال الترجيح بالوجوب) يعنى بالوجوب المذكور

فى ايجاب الحد (بالخمر) هذه هى المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة فى النئ من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت ان الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعى يلحق فى ايجاب الحد بالخمر لمخامرته العقل * فان قلت لم لايجوز ان يراد بالخمر مطلق مايخامر العقل فيثبت ايجاب الحد فى الجميع بعموم المجاز * قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولاقرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لايقال قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لابالالحاق (ولا يراد بنو بنيه فى الوصية لابنائه) اى لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة فى الصلبى ومجاز فى بنى بنيه والمجاز لايزاحم الحقيقة وهذا قول

ليس بمشترك فالاولى ان يقال اليمين تناولت احدهما فيحنث بكلام ايهما وجد كما لو حلف لايكلم احدهذين بخلاف الوصية فانها باطلة لان التمليك من المجهول غير صحيح والصرف الى الاعلى واجب وهو مروى عن ابى يوسف (**قوله** هذه هى المسئلة الثانية) وهى لتحقق الحقيقة فى المفرد وامتناع المجاز فيه (**قوله** واطلاقه على غيره) من الاشربة المسكرة مجاز بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه الاربعة الاالترمذى واخرجه ابن حبان والحاكم من حديث ابى هريرة رضى الله عنه وقال الشافعى يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كما فى الخمر واستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة خمر لمخامرة العقل فتدخل تحت عموم النص وقد التحقت بها سائر الاشربة فى ايجاب الحد عند السكر فكذا القليل والجواب مامر من امتناع الجمع بينهما فكل مر على اصله ووجوب الحد فى الكثير ثبت بالاجماع وبقوله صلى الله عليه وسلم والمسكر من كل شراب لابطريق الالحاق (**قوله** ولو سلم) ان المراد بالخمر مايخامر العقل ويثبت ايجاب الحد فى الجميع بعموم المجاز فهو خارج عن المبحث لان البحث فى الجمع بين الحقيقة والمجاز لافى عموم المجاز (**قوله** ولا يراد بنو بنيه فى الوصية لابنائه) هذا ايضا مثال لتحقق الحقيقة فى النسبة والاضافة وامتناع المجاز وهو مااذا اوصى لابناء زيد بثلث ماله ولزيد ابناء وابناء ابناء تصرف الى ابنائه دون ابناء ابنائه عند ابى حنيفة ليستوى فيه الاثنان فصاعدا واذا انفرد واحد كان له السدس عملا بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة فيمن يولد له منه بلاواسطة وقد اريد اتفاقا فلايجوز المجاز وهو بنو ابنه ائلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما تنصرف الوصية لابنائه وابناء ابنائه بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء

(قوله حقيقة فى النئ الخ) هو بالكسر الغير المطبوخ من الاشياء (قوله واطلاقه على غيره مجاز) بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل (قوله ولو سلم فخارج عن المبحث) كذا فى التلويح وذلك لان المعنى الحقيقى يكون حينئذ فردا من المعنى المجازى ولانزاع لاحد فى هذا على ماحقق فى بعض حواشيه وفيه بحث لان مورد السؤال المذكور ليس الاجواب المسئلة مطلقا على مايشهد به قول السائل فثبت ايجاب الحد فى الجميع بعموم المجاز فكان الخصم يقول حكمتم بعدم ايجاب الحد فى المسكرات بناء على امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز عندكم فهلا عملتم بعموم المجاز الذى تقولون به فيثبت ايجاب الحد فى جميع المسكرات فالاولى الاقتصار فى الجواب على الاول

ابى حنيفة رحمه الله وقالا يدخل بنوا بنيه فى الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز (ولا يراد اللمس باليد فى قوله تعالى اولامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير) مرادة (والمجاز فيه مراد) هذا تعليل للمسائل الاربع وهو قوله تعالى اولا مستم النساء وما سواه من مسائل الثلاث الاول وهى الوصية للموالى والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اى الجماع فى الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولاذكرله فى كتاب الله تعالى الاههنا (فلم يبق الآخر) وهو المجاز فى المسائل السابقة والحقيقة فى قوله تعالى اولامستم النساء (مرادا) لئلايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لايقال التيمم للجنب ثبت

عرفا على الفريقين جميعا فلوكان لزيد ذكور واناث ينصرف الثلث الى الذكور دون الاناث لان الحقيقة وهى الذكور متحققة مرادة بالاجماع فلاتجوز ارادة المجاز وهو الذكور والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندهما وهو قول ابى حنيفة اولا الثلث بين ذكورهم واناثهم جميعا عملا بالعرف لاقولا بجواز الجمع فان لم يكن لزيد الاناث خاصة فلاشئ لهن اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية والمجاز العرفى فلوكانت الوصية بلفظ الاولاد انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا كانوا او اناثا خاصا كانوا اومختلطين فلوكان له اولاد واولاد اولاد انصرفت الوصية للصلبيين منهم خاصة عند ابى حنيفة وعندهما للفريقين جميعا وقيل ينصرف الى الصلبيين اتفاقا لعدم العرف فى اطلاق لفظ الاولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ الابناء (قوله اى الجماع فى الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة) قيل فيه نظر فان منهم من حملها على المس باليد وجوز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان يقال اجماع الناظرين فى اثبات الحكم معا من الآية من وجه واحد كالشافعى ومن وافقه لاالقائل باثبات احدهما بها والآخر بدليل آخر ولا المثبت لاحد الحكمين باحد القرائن والاخرى بالاخرى لان كل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف فى آداب البحث من ان موافقة الخصم كافية فى اثبات المطلوب ولا يضر معها مخالفة الغير اما من لم يحملها على محل واحد فهو بمعزل عن هذا البحث فلايكون لضم وفاقه وخلافه فائدة فى الالزام فلايضر مخالفته فى اطلاق الاجماع بالمعنى المذكور هذا ومما يبعد اثبات نقض الوضوء من الآية بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرجه البخارى ومسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت كنت انام بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلاى فى قبلته فاذا سجد غمزنى فقبضت رجلاى فاذا قام بسطتهما وما اخرجه الدارقطنى عنها قالت لقدكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلنى اذا خرج الى الصلاة ولايتوضأ الى غيره

(قوله وهو قوله تعالى اولا مستم النساء) الضمير للاخير وكذا فى قوله وما سواه (قوله باجماع الائمة الاربعة) ناظر الى كون المجاز مرادا فى الاخير على مايدل عليه التفريع وان كان قول المصنف رحمه الله مراد خبرا للمجموع (قوله والحقيقة فى قوله تعالى اولامستم النساء) وهو المس باليد (قوله لايقال التيمم للجنب ثبت

بحديث عمار وغيره فلايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالى عن الشافعى رحمهما الله انه قال احمل آية اللمس على المس باليد والوطء جميعا (وفى الاستيمان على الابناء والموالى تدخل الفروع) هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لايجتمعان بان يقال وقدتم فيما ابيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالى مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله (لان ظاهر الاسم) اى ظاهر اسم الابناء والموالى (صار شبهة فى حقن الدم) اى فى منعه من ان يسفك والشبهة مايشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه * فان قلت المجاز منتف غير ظاهر ومايكون كذلك لايشبه الثابت * قلت انتفاؤه بجهة لاينافى شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كأنه متناول لها (بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لايدخل الاجداد والجدات) هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لوكان تناول الاسم ظاهرا شبهة فى اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكافر آمنونا على آبائنا

من الاحاديث الدالة على عدم النقض بالمس باليد وعدم ورود ماينافيها (**قوله** لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ) معنى عندنا فلم يثبت حل التيمم للجنب الا بالآية وذلك بحمل المس فيها على المجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس باليد (**قوله** نقل الغزالى عن الشافعى الخ) حاصل هذا النقل ليعلمنا ان الشافعى حمل المس على الحقيقة ومجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على اصله (**قوله** كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة) اعترض بان القياس على الاشارة ضعيف لظهور الفرق لانه يفهم من الاشارة المسالمة مع عدم العلم بانتفائها فتحصل الشبهة بخلاف ماذكره فان فهمها مشكوك وانقضاؤها معلوم فكيف تحصل الشبهة واجيب بان هذا الفرق غير قادح فى تحقق الشبهة لانا انما الحقناها بالاشارة من حيث ان المعتبر فيهما الصورة فى ثبوت الامان لابارادة المشير والمتكلم وهما فى المعنى سواء واما اشتراط عدم العلم فى احدهما دون الآخر فبناء على امر آخر وهو ان شبهة الدليل لايتوقف توقفها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه فيتوقف تحققها على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل (**قوله** فان قلت) ورد على قوله الشبهة مايشبه الثابت شبهة ظاهرة (**قوله** لوكان تناول الاسم ظاهرا) تمييز وشبهة خبر

بحديث عمار الخ) يعنى لا بلفظ الآية الكريمة فلايراد باللمس فيها الجماع بل معناه الحقيقى فقط وهو المس باليد (**قوله** لان الزيادة على النص الخ) وذلك لانه اذا اريد باللمس فى الآية حقيقة المس يكون حل التيمم لمن يمس ثابتا بلفظ الآية ويكون حل التيمم للجنب زيادة زيادة على هذا النص (**قوله** حيث اثبتم الامان لابناء الابناء الخ) هذا رواية الاستحسان وفى رواية القياس لايشمل الامان بنى الابناء وهو مولى الموالى ذكره فى التلويح وقد يقال فى وجه الاستحسان ان المقام ارادة العموم لان الامان لحقن الدم فيراد الفروع بطريق عموم المجاز والفرق ظاهر (**قوله** والامان يثبت بادنى شبهة) لانه لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب تعالى (**قوله** وكونه متعارفا فيها) مثل بنى آدم وبنى هاشم

وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله (لان ذا) اى التناول الصورى معتبر (بطريق التبعية) يعنى لاندعى اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه فى محل صالح للتبعية (فيليق بالفروع دون الاصول) يعنى الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا تكون أتباعا لهم * فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهرى ولامنافاة فى ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين * قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما فى الفروع وفى الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه * فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية * قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والانسان مأمور لوالديه بالاحسان فلوكان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولولم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ماقيل

كان (**قوله** ولامنافاة فى ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين) فيه نظر والاولى ان يقول باعتبارين مختلفين (**قوله** قلت) تقرير الجواب ان اثبات الامان بظاهر الاسم اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما فى جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما فى جانب الآباء فان جهة كونهم اصولا خافه مانعة للامان وجهة كونهم اتباعا فى الاسم مثبتة له فسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف فى نفسه (**قوله** هذا حكم على الاصول بالتبعية) فينبغى ان يثبت الامان لهم ههنا ايضا لشبهة الاسم تبعا بل اولى لان فيه حقن الدم (**قوله** قلت هذا الدخول ليس بالتبعية) قال بعض مشايخنا انما دخل ابو المكاتب فى كتابة ابنه بقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر رواه اصحاب السنن الاربعة عن سمرة واخرجه الطحاوى عن عمر رضى الله عنه موقوفا واخرجه ابوداود والنسائى عن عمر رضى الله عنه منقطعا اثباتا للحكم بقدر الامكان لتحقق العلة ووجود المانع من التخيير لا بقياس الاب على الابن فى اثبات الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم ثابتا للاصل بطريق التبعية للفرع ثم قال وهو وان لم يكن هناك يتناوله بظاهره ولااسم يثبت له الحكم بصورته الا ان وجود صورة تبعية الاصل للفرع فى حكم ثبت له بعقد حسن السؤال به والجواب عنه (**قوله** يلزم ان يكون الاب مملوكا) فان قلت لا نسلم انه لا يملكه لان المكاتب قن ما بقى عليه درهم والمملوك لا يملك وان ملك قلت معناه قن رقبة لا يدا حتى لا يملك السيد ما فى يده وابوه فى يده فيملكه يدا

(قوله قلت هذا انما يصح) يعنى اثبات الامان بالطريق المذكور (قوله لضعفه) لان اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف (قوله قلت هذا الدخول ليس بالتبعية الخ) قال فى الكشف والاوجه ان يقال ليس ما ذكر من قبيل مانحن فيه لان كلامنا فى لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بصورة الاسم لا ان يثبت له الامان بطريق السراية والكتابة تثبت له من جهة الابن بامر حكمى لا بلفظ يدل عليها

ولكن لقائل ان يقول ينبغى ان يثبت الامان فى الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان تجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كأنه قال آمنونى على اصولى ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه (وانما يقع) الحالف (على الملك والاجارة) هذا اشارة الى مايرد نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لايدخل دار فلان وداره المملوكة داره حقيقة والمستأجرة داره مجازا لصحة النفى يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز (والدخول حافيا او متنعلا) هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة فى الحافى ومجاز فى المتنعل (فيما اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان) ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف مادخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * فان قلت الدخول غير معتبر فى وضع القدم فكيف * قلت الدخول حافيا معناه الحقيقى

(قوله ولكن لقائل ان يقول) مناقشة فى جواب الجواب تقريرها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجداد والجدات كما ذكرت لكانت مانعة فى اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير ثبوت الحرمة بطريق التبعية ولما كان للمجيب ان يقول لا نسلم ان الحرمة تثبت بطريق التبعية بل بطريق الاصالة قال وكل جواب لهم اى للحنفية فيها اى فى ثبوت حرمة الاجداد والجدات فهو جوابنا فيه اى فى ثبوت الامان فان قالوا دخولهم فى الامان بطريق الاصالة فان قالوا دخولهم فيها بطريق التبعية قلنا دخولهم فيه بطريق التبعية ايضا من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان الام هى الاصل لغة والفرع هى البنت لذلك يقال لمكة ام القرى فيتناولهما النص بعبارته حقيقة لا باعتبار ان اللفظ حقيقة فى الامهات والبنات ومجاز فى الجدة والحافدة انتهى ولك ان تقول اثبات الامان ممكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق فالاولى ان يقال ان حرمتهما ثبتت بالاجماع لا بهذا النص ولا اجماع فى ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل الأب على خلاف الاصل بطريق المجاز فلا يصار اليه الا عند وجود القرينة كما فى الآية وقد انتفت القرينة ههنا (قوله وهو ان وضع القدم حقيقة فى الحافى) قال بعض الشراح والماشى وكأنه تصريح بما علم التزاما لان الدخول حافيا يستلزم المشى وليس المراد بالمشى اعم من ان يكون متنعلا اولا لانه قال مجاز فى المتنعل والراكب (قوله يحنث الحالف كيف مادخل) اى سواء دخل حافيا او متنعلا او ماشيا او راكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستأجرة او عارية (قوله فان قلت الدخول غير معتبر الخ)

(قوله بان تجعل الامهات عبارة عن الاصول) كما قيل فى الآية لان الام فى اللغة بمعنى الاصل يقال لمكة ام القرى (قوله ولو كانت التبعية مانعة الخ) سهو قلم والصواب ولو كانت الاصالة كما لا يخفى (قوله على الاصول المذكورة) كذا فى جميع النسخ والصواب على الاصل المذكور لان المراد هو امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فقط (قوله يحنث الحالف اذا دخل داره الخ) هو قول اصحابنا وعند الشافعى لا يحنث الا فى الملك (قوله وهو ان وضع القدم حقيقة فى الحافى) يعنى فى دخوله (قوله فان قلت الدخول غير معتبر الخ) هذا السؤال مع جوابه مأخوذ من التلويح ومنشاؤه قول صاحب التنقيح الدخول حافيا معناه الحقيقى وليس فى كلام الشارح هذه العبارة ولا مايؤدى مؤداها اذ المذكور فيه هو ان وضع القدم حقيقة فى دخول الحافى ومعناه ظاهر مستغن عن التأويل فلا يذهب عليك مافى كلامه من عدم الانتظام

(هذا)

*قلت اراد به انه من افراد معناه الحقيقى بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم فى الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا قيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهى مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل (باعتبار عموم المجاز وهو الدخول) هذا اشارة الى جواب السؤال الثانى بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافى وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز (ونسبة السكنى) هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون

هذا السؤال لا يرد على ما قاله الشارح لانه لم يقل حقيقة فى الدخول حافيا وانما يرد حق الورود على من صرح بذلك كما اورده بعض المحققين على بعض الشارحين حيث قال ذلك اللهم الا ان يقال كلام الشارح يحل فى التقدير الى ذلك ولو صرح به لكان ادخل وكان ينبغى ان يذكر لهذا السؤال توطئة وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول بان يقول لان معناه الحقيقى مهجور عرفا حتى لو اضطجع ووضع قدميه فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه فى الدار ثم يذكر السؤال مع جوابه * فان قلت قد صرح فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا * فالجواب انه صار حقيقة عرفية فى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث (قوله او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه) يفهم منه انه لو دخلها متنعلا يحنث فيكون وضع القدم حقيقة فى الماشى مطلقا حافيا او متنعلا فينافى ظاهر ما تقدم من قوله مجاز فى المتنعل وبما ذكرناه فى الجواب عما فى المبسوط والمحيط يتبين ان لا منافاة لان المراد بما تقدم الحقيقة اللغوية وهنا العرفية * (قوله باعتبار عموم المجاز) * اى صار الملفوظ مجازا عن شئ عام وهو الدخول والسكنى وهذا معنى عموم المجاز وهو استعمال اللفظ فى المعنى المجازى عام بحيث يكون المعنى الحقيقى من افراده كما هنا (قوله [illegible] تركنا العمل بالحقيقة [illegible]لالة غرض الحالف) ذكر فى الخانية والظهيرية [illegible] دخل دارا مملوكة لفلان [illegible] هو لا يسكنها [illegible] لقيام دليل

(قوله او ماشيا) عطف على قوله حافيا (قوله ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول الخ) كما لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار (قوله لانه مهجور غير مستعمل) وان كان اللفظ حقيقة فيه وهذا ما ذكر فى المبسوط وفى المحيط انه اذا نوى حقيقة يصدق ديانة وقضاء مطلقا يعنى سواء كانت مهجورة او مستعملة كذا فى فصول البدايع

(قوله وفلان لايسكنها) سواء كان غيره ساكنا فيهـا اولا ذكر الامام السرخسى انه لوكان غيره ساكنـا فيها لايحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره كذا فى التلويح (قوله فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية) الظاهر انه يريد بالجواب الجواب المذكور فى المتن الذى حاصله هواعتبار نسبة السكنى وانت خبير بان ماذكر فى صدد الجواب عن السؤال المذكور لايدفعه بل هو تسليم لوروده وعدول الى توجيه الكلام بوجه آخر واجيب عنه فى التلويح بان المراد كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها انتهى ثم ان الاظهر ان كلام فخر الاسلام والمصنف ليس على هـذه الرواية بل على رواية اخرى وهى عـدم الحنث (قوله فان قلت الاضافة المطلقة الخ) هذا اعتراض ذكره السراج الهندى فى شرح المغنى ولم يجب عنه والظاهر يريد بالمطلقة المجردة عن القرينة كما فى قولك دار فلان واحترز به عن جواز الاضافة بادنى ملابسة عند وجود القرينـة فيمكن دفعـه بان الاضافة فيما نحن فيه ليست بمجردة عن القرينة فانما ذكر من ان الدار لاتعادى لذاتها قرينة على ان المعنى الحقيقى ليس بمراد وحده (قوله قلت معنى الاضافة المطلقة) هذا الجواب لجلال الدين التبانى والظاهر ان مرجعه الى منع ماذكر فى السؤال من كون الاضافة المطلقة حقيقة فى الملك ومجازا فى غيره بان يقال بل المفهوم منها هو نسبة المضاف الى المضاف اليه بوجه ما ويكون مانحن فيه داخلا تحت ذلك فاكتفى بالتعرض له ثم ان الظاهر من تحرير الشارح رحمه الله هو ان منشأ هذا السؤال هو قولهم فى توجيه الرواية الثانية عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا بل عبارة الجواب المذكور كالصريح فيه وفيه مافيه اذ ليس قولهم مطلقا تقييدا للاضافة كما لايخفى (قوله ومجاز فى الليل) وفى بعض النسخ مجاز فى مطلق الوقت ولا صحة له فى صدد تقرير السؤال فليتأمل (قوله كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) ليس هذا موضع ذكر

مملوكة له او غير مملوكة * فان قلت ذكر فى الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لايسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية * قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليـه من الدور مطلقا فيدخل فى عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك * فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة فى الملك ومجاز فى غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز * قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر (وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة فى بياض النهار ومجاز فى الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله (لان المراد

السكنى التقديرى وهو الملك وذكر شمس الائمة انهـا لوكانت مسكونة لغيره لايحنث بدخولهـا لانقطاع النسبة بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمـل مافى الخـانية والظهيرية على غير المسكونة وماذكره شمس الائمة على المسكونة بالغير نظرا الى التعليلين (**قوله** قلنا دار فلان الخ) حاصله لما لم يستقم جواب ظاهر على هذه الرواية اجاب بانه يؤخذ المجاز اعم من ذلك وهو ان يكون قوله دار فلان عبارة عما تضاف اليه بالسكنى من الدور مطلقا فيدخل فى عمومه الدار المضافة اليه بالملك والسكنى سواء كانت مسكنة اولا (**قوله** فان قلت الخ) السؤال قوى وارد اورده بعض الشارحين بصيغة ولقائل ان يقول ولم يجب عنه ولو قال السكنى اعم من ان يكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مالكا للدار متمكنا من سكناه فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فتأمله وجواب الشارح ليس بظاهر اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة فى الملك وهو خلاف ماتقدم (**قوله** هذا اشارة الى سؤال الخ) عبارة الشارح فى هذا المقـام ناقصة تحتاج الى تتمة بل (هذا)

باليوم الوقت ﴾ مجازا ﴿ وهو عام ﴾ شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج فى الاول الى قرينة وفى الثانى الى قرينتين وعلى التقديرين لايخلو من الظرفية فلابد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقى من المجازى وهو ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد

هذا الحل ليس كما ينبغى وكان المناسب ان يقول بعد قوله اشارة الى السؤال وهو انه اذا قال عبده حر يوم يقدم زيد ولم ينو شيئا فقدم زيد ليلا اونهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فاشار الى آخره وفى التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو من طلوع الشمس الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو ضد النهار واليوم من طلوع الفجر الى الغروب وعليه الفقهاء وقيل من طلوع الشمس وقيل النهار مابين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولا من اليوم ﴿ **قوله** لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك ﴾ اذا دار اللفظ بين ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا وجعله من باب الحقيقة والمجاز اولى لمفاسد الاشتراك ومصالح المجاز لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه يؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ اذا خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذى تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدى الى الاخلال فى الكلام لعدم افهام المراد لانه لايتعين احد معنييه عند التجرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة واحدة وفى الاشتراك الى قرينتين وكلما قلت القرائن كان الى الاصل اقرب لان الاصل عدم القرائن ﴿ **قوله** وعلى التقديرين ﴾ معنى تقديرين ان يكون مشتركا وان يكون من باب محققة والمجاز ﴿ **قوله** فلابد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقى من المجازى ﴾ وهو ان اليوم اذا علق بفعل وهو مايصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة والامر باليد والصوم فانه يقال لبست يوما وركبت يوما وساكنت شهرا وامرك بيدك اليوم يراد به بياض النهار وان تعلق بفعل لايمتد كالخروج والدخول والقدوم والطلاق والتحرير اذ لايصح تقدير هذه الافعال بمدة اذ لايقال دخلت اوخرجت اوقدمت يوما يراد به مطلق الوقت اعتبارا للتناسب وذلك لان اليوم لما كانت حقيقة فى النهار امتنع العدول عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بتقدير فى دون ذكرها يقتضى ان يكون

والمذكور ليس ذلك وكانه على بعض النسخ الذى اشرنا اليه وقد عرفت مافيه ﴿ قوله لان الاحتياج فى الاول الى قرينة وفى الثانى الى قرينتين ﴾ قد سبق منا مايتعلق بذلك فتذكر وفى التحقيق لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد بخلاف الاشتراك ﴿ قوله وهو ان المظروف ان كان ممتدا الخ ﴾ وهذا لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كون ظرف الزمان معيارا له فان امتد الفعل

﴿قوله لان الاحتياج فى الاول الى قرينة وفى الثانى الى قرينتين ﴾ اورد ان هذا معارض بالمثل فان المعانى المجازية للفظ واحد قد تتعدد فيحتاج الى قرائن متعددة واجيب بان تعدد المجاز للفظ واحد قليل محتمل والتعدد فى المشترك متيقن على ان المراد ان المشترك يحتاج الى القرينة فى جميع معانيه دون المجاز فانه محتاج الى القرينة للمعنى المجازى دون الحقيقى فلا يرد المعارضة كذا فى شرح البديع فلا يرد ان كلا من المشترك والمجاز انما يستعمل فى حالة واحدة فى معنى واحد والمعنى الواحد ليس له سوى قرينة واحدة فلا يكون احدهما اولا من الآخر

ممتد المعيار فيراد باليوم النهار وان لم يمتد الفعل لم يمتد المعيار فيراد باليوم مطلق الوقت اعتبار التناسب (قوله وفيه تسامح) كذا في الشرح الاكملي وقد اشار بعبارة التسامح الى ان المراد ظاهر فانه اذا كان عدم امتداد المظروف قرينة تصرف اليوم عن حقيقته يلزم منه عدم صرفه عن الحقيقة فيما اذا كان المظروف ممتدا غايته التصريح بذلك اللازم (قوله وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق

الخ) هذا قرينة على صاحب الهداية بلا مرية لان المذكور في كلامه هو ان الطلاق مما لا يمتد وعليه كلام جميع شراحه كيف لا وقد ذكر كلام صاحب الهداية في هذه المسئلة في الكشف وغيره مما يدل على ان المعتبر هو المظروف والعبارة المذكورة ههنا انما هي لفخر الاسلام في شرح الجامع الصغير على ماذكر في عامة كتب الاصول والصواب ان يقول قال في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار لان الكلام مما لا يمتد كما في التلويح وغيره (قوله قلت اعتبروا المضاف اليه الخ) وفي شرح الكنز للزيلعي اختلف عباراتهم فيما اذا يعتبر الامتداد وعدمه فمنهم من يعتبره في المضاف اليه اليوم ومنهم من يعتبره في الجواب لانه هو العامل فيه فكان بحسبه والاوجه

كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ماقالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته * فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق * قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم

الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا وهو الآن وسواء كان من ليل او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام مطلقا ليلا كان او نهارا وعلاقته البعضية لان مطلق الآن جزء من الآن وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم قد عبر باليوم عنه اذا عرفت هذا فاليوم في مسئلتنا تعلق بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيتحقق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز (**قوله** وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة) ويمكن ان يقال ذكر القرينة لمقابلة المجاز ففرق بين قرينة المجاز وبين قرينة الحقيقة فان تلك صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز وهذه ليست كذلك بل ذكرت للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد يحتاج الى المشترك فيه ليتبين المراد كما في المشترك والمهجور على انا لا نسلم ان ماذكره يستحق قرينة لما سيأتي ان هذا انما هو عند الخلو عن الموانع فتأمله (**قوله** فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الخ) حاصله انه قد وقع في الجامع الصغير والهداية بل في كلام كثير من المشايخ رحمهم الله ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك

ان يعتبر الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى ولعل وجه الاوجهية ان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن ويوافقه ماذكره صدر الشريعة في شرح الوقاية من انه ان كان كل منهما غير ممتد يراد باليوم مطلق الوقت وان كان كل واحد منهما يراد ممتدا باليوم النهار وان كان المظروف غير ممتد والمضاف اليه ممتدا او بالعكس ينبغي ان يراد باليوم النهار وان رد المولى الفناري في فصول البدايع بانه غير صحيح رواية ودراية (قوله مما لا يمتد) (او)

يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندى العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل فى آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق * قلت الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهر لغوا * فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول * قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير فى حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى * فان قلت

او اكلمك ان التزوج او التكلم مما لا يمتد والجمهور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا فما التوفيق والجواب انه قد استوى الحال فيما ذكرنا بين المظروف والمضاف اليه من عدم الامتداد واتحاد الجواب فيجب حمله على التسامح نظرا الى حصول المقصود لاتفاقهم على ان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليلا * فان قلت اين التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة يقال كلمة يوما فلا يكون غير ممتد كالتزوج * قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض لا يبقى زمانين بل يقتضى كما يوجد الا انا نجعله باقيا ممتدا بتجدد امثاله كما فى اللبس والركوب والضرب والجلوس والكلام الثانى ليس بمثل للاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا هذا * ولقائل ان يقول لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق ما لم يمض يوم لم يطلقها فيه ولو كان المنظور اليه المظروف اطلقت حين سكت (**قوله** حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها) وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا لانه بمنزلة امرك بيدك يومين وفى مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لان اليوم المنفرد لا يستتبع الليل (**قوله** كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به) فهو ظرف للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظروفا لا محالة للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة لوقوع الفعل فيه (**قوله** قلنا ظرفيته للعامل الخ) المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل فى الظرف اذ التقدير حررتك يوم قدوم زيد اوفوضت اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من اعتبار غير المؤثر الذى هو المضاف اليه (**قوله** فاعتبار العامل اولى) عند اختلافهما فى الامتداد وعدمه قال الفاضل السمرقندى فيه نظر بل اعتبار المضاف اليه اولى لان المضاف اليه مخصص ومعرف له دون العامل واعتبار المخصص اولى فى التخصيص من اعتبار

وكذا اذا كانا مما يمتد وانما اقتصر على الاول لكونه هو المذكور فى السؤال (قوله وللمضاف اليه ضمنية) لانه لتمييز المضاف من بين الايام والاوقات المجهولة لا غير (قوله فان قلت

قديكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت * قلت الحكم المذكور انما هو عندالاطلاق والخلو عن الموانع (وانما اريد النذر واليمين فيماذا قال لله على صوم رجب) يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهوالذى يعقب اليمين وان يكون منونا فيرادبه رجب من عمره (ونوى به اليمين) هذا اشارة الى سؤال

غير المخصص قال فى شرح الكنز للزيلعى اختلفت عباراتهم فيما اذا اعتبر الامتداد وعدمه فنهم من اعتبره فى المضاف اليه ومنهم من اعتبره فى الجواب لانه هو العامل فيه فكان بحسبه والاولى ان يعتبر الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى (**قوله** الحكم المذكور) المراد بالحكم الضابط وهو ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يرادبه بياض النهار واذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لها هذا عند الخلو عن القرائن اما اذا كان ثمه قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسن الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت وغير ممتد مع كون اليوم لبياض النار كأنت طالق يوم يصوم الناس وانت حر يوم ينكشف الشمس فان امكن حمل اليوم فى الاول على بياض النهار ويعلم الحكم فى غيره بدليل العقل وفى الثانى على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة الايرى انه لو نوى فى قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفى قوله انت حريوم يقدم فلان النهار صدق قضاء وديانة لوجود القرينة (**قوله** يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل الخ) وقع فى عبارة فخر الاسلام رجب بغير تنوين وهو اوضح لانه اذا لم يصرف ينصرف الى الذى يعقب اليمين فيظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بفوته بلاصوم فاما اذا ذكر منونا فالواجب فيه صوم رجب من عمره غير معين فلايظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الافى الوصية لان الفوات فيه لايتحقق الابالموت ثم المعتبر فى عدم انصرافه العدل والعلمية هكذا وجد مكتوبا على حاشية شرح الجامع الكبير لفخر الاسلام بخط الشيخ العلامة استاذ الائمة حافظ الدين قدس سره وقيل يجوز ان يكون عدم انصرافه للعلمية والتأنيث باعتبار المدة كما يمنع فى اعلام الاماكن باعتبار الارض والبقعة ورد بانه على هذا الوجه لاتفاوت بين المعرف والمنكر فى الحكم اذلا دلالة فيه على ارادة رجب هذه السنة وعلى الوجه الاول يظهر التفاوت فى الحكم بين المعرف والمنكر اذ العدل دليل ارادة رجب هذه السنة واعتبر محمد وبعض المشايخ رحمهم الله التفاوت فى الحكم بينهما فعرفنا ان المعتبر

قديكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو الخ) وكذا العكس نحو انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس والجواب المذكور فى الشرح يكون جوابا عنه ايضا كما فى التلويح (قوله قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق الخ) ولا ندعى ان اليوم لايحتمل فى الممتد غير النهار وفى غير الممتد غير مطلق الوقت الايرى انه لو نوى فى قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفى قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار يصدق ديانة وقضاء بل حملنا اليوم على مايناسبه عند عدم مرجح آخر فاذا وجد مرجح آخر يحمل على مااقتضاه ضرورة كذا فى شرح المغنى للقاآنى (قوله للعلمية والعدول) معدول عن الرجب معرف باللام

وهو انه اذا قال انسان لله على صوم رجب ونوى به النذر واليمين معا اونوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهى النية * اعلم ان هذا الاشكال قوى اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع مايرد عليها ثم نشير الى اقربها * احدها ماذكره المصنف وهو جواب الاكثرين (لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) اى باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولابد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذلا نذر فى الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبى عليه السلام حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال ياايها النبى لم تحرم مااحل الله لك الى ان قال قدفرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا فى الشروح ولكن فى الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبى عليه السلام حلف صريحا بان قال والله لااقربها

فى عدم انصرافه العدل مع العلمية دون التأنيث (**قوله** وهو اذا قال انسان لله على صوم رجب ونوى به النذر واليمين الخ) المسئلة على ستة اوجه لان القائل امالن لاينوى شيئا اوينوى النذر مع نفى اليمين اوبدونه اوينوى اليمين مع نفى النذر اوبدونه اوينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس يمين عند ابى يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ والآخر لازم معناه اوجزءه ودلالة اللفظ على لازم معناه لايكون بطريق المجاز مالم يستعمل فى اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمين والالتزام ولايصير بذلك مجازا ففهم الجزء واللازم قديكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقديكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حينئذ حقيقة لاتجوز فيها واليمين لازم للصيغة فلاجمع وبهذا التحقيق يسهل عليك مسافة الطريق هذا * ولقائل ان يقول بقى ثلاثة اجزاء احدها ان ينوى نفيهما معا ثانيها عدم نية النذر مع نفى اليمين ثالثها عدم نية اليمين مع نفى النذر فلاوجه لحصر الاقسام فى الستة وماحكم هذه الاقسام المذكورة (**قوله** ولكن فى الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر الخ) ويمكن ان يجاب

(قوله كان نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد) وعند ابى يوسف نذر فى الصورة الاولى ويمين فى الثانية (قوله اى باثره الثابت) هذا اظهر ممايفهم من تقرير صاحب التنقيح ان الموجب هو نفس اليمين اذيلزم على ذلك كون الباء فى قوله بموجبه زائدة ثم ان اثره الثابت هو اللازم المتأخر ودلالة اللفظ على لازمه لايكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازم الاسد بطريق الالتزام ولايكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل واريد به اللازم الموضوع له مع قرينة عدم ارادة الموضوع له كذا فى التوضيح (قوله ولكن فى الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر الخ) كذا فى شرح جلال الدين التبانى

(قوله معناه والله اعلم كفارة الخ) وذلك لانه لا كفارة فى النذر المجرد (قوله ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح الخ) هذا جواب عن السؤال الذى يجئ بعد اسطر ﴿٣٩٦﴾ من انه لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كما فى بعض مأخذ الشارح من الشروع فايراده ههنا مع عدم سبق الاشارة الى السؤال بعد ركيك جدا فضلا عن ايراده فى صورة الاعتراض وما قيل ان فى كلام الشارح خلطا بين السؤال والجواب المذكورين فى شرح المغنى خلط لا يخفى اذ ليس فى كلامه شئ من اجزاء السؤال فليتأمل (قوله ان كان موجبه) اى موجب هذا الكلام (قوله والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا الخ) يعنى ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك المنذور به ثابت نواه او لم ينو الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لما ذكره (قوله انما عرف بالنص فى موضع الخ) وهو تحريم النبى عليه الصلوة والسلام مارية على نفسه (قوله لوجود شرطه) هو كونه قصديا (قوله يصلح ان يكون يمينا) لانه يمين البتة

(قوله لا نسلم ان تحريم المباح الخ) مفعول لا نسلم محذوف والتقدير لا نسلم ان تحريم المباح موجبه واما ما وقع بعد لا نسلم فهو تعليل لمنع تسليم ذلك (قوله) ولام التعليل مقدرة قبل ان (قوله وانما يكون كذلك) اى انما يكون يمينا بتقدير ان يكون تحريم المباح موجبه

على ما ذكر فى الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم فى صحيحه وهو قوله عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة * ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص فى موضع كان ذلك التحريم قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه اويقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر مالم يوجد النية (فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته) يعنى صيغته مثبتة للملك (تحرير بموجبه) وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له والملك فى القريب يوجب العتق بالنص

عن هذا النظر بان الاستدلال على ان تحريم المباح يمين انما هو بنص الآية المذكورة حيث سمى فيها تحريم المباح يمينا وهذا كاف فى المدعى واما حكاية النبى صلى الله عليه وسلم فانما هى سبب لنزل الآية والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب تأمل (قوله ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه الخ) العبارة الصحيحة لا نسلم ان تحريم المباح موجب الآية ان كان موجبه يلزم الخ وهذا اعتراض وجواب ذكرهما بعض الشارحين وعبارته لو كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب عنه لا نسلم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه الى آخر ما ذكره الشارح رحمه الله خلط السؤال والجواب وجعلهما اشكالا كما ترى وهذا ليس بمناسب (قوله والمعنى فيه الخ) كأنه جعله جوابا عن السؤال (قوله فاذا نوى) يعنى فى مسئلة الكتاب (قوله تحريم الثابت به) اى بالتواتر (قوله لوجود شرطه) وهو القصد اذ بالنية قصد (قوله اويقال) جواب آخر عن الاشكال (قوله فلا يعتبر مالم يوجد النية) بخلاف مالم ينو بخلاف مسئلة الشراء فان الملك علة للعتق نوى او لم ينو (قوله وهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه) حاصله انه يجوز كون الصيغة سبب الحكم ويكون موجبها مستلزما لحكم آخر من غير ارادة ذلك الحكم من الصيغة كالهبة بشرط العوض هبة بصيغته بيع بموجبه وكالاقالة فسخ فى حق المتعاقدين بصيغتها بيع جديد فى حق الثالث بموجبها (قوله اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له) وهو علة لكون التحريم بالموجب لا بالصيغة

فكان الشراء عتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته * فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية * قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية * ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره * والثاني ماذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس دخل آدم عليه السلام الجنة فلله ماغابت الشمس حتى اخرج وكلمة علىّ نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ماهو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا يكون قوله ان اصوم سادا مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم

(**قوله** فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه) اى وهو الملك (**قوله** لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية) اذ موجب الشيء لا يتوقف على النية وانما يتوقف عليها محتمله (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) اجيب عنه بان الجمع مندفع لانه اذا نوى اليمين فقد اراد ان يثبت المهجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح وان تحقق في ضم هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين عادة فاذا اراد ثبوته يثبت ضمنا لموجب الكلام لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشيء يثبت في ضمن الامر به لا بالصيغة قصدا واذا كان كذلك لم يجتمع الحقيقة والمجاز في الصيغة انتهى قيل فيه نظر لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ لا في موجبه واعتراف كونه موجبا ينافي ثبوته في ضمن الموجب لانه يلزم ان لا يكون موجبا بل يكون موجب الموجب والاولى ان يقال التنظير من حيث كون الصيغة سبب الحكم والموجب مستلزما لحكم آخر بقطع النظر عن الارادة والارادة بعدم عموم وجه الشبه وتوقف اليمين على الارادة لا يقتضي استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى يكون مجازا كما تقدم اذ اليمين صارت كالحقيقة المهجورة فلا جمع على ان اليمين لازم للوجود ودلالة اللفظ على لازمه حقيقة (**قوله** والثاني الخ) وحاصله فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين لا يكون

(قوله فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه الخ) لا يذهب عليك انه حصل الغنية عن ذكر هذا السؤال والتصدي لجوابه ههنا بما ذكره ٣٩٧ في حيز قوله ولقائل ان يقول الخ كما اشرنا اليه هنالك اللهم الا ان يكون توطئة لذكر الجواب الآخر وفيه ما فيه اذ يحصل ذلك بان يذكر هذا الجواب عقيب الجواب الاول كما لا يخفى (قوله لما توقف على النية) كما ذهب اليه سفيان الثوري حيث قال وجب القضاء والكفارة بلا نية (قوله قلت استعمال هذه الصيغة غلب الخ) بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول نواه او لم ينو (قوله ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة الخ) كذا في التحقيق وقد اجيب عنه بان ثبوت اليمين عند تحريم المباح ضرورة والثابت بالضرورة لا يكون مرادا بالصيغة فلا يلزم الجمع المحذور (قوله الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة) يريد به المعذرة عن عدم الحمل على اليمين بدون النية يعني ان اليمين كانت بالنسبة الى النذر كالحقيقة المهجورة لما كان المتبادر من هذا الكلام بحسب غلبة العادة هو النذر دون اليمين وقد غفل عنه الشيخ اكمل الدين حيث قال في شرح تلخيص الجامع الصغير وفيه نظر لان اللفظ في دلالته على ما وضع له لا يحتاج الى النية (قوله جواب الشرط ساد مسد جواب القسم) المذكور في الكافية وشروحه هو انه جواب القسم لفظا وجواب القسم والشرط معنى

* ولقائل ان يقول الام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما مر من قول ابن عباس وقد نص على ذلك في كتب النحو ومبحثنا ليس موضع التعجب * والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لايكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ماوضع له من غير اراد الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لانسلم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر * ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة * فان قلت لاعبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة

الاندرا لعدم لفظ تصح نية اليمين فيه وعلى الاول يكون نذرا ويمينا لعدم التعويل فيه على وجود مايفيده من الالفاظ (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) بان النذر انما فهم من قوله لله على واللام فيه لبيان من يثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى باء القسم لكان مجازا فيلزم استعماله في الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب بان النذر وان انفهم من المجموع لايستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو مجموع لجواز ان يكون المفيد له جزأ منه وهو كذلك وصيغة النذر مستغنية عن بيان ما يثبت له الوجوب اذ هو لايكون الا لله تعالى (**قوله والثالث**) اى الجواب الثالث (ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم الخ) وحاصل المنع ان صيغة النذر حقيقة لاتجوز فيها واليمين لازمها فلا جمع قال في التلويح وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لانه ان اراد ان الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه الصورة ويدفعه عدم كون اللفظ مجازا ان النظر غير وارد لانه صرح نفسه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه مراد بل من حيث انه جزء لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا وان اراد ان المصنف تعرض لنفي كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور المقصود ويحمل قول المصنف لايكون مجازا على معنى لايكون استعمالا في المعنى المجازي (**قوله** ولقائل ان يقول هذا الجواب) يعني جواب التسليم المذكور بقوله ولئن سلمنا لا الجواب كله (**قوله** لانه ثابت بنفس الصيغة) اى من غير تأثير الارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي

(قوله ولقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم الخ) واعترض ايضا بان القسم ليس بمقصود المعبر بهذه العبارة اصلا (قوله والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم) يريد بالمنع منع كون اليمين معنى مجازيا وبالتسليم تسليم ذلك ثم ان ما ذكره بطريق المنع هو جواب القوم بعينه المذكور في هذا المتن وغيره كما نبهنا عليه في اثناء التقرير فلا تغفل

(قوله)

(قوله والاقرب ان يقال كلة على حقيقة فى ايجاب المباح الخ) كذا فى الشرح الاكلى والمراد بالكناية ماهو مصطلح اهل البيان لامصطلح اهل الاصول وهو مااستتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد معنى حقيقيا او معنى مجازيا اذ لامعنى لارادة التفصى عن الاشكال المذكور بذلك وفى هذا الكلام بحث من وجوه اما اولا فلان اللازم مراد فى الكناية لكنه ليس مقصودا فى نفسه بل قصد به ان ينتقل منه الى لمزومه الذى ترك التصريح بذكره ولايذهب عليك ان مانحن فيه بمعزل عن ذلك فان النذر ايضا مقصود يترتب عليه حكم القضاء خصوصا فيما اذا نوى النذر واليمين واما ثانيا فلان اشتراط كون اللازم فى الكناية مساويا مما لم يقل به احد واما ثالثا فلان كون ايجاب المباح لازما مساويا لتحريم المباح ظاهر البطلان لان شان اللازم المساوى ان يوجد حيث يوجد الملزوم وقد يوجد تحريم المباح بدون ايجابه كما فى البيع والتطليق (قوله باشارة النبى عليه الصلاة والسلام بقوله لن يجزى ولد والده الخ) كان الاولى ان يذكر قوله عليه الصلاة والسلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه كما فى الكشف اذ ليس الكلام فى الاب بخصوصه بل فى القريب مطلقا على ان دلالة هذا الحديث بالعبارة ودلالة ذاك بالاشارة (قوله اى المجاز) يعنى ان الاستعارة عند ارباب الاصول ترادف

* قلت فلا يمتنع الجمع فى شئ من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقى والاقرب ان يقال كلة على حقيقة فى ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبى عليه الصلاة السلام بقوله لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية (وطريق الاستعارة) اى المجاز (الاتصال

(**قوله** اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقى) اى لانه يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته قال صدر الشريعة فى توضيحه وحقيقة الجواب اى عن اصل الاشكال انا لانسلم ان اليمين هو المعنى المجازى لكن فى الانشاآت يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيقة بمجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازى ان اراد قال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف عليه لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين فحينئذ يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتأمل واما صاحب الهداية فسلك فى الجواب مسلكا آخر وهو انه لاتنافى بين الجهتين اى جهة النذر وجهة اليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضى الوجوب لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهة التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض فصار كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضاء انتهى فكلامه يشير الى انه يجوز الجمع بينهما بسببين مختلفين وقد صرح بهذا فى آخر باب الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتى وعنده مملوك ثم اشترى آخر عتقا بموته عندهما خلافا لابى يوسف الى ان قال لا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز له ذلك بسبب واحد (**قوله** والاقرب ان يقال الخ) هذا كلام حسن اخذه من بعض الشراح وماقدمناه من التحقيق فيه كفاية مع التوفيق (**قوله** وطريق الاستعارة) اعلم ان الاستعارة ترادف المجاز فى اصطلاح الفقهاء

(قوله وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح) لان الاباحة متى تعلقت بالفعل تعلقت بالترك فاذا اوجب احدهما لزم تحريم الآخر فالمعرفة المعادة هنا معرفة مع الغيرية على غير الغالب من العينية (قوله وطريق الاستعارة) اى المجاز هذا خلاف

اصاب فى التنبيه على ذلك فى مبدأ البحث حتى لايشتبه بعض الامثلة على الناظرين فى المقام جعله الله تعالى مأجورا بدخول دار السلام (قوله حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا الخ) يريد انه يمتنع الاستعارة اذا لم يكن المعنى وصفا خاصا اوكان وصفا خاصا لكن لم يكن المستعار منه مشهورا به والحيوانية من قبيل الاول والتجرؤ والحمى من قبيل الثانى (قوله لتشابههما) فى معنى الشجاعة فيكون فى كلام المصنف رحمه الله لف ونشر غير مرتب

بين الشيئين صورة اومعنى) اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لايصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما (كما فى تسمية الشجاع اسدا) لتشابههما فى معنى الشجاعة

واخص منه فى اصطلاح اهل البيان اذهى عندهم نقل الاسم عن اصله الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة علاقة لكل مجاز واعلم انه لابد فى استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقى والمجازى اى ان لم يكن بينهما اتصال اوكان ولكن لم يعتبره المستعمل فكان ذلك ابتداء وضع آخر من المستعمل وكان ذلك اللفظ مشتركا لامجازا والاجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل ويعبر عنه تارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة شطر من المجاز اوشرط له مذهبان وهل يكفى وجودها ام لابد من اعتبار العرب لها مذهبان ايضا والخلاف انما هو فى الانواع لافى جزئيات النوع الواحد فالقائل بالاشتراط يقول لابد ان تضع العرب نوع التجوز للكل الى الجزء والسبب الى المسبب والمحل الى الحال ولايشترط النقل عنهم فى افرادها وقد بينا هذا قريبا عند قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقراء فى خمسة وعشرين نوعا * واعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشئين يصحح المجازية من الجانبين كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد كالسبب والمسبب ولابد للمجاز ايضا من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقى سواء جعلت شرطا لصحته كما هو رأى الاصوليين اوشطرا من مفهومه كما هو رأى البيانيين وهى اما عقلية اوحقيقة اوعادية اوشرعية والعادة يستمسك العرف العام والخاص (قوله اراد به المعنى الخاص الخ) وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدى الى ذهاب حسن الكلام وطراوته واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع العارى عن ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف يقتضى الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعانى على غيره كما ان القياس لابد فيه من وصف جامع خاص كذلك المجاز لابد فيه من معنى خاص مشهور فى المستعار منه ولك ان تقول لما لم يخصر المجاز فى الاتصال المعنوى بل جاز بالاتصال الصورى ايضا كما فى تشبيه المطر سماء فان السماء اسم لكل ماعلاك والسحاب عال والمطر ينزل من السحاب فبينهما اتصال صورة وكذا غيره من الاقسام ولم يشترط فيه جهة خاصة فلم لايجوزان يكون فى الاتصال المعنوى كذلك وماذكره من القياس على القياس ناهض فى المعنوى لايتعاداه الى الصورى ويمكن ان يجاب بانا لانسلم انتفاء اختصاص الجهة فى الصورى

ما عليه البيانيون من ان الاستعارة قسم من المجاز وجه تسميته عندنا بالاستعارة ان المجاز مستعار عن معنى لمعنى آخر فهو استعارة بمعنى مستعار سواء كانت العلاقة هى التشبيه وهذا هو المشار اليه فيما يأتى بالاتصال معنى اوغيره وهذا هو المشار اليه بالاتصال صورة وما طريقه الامر الاول فهو الاستعارة عند البيانيين كما ان ما طريقه الامر الثانى فهو المجاز المرسل عندهم

(والمطر سماء) لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل) اى الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول (نظير الصورة) اى نظير لاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة للمعلول والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء (والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع) في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاى معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) وهو خبر لقوله والاتصال اى اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع (والاول) اى الاتصال من حيث السببية والتعليل (على

ايضا فان استعارة السماء غير جائزة مع انهما يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها ولو لم يختص الجهة لجازت ﴿قوله وفي الشرعيات الاتصال الخ﴾ لما ذكر المصنف ان الاتصال بين الشيئين المجوز لاطلاق اسم احدهما على الآخر مع تعدده وكثرته يرجع الى الاتصال صورة او معنى اشار الى ان هذا الاتصال كما يكون في المحسوسات يكون في المشروعات وذلك لان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المسوغة بالنوع لا في كل فرد من افراده على الصحيح فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بسبب اللغة او الشرع اذ لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة ايجاب الحكم واثباته وذا لا يوجد في المعلول ولكن بين ذات العلة وذات المعلول مجاورة صورية لوجود المعلول مع العلة او عقيبها وكذا حال السبب مع المسبب فكان هذا الاتصال مع اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات لا يقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيهما المجاورة لانا نقول لهما حكم الاعيان شرعا بدليل ارتباط كلام المتعاقدين بالآخر في المجلس وجواز ورود النسخ عليهما او غيرهما من الاحكام ﴿قوله والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع﴾ اى الاتصال المعبر به عن علاقة المشابهة في المعنى الذى لاجله شرع التصرف المشروع الذى يقال له كيف شرع وحاصله ان ينظر في التصرف المشروع لاى معنى شرع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جاز ان يستعار احدهما من الآخر كالهبة والصدقة فان كلا منهما تمليك بغير عوض

(قوله لتشابههما في الصورة) فيه بحث ظاهر وكأنه غفل عن ان المراد بالاتصال الصوري المجاورة بين الشيئين صورة على ما ذكر في عامة الكتب والعجب انه قال بعد اسطر فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء (قوله في محل النصب على الحال) الظاهر ان ذا الحال هو المعنى المشروع او الضمير الراجع اليه المستتر في شرع فقوله عند تصوير المعنى مقولا لاى معنى شرع ذلك العقد المشروع ليس له وجه ظاهر (قوله متعلق بمحذوف) فيه بحث بل هو متعلق بما بعده من الفعل وتقديمه عليه لاقتضاء الصدارة حالا او باعتبار اصله كما صرحوا به في قوله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت (قوله مقولا لاى معنى الخ) اى مقولا في حقه ثم الظاهر من كلامه هو بقاء معنى الاستفهام ههنا في كيف بان يكون المراد التفحص عن ذلك ليستعمل احد العقدين للآخر ويحتمل ان يكون الاستفهام منسلخا عنه ههنا كما ذكره الشريف قدس سره في قول صاحب المفتاح كيف دار بل هو الاظهر وحاصله ان الاتصال في المعنى المشروع الذى شرع كائنا على كيفية مخصوصة نظير المعنى

(قوله فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود) لانها لم تشرع الا لحكمها ولم تكن مقصودة الا لاجله الحاصل ان الحكم علة غائية لها (قوله فان قلت هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره الخ)

نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لايثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها فى الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فاما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة * فان قلت هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان السبب فى الشريعة مايكون طريقا الى الشئ من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة مايضاف اليه الوجود

فجوز استعارة احدهما للآخر حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيأ انه ليس له الرجوع ولا يمنع الشيوع فيما اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الغنى له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة لصدق حد الحوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة فى المعنى اذ كل منهما عقد يوثق فيجوز استعارة احدهما للآخر (قوله وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيجوز استعارة الشراء للملك وبالعكس وهذا لان مصحح الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار عدم الانفكاك بين العلة والحكم متحقق من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة مفتقرة الى حكمها من حيث الغرض والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفتقر الى علته من حيث الثبوت لانه لايثبت بدون علته وشان هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة التجويز فيهما فيجوز ذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس * ولقائل ان يقول يجب فى الاستعارة ان يكون وجه الشبه فى المستعار منه اقوى كالاسد فى الشجاعة وحينئذ ينبغى ان لاتجرى الاستعارة الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ويمكن ان يقال قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ماقرر فى علم والبيان (قوله فان قلت هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره الخ) اقول هذا السؤال لايرد على المصنف حتى يحتاج الى الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال فى الالفاظ الشرعية نوعان احدهما الاتصال فى المعنى المشروع والثاني اتصال السبب بالمسبب وهو نوعان

هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من شرح المغنى للقاآنى ومبناها ان صاحب المغنى اقتصر فى اسباق على ذكر اتصال السبب والمسبب ثم قال وهو نوعان فيلزم ان يكون المقسم عبارة عما ذكر فيظهر المحذور المذكور وليس فى عبارة المصنف رحمه الله مايصلح ان يكون منشأ له اذ قد ذكر السببية والتعليل كليهما فيماسبق فهذه سهو ظاهر من الشارح رحمه الله والعجب انه فسر الاول بالاتصال من حيث السببية والتعليل ثم ذهل عنه بعد اسطر

(قوله هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره) واعلم ان الشئ ان قسم الى نفسه والى ماهو اخص منه مطلقا فهو تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان الاخص مغاير للاعم فى الجملة وهذا تقسيم فاسد بالنظر الى نفسه فقط وان قسم الى نفسه والى ماهو مباين له فهو تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان المباين مغاير للمباين مطلقا وهو ظاهر وهذا تقسيم فاسد بالنظر الى نفسه وغيره جميعا ومانحن فيه بزعم (احدهما) السائل من قبيل الثاني لما ذكره من ان السبب لايضاف اليه وجود ولا وجوب والعلة يضاف اليها الامران فيتباينان

(قوله وهو ان نصف العبد يعتق الخ) قال صاحب الكشف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما رحمهما الله فينبغي ان يعتق كله ثم تجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق

(قوله قلنا ليس المراد الخ) فيه نظر اما اولا فلانه لم يقسم السبب الى السبب والعلة ولا قسم الاتصال من حيث السببية فقط الى اتصال الحكم بالعلة واتصال المسبب بالسبب ليكون كتقسيم السبب الى المسبب والعلة وانما قسم الاتصال من حيث السببية والتعليل جميعا اى مجموع الاتصالين المخصوصين بهاتين الحيثيتين الى الاتصالين المذكورين تقسيم الكل الى اجزائه وليس قوله والتعليل عطفا تفسيريا للسببية والسببية لغوية ليكون التقسيم تقسيم الكلي الى جزئياته كما هو مراد المجيب لانه خلاف الظاهر وخلاف ما عليه الشارح حيث قال آنفا في تفسير كلام المصنف اى يظهر الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب الخ واما تسميته للاتصالين المذكورين بالنوعين فباعتبار انهما نوعان لمطلق الاتصال الصوري في الشرعيات لا لمجموع الاتصالين من حيث السببية والتعليل لانهما جزآن له لا نوعان ليكون تقسيمه اليهما تقسيم الكلي الى جزئياته نعم يليق ما ذكره الشارح من السؤال والجواب بعبارة صاحب المغني حيث ذكر اتصال السبب بالمسبب ثم قال وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالمعلول والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له * واعلم ان عبارة المصنف على عكسها حيث اعتبر الاتصال من جانب الحكم والسبب واعتبر صاحب المغني الاتصال من جانب العلة والمسبب وهو الفرع وكلاهما جانب لان الاتصال من الطرفين

والوجوب فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما (حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر) فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر (ونوى به الملك) اى قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم (او قال ان ملكت عبدا فهو حر) فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي (ونوى به) اى بالملك (الشراء يصدق فيهما ديانة) هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم

احدهما اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال المسبب بالسبب فاعترض عليه بما ذكر اما عبارة المصنف فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية والتعليل وقسمهما الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة راجع الى التعليل واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فليس في ذلك تقسيم الشيء الى نفسه بل هذا في الحقيقة ليس من التقسيم في شيء وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق اللف والنشر المشوش ويمكن ان يوجه كلام المصنف بوجه يتأتى عليه التقسيم بجعل التعليل عطف تفسير للسببية وحينئذ يرد السؤال وكان الشارح لاحظ هذا فتأمل (قوله وبيانه) اى بيان كون الاول استعارة العلة للحكم والثاني استعارة الحكم للعلة (قوله قيدنا به) اى بالشراء الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه جملة لان الشرط الحنث وهو الشراء في الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فتنحل اليمين بدون الجزء المعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ينفذ عتقه فان كان في يده بغصب واشتراه شراء فاسدا يعتق العبد لان يده يد ضمان فينوب عن قبض الشراء فيصير متملكا بمجرد الشراء فيعتق لوجود الشرط في محل بخلاف ما اذا كان في يده وديعة او امانة او عارية لان الامانة لا ينوب عن قبض الشراء والاصل في ذلك انه متى تجانس القبضان ناب احدهما عن الآخر لان التجانس دليل التشابه والمتشابهان ينوب احدهما عن الآخر

يقع الجزاء لعدم المحل وفى صورة الملك لايعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لايستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولاملك له ويحنث بشرائه وكيلا فى قوله ان اشتريت عبدا فامرأتى طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اىّ وجه كان مجتمعا اومتفرقا وفى قوله ان ملكت عبدا مقصوده فى العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكى ان ابابكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ كان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتى درهم فكان يقول لاثم يقول هل اشتريت بمائتى درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه العرف واذا نوى من الشراء الملك اومن الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيدبه لان فى الصورة

ومتى لم يجانسا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس لان فى الاعلى ما فى الادنى مع زيادة فان كان الشئ وديعة فى يد شخص او عارية فوهبه منه لايحتاج الى تجديد القبض لان كلا القبضين ليس قبض زمان فكانا متجانسين ولوباعه منه فى هذه الصورة يحتاج الى قبض آخر لان قبض الامانة ضعيف فلا ينوب عن قبض الضمان ومعنى تجديد القبض ان ينتهى الى موضع فيه العين ويمضى عليه وقت يتمكن فيه من قبضها ولوكان فى يده مغصوبا اوبيبع فاسد فوهبه له لم يحتج الى تجديده لانه فى يده بقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذى ليس بمضمون ولوباعه منه فى هذه الصورة لايحتاج الى قبض آخر لان كلا القبضين قبض ضمان فكان متجانسين (قوله وفى صورة الملك لايعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه) وهذا استحسان والقياس ان يعتق النصف الثانى كما فى الشراء لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد وجه الاستحسان وهو الفرق بين الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق على المجتمع فان الرجل يقول ماملكت الف دينار فى عمرى اذا لم يجتمع فى ملكه ذلك وان ملك فى عمره الفين على وجه التفريق والمطلق يتقيد بالعرف خصوصا فى الايمان ولاعرف فى الشراء فبقى على القياس والحاصل ان كونه مملوكا له يتوقف على اجتماع الكل فى ملكه وكونه مشترا له لايتوقف على اجتماع الكل فى ملكه بل على شرائه الكل ولو بصفة التفريق ولك ان تقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل هو المجتمع الاجزاء فلا فرق بين الملك والشراء لان اللفظ يكون ظاهرا فى الكوامل الاشتراء كالملك والجواب ان المطلق ينصرف الى الكامل فى الماهية لافى الصفات لعدم تعرضه للصفة والاجتماع والافتراق فى الاوصاف فلايكون اللفظ دالا عليه اصلا الا انه يقيد بالاجتماع فى الملك للعرف كماذكرنا (قوله حكى ان ابابكر الاسكاف الخ) حاصله كان خادمه يقال له اسحاق فاذا اراد

(قوله لعدم المحل) ولهذا لواعتقه قبل القبض لاينفذ (قوله ويحنث على اى وجه كان الخ) وفى شرح المغنى لسراج الدين الهندى الا ان ينوى شراء عبد كامل فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولايصدقه القاضى لانه نوى التخصيص فيما فيه تخفيف (قوله وكان يقول لخادمه) هو بوابه الذى يقال له اسحاق وهذه المسئلة تسمى اسحاقية

الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفى الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان فى هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على مانوى ولكن القاضى لايلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك اوان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف الباقى فى الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ولا يعتبر فى المعين لان الصفة فى الحاضر لغو كمن حلف لايدخل هذه الدار لايعتبر فيها صفة العمران وتعتبر فى غير المعينة * فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك ثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة * قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط فى هذا الباب والشرط افتقاره الى مايصلح علة للحكم فى نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر فى قوله « شربت الاثم حتى ضل عقلى »

تفهيم هذه المسئلة يدعوه ويقول له ذلك وتسمى هذه المسئلة اسحاقية لهذا المعنى (**قوله** وفى الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة الخ) اقول كان ينبغى للمصنف ان يقول وقضاء فى الثانى لان ظاهر العبارة نفى التصديق فيهما قضاء وليس كذلك (**قوله** ولكن القاضى لايلتفت الى نيته) فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة الاولى لتهمة الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه وذلك لان الفتوى انما هو بحسب الاعتقاد والنية والقضاء بحسب الظاهر وقولهم الشرع بحسب الظاهر اعنى فى الاحكام لا فى الفتوى (**قوله** هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه) يعنى الحكم فى الصورتين فيما اذا كان الحالف على عبد منكر بان قال ان ملكت او اشتريت عبدا اما اذا عقد عنه على عبد معين فيهما يعتق النصف فيهما * واعلم انه ينبغى ان يكون قوله يعتق النصف فى هذه المسئلة عند ابى حنيفة اما عندهما فينبغى ان يعتق الكل ثم تجب السعاية فى النصف او الضمان للاختلاف المعروف فى تجزى الاعتاق وعدمه (**قوله** كمن حلف لايدخل هذه الدار لايعتبر فيها صفة العمران) فلو دخل فيها بعد خرابها يحنث وفى غير المعينة يعتبر فيها الصفة فلا يحنث بدخولها بعدما خربت وصارت صحراء (**قوله** فان قلت الخ) هذا الاشكال اورده بعض الشارح بصيغة ولقائل ان يقول ولم يجب عنه واما جواب الشراح فحاصله انا لانسلم انه يجب فى المجاز باعتبار العلية ان يكون المعنى الحقيقى علة للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملك بهبة اوارث او وصية يعتق وعلى ماذكره المصنف لا يعتق (**قوله** الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر فى قوله شربت الاثم حتى ضل عقلى

(قوله ولكن القاضى لايلتفت الى نيته) كما لو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان على الفا وقد قضيته هل برئت من دينه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضى ذلك منه يقضى عليه بالدين الى ان يقيم بينة على الايفاء (قوله هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه) وقد اشار اليه المصنف رحمه الله بتنكير العبد (قوله لان الصفة فى الحاضر) اى المعين (قوله لايعتبر فيها صفة العمران) فلو دخل بها بعد خرابها يحنث (قوله وتعتبر فى غير المعينة) فلا يحنث بدخولها بعد ماصارت صحراء (قوله والشرط افتقاره الى مايصلح علة للحكم) والحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع مايصلح علة على وجه البدلية (قوله الايرى انهم استعاروا الاثم للخمر) ليس بواضح لان المسائل ان يناقش فيه بانه يجوز ان يكون المراد بالاثم المستعار هو الاثم الحاصل بالخمر (قوله فى قوله شربت الاثم حتى ضل عقلى) مصراع اول من البيت وآخره « كذاك الاثم يذهب بالعقول »

(قوله اى النوع الثانى من الاتصال) لو قال اى النوع الثانى من الاتصال من حيث السببية والتعليل ليوافق تفسيره للنوع الاول لكان اولى (قوله بان لايكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة لان العلة هى مايضاف اليه الحكم بلا واسطة كما يجىء فى الكتاب

(قوله والمراد به ههنا السبب الذى ليس بعلة الخ) اعلم ان لفظ السبب يطلق على العلة وبمعنى مايكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة كما يطلق على غيرها بمعنى مالايكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان لايكون العلة التى تخللت بينه وبين الحكم مضافة اليه اوتكون مضافة اليه والاول هو السبب المحض عندهم اذهو عندهم ان لايكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تخللت بينه وبين الحكم كما صرح به القاآنى والثانى هو السبب فى معنى العلة والمراد بالسبب فى المتن ماهو اعم منهما وهو ماعبر عنه الشارح بقوله مايفضى الخ ومانفاه من كون الحكم مضافا اليه فالمراد به كونه مضافا اليه بلا واسطة واما قول صاحب المغنى والثانى اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالسبب المحض فيه اريد به ماهو اعم من السبب المحض عندهم كما هو مراد المصنف على ماقررنا ولذا اردفه بقوله ليس بعلة وضعت له اى للفرع (لزوال)

اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر (والثانى) اى النوع الثانى من الاتصال الصورى فى المشروعات (اتصال المسبب بالسبب) وهو مايفضى الى الحكم ولايكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد به هنا السبب الذى ليس بعلة بان لايكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا فى معنى العلة وهو مايكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولايحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهى زوال

اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر) بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهى عنه وقد يقال الاثم الذى يعقب شرب الخمر معلول له لحصوله معه فيكون مختصا به لامحالة فلم يتم التنظير ﴿قوله والثانى اى النوع الثانى من الاتصال الصورى) كان الانسب ان يقول اى النوع الثانى من اتصال السببية والتعليل ﴿قوله اتصال السبب بالمسبب﴾ وفى بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب والاول اصح لان المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس (قوله والمراد به هنا السبب الذى ليس بعلة الخ) السبب المحض عندهم ان لايكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تخللت بينه وبين الحكم المراد هنا بالسبب ان لايكون علة موضوعة للحكم لا ان لايكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة ان مايفضى الى الشىء ان كان افضاؤه دائميا يسمى علة والا يسمى سببا محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل (قوله كملك الرقبة الخ) الانسب ان يقول كالبيع بالنسبة الى ملك المتعة فانه يضاف اليه ملك الرقبة الذى هو علة الملك المتعة دون ملك المتعة الذى هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان يوجد ملك الرقبة ولايوجد ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاع ﴿قوله كاتصال زوال ملك المتعة الخ﴾ هذا النظير اتصال السبب المحض بالمسبب وبيانه ان زوال ملك الرقبة قد يفضى الى زوال ملك المتعة كما فى تحرير الامة المسلمة او بيعها او هبتها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البضع لايلزم من زوال ملك الرقبة كما فى تحرير الامة المجوسية والعبيد وبيع البهائم فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا

(قوله ولو قال المصنف رحمه الله كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى) لان السبب على ماقرره هو قوله انت حرة وفيه بحث لان المفهوم من كلام المصنف فى المتن والشرح وكذا من كلام صاحب التنقيح ان المسبب هو زوال ملك المتعة وان السبب هو زوال ملك الرقبة وبواسطة ما بينهما من الاتصال يطلق الاسم الموضوع للثانى على الاول بطريق الاستعارة ولا غبار فيه اصلا والظاهر ان الشارح رحمه الله قد اغتر بما فى المغنى ومنتخب الاخسيكثى ولعله وجه آخر فى تقرير الكلام وذلك ان زوال ملك الرقبة سبب قريب لزوال ملك المتعة وقوله انت حرة سبب بعيد له

لان سببيته له انما هى بواسطة كونه سببا لزوال ملك الرقبة فبعضهم ذكر السبب القريب وبعضهم ذكر البعيد فتدبر (قوله وكاتصال ثبوت ملك المتعة الخ) عطف على قول المصنف كاتصال زوال ملك المتعة وانما ذكره توطئة لذكر الاستشكال المذكور وجوابه (قوله واستشكل شارح المغنى) يريد به السراج الهندى (قوله وجوابه يعرف مما ذكرنا) انما قال يعرف لان المذكور فيما سبق هو العلة وما نحن فيه هو السبب لكن لا فرق فى ذلك بين العلة والسبب

ملك الرقبة ولو قال المصنف رحمه الله كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغنى فى هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذى يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة وجوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من ان الشرط فى جواز

لزوال ملك المتعة لا علة موضوعة له (قوله ولو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى) ووجه الاولوية ان المراد بيان اتصال السبب بالمسبب والسبب هنا قوله انت حرة ونحوه لا زوال ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذى هو زوال ملك المتعة قال فى المغنى كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة واتصال زوالها اى زوال ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال لامكان تصحيح العبارة بتقدير مضاف محذوف كما ذكر وهو الفاظ زوال ملك الرقبة (**قوله** وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة) يعنى يقدر هذا المضاف فى جانب الثبوت كما يقدر فى جانب الزوال وهذا لان ملك الرقبة سبب الملك المتعة فى محل قابل له فان من ملك رقبة امة ملك بضعها اذا لم يكن ثمه مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فان من اعتق امته يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح لكونه مفضيا اليه (**قوله** استشكل شارح المغنى الخ) اقول الاشكال قوى واجاب صاحب التحقيق بان المعتبر فى باب الاستعارة نفس السببية لا المسببية فى محل الاستعارة

(قوله وجوابه يعرف مما ذكرنا) تقرير الجواب ان يقال كما ان الشرط فى جواز استعارة المعلول لعلية افتقاره الى ما يصلح علة له فى نفس الامر لاختصاصه بالعلة على وجه لا يكون معلولا الا لها فكذا الشرط فى جواز استعارة السبب لمسببه افتقاره الى ما يصلح مسببا له فى نفس الامر لا اختصاصه بالمسبب على وجه لا يكون سببا الا له * ولقائل ان يقول ان هذا الجواب لا يقتضى الا جواز استعارة البيع مثلا لكل ما يصلح مسببا له لكن ملك المتعة الذى يثبت بالنكاح لا يصلح مسببا له فهو لا يقتضى جواز استعارته له لكن الغرض منه انما هو اثبات جوازها والصواب ان يجاب بان ملك المتعة الذى يثبت بالنكاح وملك المتعة الذى يثبت بالبيع حقيقة واحدة بالذات وحقيقتان مختلفتان بالعرض فتجوز استعارة البيع لملك المتعة الذى يثبت بالبيع بالنكاح اصلاحيته للمسببية له بناء على انه ملك المتعة الذى يثبت بالبيع واحد بالذات واما هذا الاختلاف العرضى فلا يقدح فى جواز الاستعارة وقد اجاب بمثل هذا الجواب المستشكل

الاستعارة الافتقار الى مايصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل (فيصح استعارة السبب للحكم) كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز (دون عكسه) اى لايجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لاتعتق عندنا وقال الشافعى تعتق لتشابه الطلاق بالعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لايجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه فى ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة

على ماعرف فوجود ماذكر من الاتصال وعدمه سواء واجاب عنه بعض المحققين بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المتعة وهى حقيقة واحدة نوعية لاتختلف ذاتا باختلاف ملك النكاح وملك اليمين وان اختلف بالحال والعارض وهو كونه مقصودا فى النكاح لافى ملك اليمين كما ان احكام ملك المتعة الثابت بالنكاح من ثبوت الاظهار والايلاء وغيرهما وان خالفت احكام ملك المتعة الثابت بملك اليمين من عدم ثبوت ذلك من حيث الحال والعارض لاتخالفها من حيث الحقيقة فهذه المغايرة لاتمنع من جواز الاستعارة انتهى (**قوله** حتى لوقال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق) وقع لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة وهى مستتبعة لزوال ملك المتعة فيكون سببا له لكونه مفضيا اليه وليس بعلة موضوعة له لتخلل الواسطة وهى زوال ملك الرقبة (**قوله** وانما احتيج الى النية لان المحل الخ) الذى اضيف اليه الاعتاق وهو الحرة غير متعين لمعناه المجازى وهو الطلاق لانه قابل لمعناه الحقيقى وهو التخلص عن الرذائل بخلاف لفظ التمليك عند استعارته للنكاح حيث لايفتقر الى النية لان المحل الذى اضيف اليه التمليك وهو الحرة لايحتمل غير المجازى اذ الحرة لاتقبل حقيقة الملك فيكون المجاز وهو النكاح متعينا بالقرينة (**قوله** اما لغة فلان كل منهما للتخلية والارسال) يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا الاعتاق موضوع لهذا يقال اعتقت

(قوله اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال) يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته ويقال اعتقت العصفور وحررته اى ارسلته كذا فى الكشف (قوله الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب) كذا فى الكشف وغيره من كتب هذا الفن لكن كلام صاحب التنقيح ههنا صريح فى انه انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب وبنى عليه كلامه فى مباحث الكناية وفى كلام العلامة التفتازانى هنالك اشارة الى ان المعتبر فى ذلك هو ماذكره القوم لاماذكره وان لم يتعرض له ههنا فتدبر (قوله لكونه بمنزلة العلة) لان السبب لما

المذكور فى شرحه للبديع بعدما ذكر اشكال ان زوال ملك العين انما يكون مستتبعا لزوال ملك المتعة الذى فى ضمنه دون الثابت بالنكاح فكان ينبغى ان لايصح الاستعارة فقال أجيب بان زوال ملك الرقبة مستلزم لازالة حقيقة ملك المتعة وهى حقيقة واحدة نوعية غير مختلفة فى ملك النكاح وملك اليمين من حيث الذات وانما الاختلاف بالحال والعارض وهو كونه مقصودا فى النكاح وغير مقصود فى ملك اليمين وكذا اختلاف احكامهما بثبوت الظهار والايلاء وغيرهما فى احدهما دون الآخر انما هو لاختلاف الحال لا لاختلاف الحقيقة وهذه المغايرة لايقدح فى جواز الاستعارة واعتبر بشجاعة الاسد فانها مختصة به وانما يشاركه الشجاع فى ذات الشجاعة وذلك كاف فى الاستعارة

(البعير)

كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب والحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ماكان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به بوجود شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها *فان قلت ورد فى القرآن الكريم ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم

البصير اى ارسلته (قوله كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا) هذه الآية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال بعض شراح الاصول لانسلم الاستعارة فى الآية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا الخمر بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى الاصمعى عن المعتمر بن سليمان انه قال لقيت اعرابيا معه عنب فقلت له مامعك قال خمر قال ابن عرفة قوله انى ارانى اعصر خمرا اى استخرجه خمرا فعلى هذا تكون استعارة السبب للمسبب لان العصر سبب لاستخراج الماء الذى يكون خمرا وحينئذ لا تكون الآية من قبيل اختصاص المسبب بالسبب قيل ومن امثلته قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا اذهو سبب للرزق وقولهم امطرت السماء نباتا اى مطرا اذهو سبب للنبات (قوله فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم الخ) المراد بالملزوم هو السبب وباللازم هو المسبب وانما اطلق عليهما ذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد ان يكون المعنى الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور اذ البصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل الامر بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه للاعمى باعتبار المقابلة والحاصل ان المراد باللزوم هنا تلاصق واتصال بسبب من احدهما الى الآخر فى الجملة وهذا متحقق فى كل امرين بينهما علاقة واتصال (قوله واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له) دفع لما يقال ينبغى جواز استعارة المسبب للسبب لانه اذا كان بينهما ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة اللازم للملزوم كما جاز عكسه وتقرير الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم وارادة الملزوم جائز اللازم المساوى والمسبب ليس كذلك الا اذا اختص ولك ان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اولى لان المفتقر ملزوم للمفتقر اليه واتصال الملزوم باللازم اشد من العكس (قوله وفيه نظر الخ) الجواب عن هذا النظر ان للعلة من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس للسبب مع مسببه فلم يؤثر عمومها فى صحة الانتقال الذى هو شرط الاستعارة على

لم يحصل الا به والمسبب مطلوب صار كأن السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول (قوله وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة) كذا فى شرح المغنى للقاآنى وجوابه ان جواز استعارة المعلول للعلة على ما صرحوا به ليس الا من جهة ان المعلول علة غائية للعلة لكونها موضوعة له فيتحقق افتقار العلة اليه بهذا الاعتبار على ما هو شرط الاستعارة ولا يذهب عليك ان المعلول بهذا الاعتبار ملزوم لا لازم كما ظن لان معنى اللازم فى هذا الباب هو التابع ومعنى الملزوم هو المستتبع ومعنى اللزوم التبعية على ما حققه الشريف فى شرح المفتاح

المؤمنات اى عقدتم والوطىء غير مختص بالعقد * قلت الوطىء الذى يعقبه الطلاق مختص بالعقد (واذا كانت الحقيقة متعذرة) وهى مالا يوصل اليه الا بمشقة (او مهجورة) وهى ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه (صير الى المجاز) بالاجماع (كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث فى الصحيح (او لا يضع قدمه فى دار فلان) هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول * فان قلت المحلوف عليه فى المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها * قلت اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين ومالا يكون مأكولا

ماتقرر (قوله والوطىء غير مختص بالعقد) لوجوده بملك اليمين او بشراء او هبة او ارث والسؤال وارد على التصدير بالجواز اذ الجواز لا يستلزم الوقوع فقال السائل بل ذلك واقع فى القرآن الخ (قوله واذا كانت الحقيقة متعذرة الخ) قال بعض المشايخ المتعذر مالا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز (قوله هذا مثال للمتعذرة) يعنى الحلف على عدم الاكل من النخلة اذا اكل حقيقة النخلة وهى الخشب والورق متعذر فيقع يمينه على ما يخرج منها وهو طلعها وجمارها وبسرها ورطبها وعصيرها وثمرها ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث منه صنع ولو اكل من نخلة الظاهر انه لا يحنث وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا فى الجامع الكبير ولو اضاف يمينه الى شجر الذى يمكن اكل عينه كقصب السكر يقع يمينه على اكل عينه (قوله وان لم يكن لها ثمر) اى كالخلاف والقسط (قوله ولو تكلف واكل من عين النخلة) اى من ورقها وخشبها لا يحنث فى الصحيح هذا اذا لم يكن له نية فاذا نوى شيئا يقع على مانوى ان كان اللفظ محتملا لذلك كذا نقل عن الامام شمس الائمة الكردرى وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة مهجورة واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق فقيل يحنث لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولى وقيل لا يحنث وهو الاشبه بالفقه والاصح فى الاعتبار لان الحقيقة لما اهتجرت لم تكن مرادة من الكلام فلم يتعلق بها حكم لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة لم يجز اعتبارها لامتناع الجمع (قوله فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن) لكن هجر استعماله فيها عادة اذ لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم فى الدار فحمل على المجاز وهو الدخول مطلقا فيحنث بالدخول حافيا وراكبا ومتنعلا ولا يحنث بمجرد

(قوله وهى مالا يوصل اليه الا بمشقة) وقيل المتعذر مالا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا كان فردا من افراد المجاز كذا فى الكشف (قوله هذا مثال للمتعذرة) هذا على ان يكون النخلة مما لا يؤكل واما اذا كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس فلا وتقع يمينه على اكل عينها (قوله وان لم يكن لها ثمر) كالخلاف مثلا ثم ان جميع ما ذكر اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيأ فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن شمس الائمة الكردرى (قوله لا يحنث فى الصحيح) احتراز عما قيل ان الحقيقة لا تسقط بحال فيحنث

لايكون ممنوعا باليمين ﴿ والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا ﴾ اى بنعم اولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فاقر الوكيل عند القاضى بان موكلى اخذ الالف

وضع القدم من غير دخول فيكون الحنث بالدخول حافيا لامن جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك كان فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز * فان قلت قد صرح فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد انه صارت حقيقة عرفية وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التى هى وضع القدم مطلقا ﴿ **قوله** والمهجور شرعا ﴾ شرعا منصوب اما على الظرفية ان قدر بالمشروع او على التمييز ان قدر بالشارع او بالمشروع ايضا ﴿ **قوله** كالمهجور عادة ﴾ منصوب ايضا اما على التمييز او على الظرفية من جهة العادة او فى العادة ﴿ **قوله** حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا ﴾ التوكيل بالخصومة هو ان يقول المدعى او المدعى عليه لرجل وكلتك بالخصومة اى بالمنازعة ﴿ **قوله** مجازا بطريق اطلاق اسم خاص وهو الخصومة على العام ﴾ يعنى علاقة هذا المجاز اما اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار بنعم والانكار بلا والخصومة جوابها الانكار او اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذى تنشأ منه الخصومة بعض الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض او اطلاق المقيد على المطلق بعض ﴿ **قوله** فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فاقر الوكيل عند القاضى بان موكلى اخذ الالف الخ ﴾ بان الالف لازم على موكلى او وكل المدعى رجلا ليخاصم المدعى عليه فاقر الوكيل عند القاضى بان موكلى اخذ الالف جاز وان اقر فى غير مجلس القاضى لم يجز استحسانا عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف الا انه لم يخرج من الوكالة عندهما فى القياس ولا يجوز اقراره فى الوجهين وهو قول ابى يوسف الاول وزفر والشافعى لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والاقرار مسالمة وهى ضد الخصومة التى اقربها والامر بالشىء لا يتضمنه الامر بضده قلنا لا نسلم انه مأمور بالخصومة اذ لا يجوز ان يؤمر المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول للاقرار والانكار واما قول ابى يوسف الاخير وهو القول بصحة اقراره مطلقا سواء كان فى مجلس القاضى

(قوله بطريق اطلاق اسم الخاص الخ) وفى التلويح بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الجزء فى الكل وقيل بطريق ذكر السبب وارادة المسبب وقيل لان الجواب خرج بمقابلتها واطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر جائز كما فى قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ثم ان مراده بالعام العام المعنوى لا ما سبق فى الكتاب فليتدبر (قوله فوكل المدعى عليه الخ) وكذا اذا وكل المدعى فاقر الوكيل ببطلان دعواه (قوله فاقر الوكيل عند القاضى الخ) قيد بذلك ليكون مساق الكلام على ما هو المتفق عليه بين اصحابنا وعند ابى يوسف رحمه الله يصح اقراره فى مجلس القاضى وغيره

جاز وعند زفر والشافعى رحمهما الله لايجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة (واذا حلف لايكلم هذا الصبى لم يتقيد) حلفه (بزمان صباه) كأنه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعدما كبر يحنث لان هجران الصبى مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبى الكافر قصاصا ولا يلزم عدم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبى وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة * فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلاثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة * قلت الالتفات فى امثاله الى مباشرة المحظور قصدا وماثبت بطريق ضمنى فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لايكون مرتكبا للمنهى عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لايعيش الى الكبر فلايكون لازما قيد بقوله هذا الصبى لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفته معرفا كان او منكرا

او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه فيصح منه مايصح من موكله فى صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون بمجلس القاضى لترتبه على خصومة الآخر معه فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيئة سيئة وان كان فى نفسه حسنة (**قوله** ولايقتل الصبى الكافر قصاصا) وان قتل مسلما تخصيص الصبى الكافر بذلك مع ان عمد الصبى خطأ مطلقا ولا يقتل به لدفع وهم ان الكفر قد ازال المرحمة فينبغى ان يقتل وتقرير الدفع ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة ولذا لايقتل الصبى الكافر لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر (**قوله** ولا يلزم عدم جواز سبيه الخ) جواب سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون بجواز سبيه واسترقاقه ولا رحمة فى ذلك لان الرقية تنافى الرحمة وتقرير الجواب ظاهر (**قوله** والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة يعنى الزام) المجاز وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم منها اى من الثلاثة وهى ترك الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذا الالتزامات الثلاثة كلها فتكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم ثلاثة (**قوله** وماثبت بطريق ضمنى فليس بمعتبر) وثبوت الاخيرين ضمنى

(قوله وعند زفر والشافعى رحمهما الله لايجوز) وهو القياس وماذهب اليه اصحابنا استحسان (قوله ولا يقتل الصبى الكافر قصاصا) تخصيص الصبى الكافر بالذكر لكونه هو مظنة الانكار حيث يتوهم ان الكفر فيه مانع من المرحمة فيختص الكلام المذكور بما اذا كان الصبى مسلما والا فالصبى المسلم والكافر فى الحكم المذكور سواء وكأن تعويله على انفهام الاولوية (قوله ولا يلزم عدم جواز سبيه) اى لا يرد على ماذكر من ان الصبا مظنة المرحمة (قوله والمهجور شرعا كالمهجور عادة) مرتبط بقوله حرام (قوله كمن حلف ليشربن الخمر) التشبيه من حيث ان اليمين تنعقد على ماهو المقصود بها

انصلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لايأكل رطبا اوهذا الرطب فاكله بعد ماصار تمرا لايحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذ احلف لايأكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد اليمين فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد بحرمة هجران الصبا شرعا (واذا كانت الحقيقة مستعملة)

والضمنيان لايعتبران (قوله وان لم يصلح) داعيا الى اليمين بان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين كمن حلف لايأكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لايتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لايأكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ماصار كبشا يحنث لان الوصف اما للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد ههنا لانه لايصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذهي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كأنه قال لا آكل لحم هذا الحيوان (قوله كان الواجب ان يتقيد باليمين فيما نحن فيه بوصف الصبا الخ) بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد اليمين بصفة الصبا وان كان يلزم من الهجران الحرام المهجور الشرعي لان هنالك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك الصفة لايبقى الذات المحلوف عليه ولو لم تعتبر الصفة لم يتقيد اليمين بها وليس للكلام مجاز يلغو كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته واهدار آدميته والحاقه بالبهائم ولا يجوز ذلك فصارت اليمين مقيدة بتلك الصفة وان كانت حراما لان اليمين على الحرام ينعقد ايضا كما في قوله ليقتلن اليوم فلانا اولا يكلم اباه اولا يصلي فان يمينه تنعقد ويحنث والله الموفق ﴿ قوله واذا كانت الحقيقة مستعملة ﴾ اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق واذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل اوكانا في الاستعمال سواء اويكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها وهي مسئلة الكتاب فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط كالمهجور في مقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاتترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض * ولقائل ان يقول ماقالاه هو التحقيق لان المجاز المتعارف

(قوله وان لم يصلح الخ) المذكور في الكشف وغيره بل في عامة الكتب هو انه ان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا كمن حلف لايأكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان معرفا بالاشارة كما في المثال المذكور في الشرح لايتقيد به ففي كلام الشارح ههنا ايجاز مخل كما لايخفى

(قوله واذا كانت الحقيقة مستعملة) في شرح البديع تفسير المستعملة بغير المهجورة ولا المتعذرة وانما قيدها بالاستعمال وقيده بالتعارف لانها اذا كانت غير مستعملة والمجاز مستعملا فالعبرة به اتفاقا ثم هذا الذي ذكروه من ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف مبني على تسمية المعنى بهما والتحرير انه الاكثر استعمالا في المجازي منه في الحقيقي كذا في التحرير للنحرير الهمام المعروف بابن الهمام

(قوله اى ليست مهجورة شرعا وعادة) وفى بعض الشروح اى غير متعذرة ولا مهجورة وهو الاظهر لان فى صورة تعذر الحقيقة ايضا يصار الى المجاز بالاجماع (قوله لكن ذكر لفظة مستعملة) يريد به المعذرة عن انه اذا كان المراد ذلك فالاظهر ان يقال بدل قوله مستعملة غير مهجورة واما ماقيل انه جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لاطائل تحته لان الاستعمال داخل فى ماهية الحقيقة اذ هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له فكأنه قيل اذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة ففيه بحث لانه بعد مافسر المستعملة بما ذكر لايبقى مورد لهذا السؤال على ان مايصلح جوابا

عنه هو تفسير المستعملة بما ذكر لا ماذكره بطريق الاستدراك فليتأمل (قوله اى متبادرا الى الفهم) فى كلامه اشارة الى ان المراد بالحقيقة والمجاز فى هذا المقام هو المعنى واطلاقهما عليه شائع فى عبارات العلماء وذلك اما على طريق التسامح او التجوز لمابين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة وان كان كل منهما من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة (قوله او معناه يكون استعماله الخ) يريد به الاشارة الى الاختلاف المعروف فى تفسير التعارف اذ قد فسره مشايخ العراق بالتفاهم ومشايخ بلخ بالتعامل فالضمير فى استعماله الى المعنى المجازى

اى ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال (والمجاز متعارفا) اى متبادرا الى الفهم فى العرف او معناه يكون استعماله اكثر فى عرف الناس من استعمال الحقيقة (فهى اولى عند ابى حنيفة رحمه الله) لان المستعار لايزاحم الاصل (خلافا لهما) يعنى عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلاف ابو حنيفة رحمه الله وصاحباه فى قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو

حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرف فى محله والحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لانسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند هجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره وكلامنا فى الحقيقة المستعملة ولئن سلمنا فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على احدهما اولى من الحمل على الآخر الا بالترجيح ثم نقول الحمل على اللغوية اولى لاصالتها وبقاء استعمالها فى موضعها الاصلى فظهر بهذا ان قول ابى حنيفة رحمه الله اقرب الى التحقيق والله تعالى اعلم (**قوله** لكن الخ) جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لاطائل تحته لان الاستعمال داخل فى ماهية الحقيقة اذ هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له فكأنه قال واذا كانت الحقيقة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة ان لاتكون مهجورة فتقديره اذا كانت الحقيقة غير مهجورة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة التقديرية وانما اعتبر المصنف هذه المشاكلة التقديرية لقربها دون تلك المقابلة الصورية ﴿**قوله** والمجاز متعارفا﴾ اختلفوا فى تفسير المتعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم قال مشايخ ماوراء النهر ماقاله العراقيون

والمراد بالعرف العرف العملى ثم ان الراجح هو القول الاول لان محل المجاز هو (قوله) مواقع الاستعمال والتعامل لايكون فيها لانه عبارة عما يقع فيمابينهم من العمل بخلاف التفاهم (قوله لان المستعار لايزاحم الاصل) فى بعض الشروح ان اولى فى هذا المقام بمعنى الذى فى قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم الآية لابمعنى الذى فى قولهم مجالسة الحسن اولى من مجالسة ابن سيرين مثلا حتى يجوز مجالستهما (قوله وعلى هذين الاصلين اختلاف ابو حنيفة رحمه الله الخ) والذى يفهم من الهداية على ماحققه ابن الهمام فى شرحه ان مبنى هذا الاختلاف هو الخلاف فى قيام العرف فى عده قارئا بالقصيرة قالا لايعد وهو يمنع

(قوله وجوزاهـا بآية طويلة) يعنى لا باية قصيرة (قوله ولقائل ان يقـال ينبغى على اصله ان يجوز بمـا دون الآية) كذا فى شرح المغنى للقاآنى وقد اجيب عنـه بان مادون الآية خارج اجماعا والعام

مايطاق عليه اسم القراءة ومجازا متعارفا وهو مايسمى قراءة عرفا فجوزا بو حنيفة القراءة فى الصلاة بآية قصيرة وجوزاها بآية طويلة * ولقائل ان يقول ينبغى على اصله ان يجوز بما دون الآية واصلهما منقوض بما اذا حلف لايقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا (كما اذا حلف لايأكل من هذه الحنطة اولا يشرب من هذا الفرات) فعنده يحنث بأكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى فشربوا منه اى كرعوا ولايحنث باكل الخبز والشرب من الاوانى المتخذة من الفرات وعندهما يحنث باكل مايتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ماتحويه الحنطة

قول ابى حنيفة رحمه الله وماقاله مشايخ بلخ قولهما بدليل مالو حلف لايأكل لحما فاكل لحم الآدمى او الخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لايحنث لانهما لايؤكلان عادة * ثم اعلم ان المجاز المتعارف اولى عندهما مطلقا سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسـلام وغيره مايدل على انه انما يترجح عندهما اذا علم الحقيقة (**قوله** ولقائل ان يقول ينبغى على اصله ان يجوز الصلاة بما دون الآية) وذلك لان قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن حقيقة مستعملة فيما يتناوله اسم القرآن فمقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدورى فقال الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله ان مايتنـاوله اسم القرآن تجوز به الصلاة والذى فى الهداية وغيرها ادنى مايجوز من القرآن فى الصلاة عند ابى حنيفة رحمه الله آية لقوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن فمقتضاه الجواز بدون الآية الا انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل فى الماهية ولايجزم بكونه قارئا عرفا به بخلاف الآية اذ ليست فى معناه فالحق ان يبنى الخلاف على الخلاف فى عده قيام العرف فى عده قارئا بالآية القصيرة وقالا لايعد وهو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية مايتناوله اسم القرآن (**قوله** واصلهما منقوض بما اذا حلف لايقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا) يمكن الجواب عنه بانه انما يحنث بذلك احتياطا ولذلك قال فى الاسرار ما قالاه احتيـاط فان قوله تعـالى « لم يلد » « ثم نظر » لايتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرمت على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز صلاته احتياطا فيهما فتأمل (**قوله** والكرع من الفرات) الكرع هو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك فى الدابة لايكاد تشرب الابادخال اكارعها فى الماء ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب الماء بفيه خاض اولم يخض (**قوله** لانه

الذى خص عنه البعض حقيقة فى الباقى اوقريب منها ويمكن ان يجاب عنه بمنع كون القراءة حقيقة مستعملة فيما دون الآية والكلام فيهـا (قوله واصلهما منقوض بمـا اذا حلف الخ) اجيب عنه فى فصـول البدائع بان القراءة فى الآية الفذة متعـارفة خارج الصلاة (قوله فعنده يحنث باكل عين الحنطة) يعنى لا بغيره وذلك لان الحنطة عينها مأكولة عادة فانها تغلى وتقلى وتؤكل ويتخذ منها الكشـك والهريسـة وقد تؤكل ايضا حبا حبا عنـد الضرورة (قوله والكرع من الفرات) وهو ان يتنـاول الماء بفيه من موضـعه والفرات كغراب الماء العذب جدا اونهر بالكوفة وهو المراد ههنا (قوله فعندهما يحنث باكل ماتخذ منهـا كما يحنث باكل عينهـا) كذا فى الهداية وغيره وهو رواية الامام فخر الاسلام وفى الحقائق وبأكل عينها لايحنث عندهما فى الصحيح وهـو رواية مبسـوط شيخ الاسـلام (قوله عن اكل ماتحويه الحنطة)

اى تجمعه ويتضمنه من الاجزاء (قوله وشرب ما يجاور الفرات) يعنى ان الفرات اسم النهر وهو مما لايشرب بل المشروب هو الماء الجارى فيه فهو مجاز عن مائه بعلاقة المجاورة وذلك لانه هو المراد من مثل هذا الكلام فى العرف يقال بنوا فلان يشربون من الوادى اومن

الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه (قوله ومن هذا عرف ان ماقاله بعض الشارحين وعند محمد يحنث الخ) يريد به السراج الهندى شارح المغنى والرد مأخوذ من شرح المنار لجلال الدين التبانى والمفهوم من شرح الكنز للزيلعى انه يحنث باكل السويق عند محمد رحمه الله ولا يحنث عند ابى يوسف فليتأمل (قوله لان ماء الفرات انقطع منه) اى من الفرات فتنقطع المجاورة عنه لان ذلك النهر مثل الفرات فى امساك الماء بخلاف الاخذ بالاوانى فانه لايقطع هذه النسبة لانها لاتعمل عمل الانهار فى امساك الماء (قوله فالعبرة للحقيقة اتفاقا) وكذا اذا كانت الحقيقة اكثر استعمالا اوكانت مستعملة والمجاز غير مستعمل واما اذا كانت الحقيقة غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق كما

وشرب مايجاور الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما * فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندها لوجود ماتحويه الحنطة * قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ماقاله بعض الشارحين وعند محمد يحنث باكل مايتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لايحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يؤخذ من الفرات بكرع اوباناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة اوالمجاز يقع مانوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء فى الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا (وهذا) اى الخلاف المذكور (بناء على اصل آخر) مختلف فيه (وهو ان الخلفية) اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة (فى التكلم عنده) اى بان صار التكلم بلفظ هذا ابنى اذا اريد به المجاز وهو الحرية

اى قوله لا اكل من هذه الحنطة اولا اشرب فى الفرات ﴿ **قوله** وهذا بناء على ان الخلفية فى التكلم عنده وعندهما فى الحكم ﴾ اعترض بانه لاحاجة الى هذا على قولهما فى ثبوت الخلاف وذلك لان فائدة المجاز بعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية فى اللفظ المستعمل او فى اثبات المعنى فاى مدخل للخلفية فيه ولا على قول ابى حنيفة رحمه الله لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان فى اللفظ اوفى المعنى يكون الحقيقة اولى فالحاجة الى تخصيص الخلفية باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز دليل مستقل فى الترجيح بدون اعتبار الخلفية فى الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخلفية فى التكلم كما قال الامام لم يجز ترجيح المجاز بعموم حكمه وكان الخلفية اولى بلا خلاف لان ترك الاصل بالخلف لايجوز مع القدرة على الاصل واذا كانت الخلفية باعتبار الحكم امكن ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لايلزم من العمل به ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير الاصل والخلف معمولا بهما اوبان الحاجة ماسة الى تخصيص الخلفية بالتكلم عنده ايضا ليمكن الترجيح باصالة التكلم بالحقيقة وعدم استلزام المجاز هذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عنده لوجب ترجيح المجاز ايضا كما قالا

سبق * ثم اعلم ان سياق كلام فخر الاسلام يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة وذكر فى شرح الجامع البرهانى مايدل على ترجيحه بكل حال كذا فى الكشف وكلام شمس الائمة السرخسى ايضا فى اصوله موافق لما فى اصول فخر الاسلام (قوله)

خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى (وعندهما في الحكم) يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولوكان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية

(**قوله** يعني هذا ابني مجازا الخ) عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية بمعنى ان اثبات البنوة المجازية المستعارة من اللفظ ايضا قد صار خلفا عن نفسه في اثبات البنوة الحقيقية التي ليست مقصودة منه (**قوله** لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق) لاخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لابد لثبوت الخلف من تصور الاصل وانه شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل بخلاف البدل فان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما الخلاف في جهة الخلفية (**قوله** فعلى كلا المذهبين) اي مذهب ابي حنيفة رحمه الله ومذهبهما الاصل هذا ابني الاولى ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل هذا ابني والخلف هذا حر لايقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني اذ يستحيل كون الشيء خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز فبينهما تغاير بسبب اختلاف المحلين فان قوله هذا ابني في محل المجاز خلف عن قوله هذا ابني في محل الحقيقة (**قوله** ولوكان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف) اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين وكان الاحسن ان يقول فالخلاف يكون في الاصل ايضا اي في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخلفية ولا يقال معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به والتحقيق ان الاصل

في الشرح باتفاق جميع الشراح وعليه مبني قوله بعد اسطر ولوكان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف وكلام صاحب الكشف والتوضيح والتلويح صريح فيه (**قوله** لان المجاز خلف عن الحقيقة) اي فرع لها يعني ان الحقيقة هي الاصل الذي يبتني عليه المجاز لا بمعنى انها هي الاصل الراجح المتقدم في الاعتبار كما زعمه صاحب التلويح لان ابتناء الخلاف في جهة الخلفية على ذلك غير ظاهر ثم ان اللام في لفظة الحقيقة عوض عن المضاف اليه اي عن حقيقته التي نقلت عن محلها الى محل المجاز والا لايجدي ذكر هذا الاتفاق نفعا في رد التفسير المذكور لان خلفية المجاز عن الحقيقة مطلقا متصورة على ذلك ايضا (**قوله** فالخلاف يكون في الاصل والخلف) اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين كذا في التلويح ثم ان المراد فالخلاف يكون في الاصل والخلف ايضا لا في جهة الخلفية فقط ولم يقل به احد فتدبر

قال شارح المغنى المنصور القاآنى هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التى تثبت بهذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه (ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو) اى العبد (اكبر سنا منه) اى من المولى (هذا ابنى) فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابنى من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجب الحقيقة تعين المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الحرية وعندهما لايعتق لانه لابد ان يكون الاصل فى مخرجه

والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذلك فى الحكم او فى المتكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وايضاح للمقصود فعلى هذا التفسير الثانى يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلاف على التفسيرين (**قوله** قال شارح المغنى المنصور القاعانى) هكذا وقع فى نسخ هذا الشرح بالغين وهو سبق قلم (٢) فالمعروف بالقاآنى بالهمزة (**قوله** هذا غير صحيح) يعنى تفسير بعض الشراح الحقيقة بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير متضح لان المجاز لايكون خلفا الاعن حقيقته التى نقلت عن محلها الى محل المجاز اماعن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابنى خلفا عن لفظ هذا حر لما تأتى الخلاف فى قوله هذا ابنى للاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية الثابتة بقوله هذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل بل متصور كما فى الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه بل المراد بالخلفية فى الحكم والتكلم ماقلنا وهذا الكلام غير منعقد فى نفسه لايجاب الحكم اصلا ❊ (**قوله** ويظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنى الخ ❊) ولو قال السيد هذا القول لعبده الذى يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من غيره كان قوله ذلك خلفا فى اثبات العتق عن قوله هذا ابنى لابنه الحقيقى فى اثبات البنوة والعتق عندهما وفى نفس التكلم فى محل المجاز عن التكلم به فى محل الحقيقة عند ابى حنيفة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فلو كان يولد مثله لمثله وهو مجهول النسب يثبت نسبه من سيده بلا خلاف (**قوله** ذكر الملزوم وارادة اللازم) المراد بالملزوم البنوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وماذكره الشارح اظهر لان العتق فى الاكبر

(سنا)

(قوله قال شارح المغنى المنصور القاآنى) اخذه القاآنى ايضا من الكشف وفيه بحث ظاهر لان الاصل فى قول الامامين على كلا التفسيرين (قوله كما فى الاصغر سنا منه) اى بحيث يولد مثله لمثله والافمجرد الصغر لايكفى فى ذلك (قوله هذا ابنى) مرادا به ثبوت البنوة وتفسير الاصل بقوله هذا حر كما نقل عن بعض الشراح ليس الا فى قول الامام ابى حنيفة رحمه الله على ما صرح به فى عامة الكتب حتى فى الكشف فيكون موجب قول الامامين على هذا التفسير ايضا عدم العتق فقوله فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل ليس له وجه صحة كما لايخفى فليتأمل

(٢) قوله سبق قلم الخ نسخة المحشى الرهاوى هكذا بالغين على ماقال لكن نسخة اصل الشرح ونسخة المحشى عزمى بالهمزة مصححه

صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلى وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفى وهو الكفارة * ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قوله ابى يوسف بمسئلة الكوز وهوما اذا حلف ليشربن الماء الذى فى هذا الكوز ولاماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثمه ليظهر اثره فى حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث

سنا لايمكن بثبوت البنوة فلا يكون مسببا عنها (**قوله** ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل) اى الاصل السابق المتفق وهو تصور الاصل لثبوت الخلف عند ابى يوسف ومحمد وهو اشتراط كون الاصل فى مخرجه صحيحا موجبا للحكم لتخلف المجاز عند تعذر العمل به (**قوله** بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذى فى هذا الكوز ولاماء فيه) اوكان فيه ماء وصب منه قبل مضى ماوقت به من الزمان ان كانت اليمين موقتة فانه قال فيها بانعقاد اليمين لوجود الخلف وهو الكفارة مع استحالة الاصل وهو البر والجواب ان هذا مبنى على اصل آخر فى باب اليمين مختلف فيه بين ابى يوسف والامامين وهو اشتراط التصور فى انعقاد اليمين وبقاءها وعدم ذلك فعنده لايشترط بل محلها عنده خبر فى المستقبل سواء كان قادرا عليه اولم يكن كاليمين على مس السماء وتحويل الحجر ذهبا وعندهما خبر فيه رجاء الصدق ولان محل الشئ مايكون قابلا لحكمه وحكم اليمين البر وهو لايتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق فلاينعقد اصلا كيمين الغموس فلا يستشكل بمسائل اصل على اصل آخر لان اختلاف الحيثيات له اثر فى اختلاف الاحكام (**قوله** فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط) وعنده لايشترط والحق ماذهب اليه ابو حنيفة لان اشتراط امكان المعنى الحقيقى للمصير الى المجاز خلاف العربية فانه كان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابنى الاكبر سنا منه ففيه مناقشة لانه يحتمل انهما انما لم يصرحا بالحرية فيه لكونه ظاهرا فى التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه بان قال هذا كابنى لايثبت الحرية فكذا هنا واما فى الاصغر سنا منه فان الحمل فيه صحيح وان كان معروفا النسب من الغير لان الولد قد يخلق من شخص

(قوله ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل) على قول ابى يوسف رحمه الله كذا فى شرح المغنى للقاآنى وجوابه على ماشار اليه بعض المحققين هو ان المعتبر عندهما تصور حكم الحقيقة بمعنى الامكان الذاتى وهو غير تصور البر الذى لايشترطه ابو يوسف رحمه الله لانعقاد اليمين والانتقال الى الكفارة ويشترطه ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لانه الامكان الخالى ولو بخرق العادة فهو اخص من الاول ولايلزم من نفى الاخص نفى الاعم والحاصل ان ابا يوسف رحمه الله يشترط الامكان الذاتى للانتقال الى المجاز ولايشترط الامكان الخالى للانتقال الى الكفارة

العربية وجه بناء ماسبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت فى التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لايزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا * فان قلت يرد على قول ابى حنيفة قوله لعبده هذه بنتى لايعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية

وان اشتهر نسبه من غيره شرعا فلم يحتج الى التشبيه فتأمل (**قوله** وجه بناء ماسبق) وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده وعندهما المجاز المتعارف اولى لان الخلفية لما كانت فى التكلم عنده لايثبت المزاحمة بين الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل به راجح على التكلم بالمجاز لاصالته وخليفة الآخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لانه اغلب استعمالا والمرجوح بمقابلة الراجح ساقط وهذا التعليل لهما اولى مما ذكره بعضهم من ان الخلفية لما كانت فى الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة لان هذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى اذا ثبت العموم فى كل مجاز متعارف كما فى الصورتين وهما الشرب من الفرات واكل الحنطة المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ماله عموم يتناول حكم الحقيقة والى ماليس كذلك فلايتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول بخلاف التعليل الذى ذكره الشارح فانه يشمل القسمين وايضا زيادة الفائدة فى المجاز بعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كان له تعلق ببحث الخليفة فى التكلم او فى الحكم فاى مدخل للخليفة فيه تأمل * ولقائل ان يقول لانسلم ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف له تعلق ببحث الخليفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان فى اللفظ او المعنى فيما فى نقل عنه تكون الحقيقة اولى فما الحاجة الى التخصيص باللفظ فالحقيقة من طريقهما المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل على الخليفة اولى بل الخليفة منافية لدعواهما لان اثبات المعنى المجازى لما كانت خلفا عن اثبات معنى الحقيقى فيكون الاصل هو المعنى الحقيقى فحمل اللفظ عليه اولى ويمكن ان يجاب بان الخلفية لو لم تعتبر لم يتحقق الخلاف فى الاكبر سنا منه يظهر بالتأمل ولانسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند هجرانها كما ذكره فخر الاسلام (**قوله** يرد على قول ابى حنيفة) اى اصله المذكور وهو ان الخليفة فى التكلم دون الحكم (**قوله** لعبده هذه بنتى) وكذا قوله لامته

(قوله لانه اكثر استعمالا) فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة (قوله لايعتق عنده) يعنى وان كان اصغر سنا منه

(قوله قلت انه على الخلاف) اى على الخلاف السابق المذكور فى هذا ابنى فيكون قول ابى حنيفة رحمه الله فيه ايضا ثبوت العتق فلا يرد عليه ما ذكر ﴿٤٢١﴾ (قوله والذكر والانثى جنسان) فلا يكون المشار اليه من جنس المسمى (قوله فيتعلق الحكم بالمسمى) وهو البنت وما فعله الشراح الهندى فى شرح المغنى من تفسيره بالابن وتفسير المشار اليه بالبنت لايظهر له وجه صحة فلا تغفل (قوله وقيل الحكم فى مجهولة النسب الخ) هذا هو المذكور فى الاسرار والمبسوط

سبب للحرية كالبنوة * قلت انه على الخلاف ولو كان على الوفاق فقوله هذه بنتى حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام فى المعدوم (وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما فى قوله لامرأته هذه بنتى وهى معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لاتقع الحرمة بذلك ابدا) اى سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضى بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها فى الجماع فيجب التفريق كما فى الجب والعنة واما تعذر الحقيقة وهو النسب فى الاكبر سنا منه فظاهر واما فى التى تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازى فلان التحريم الذى يثبت بهذه بنتى التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس فى وسعه اثباته والذى فى وسعه اثبات تحريم يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا فى المحيط وقيل الحكم فى مجهولة النسب كذلك حتى لاتحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق

هذا ابنى فانهما لا ينعقدان عنده مع صحة اللفظ وامكان العمل بالمجاز (**قوله** والذكر والانثى جنسان) لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المسمى وهو البنت فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم ويعتبر تصحيح الكلام فى المعدوم ايجابا واقرارا فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا (**قوله** واما تعذر المعنى المجازى) وهو التحريم بجعل قوله هذه ابنتى مجازا عن الطلاق المحرم فى الاكبر سنا على اصل ابى حنيفة رحمه الله وفى الاصغر سنا على اصل الكل فلانه لاعلاقة بينهما من حيث الصورة والمعنى اما من حيث الصورة فلانها فى الشرع بالسببية وليست البنتية سببا للطلاق لانها تنافيه وماينافى الشىء لايكون سببا له واما من حيث المعنى فلعدم اشتراكهما فى معنى خاص مشهور لان

(قوله وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية) لقائل ان يقول ان الحرية لا يتفاوت ذاتا وكل من الأبنية والبنتية انما يقتضى الحرية من حيث الولاد فاضافتهما الى عبده كاضافة الولاد اليه فى هذا ولدى وتعذر ثبوت البنتية له لايقدح كما لايقدح تعذر ثبوت الابنة فى هذا أبنى للأكبر سنا منه لامكان العمل بالمجاز بمقتضى ما ذكرناه احترازا عن الغاء كلام العاقل ويعضده جواب الهندى عما يقال من ان الحرية الثابتة بقوله هذا أبنى للاكبر سنا منه غير الحرية الثابتة بحقيقة البنوة لان الثانية موجبة للأرث وحرمة المصاهرة وغيرها بخلاف الاولى بان الحرية لاتتفاوت فى الذات وهو زوال الرق ولا فى حكم الاصلى وهو صلاحيته للولايات كلها وما ذكره من الثمرات والتوابع فلا يبالى .

المقر له اياه فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئلة فى معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر

قوله هذا ابنتى لاثبات النسب والطلاق لاثبات التحريم ولا شئ يشتركان فيه غير مطلق التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة للاستعارة للتنافى بين التحريمية * فان قلت سلمنا ان ثبوت النسب فى الاصغر سناقد تعذر شرعا بالنسبة الى من اشتهر نسبها منه ولكن لا نسلم انه تعذر بالنسبة الى المقر فلم لا يجوز ان يظهر اثره وهو الحرية بالنسبة اليه كما مر فى قوله لعبده الذى يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من غيره من ظهور اثره وهو العتق فى حقه * قلنا لان الاقرار بالنسب مما يبطل بالرجوع قبل اتصاله بقبول الآخر ولا تصديق فى المسئلة المفروضة فيقوم تكذيب الشرع مقام تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل من تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل من تكذيبه لنفسه واذا لم يثبت النسب بالنسبة ابتداء لخروج ذلك لا يثبت ذلك بالحرية التى هى من لوازمه لانتفاء التابع بانتفاء المتبوع ولا يمكن اثباتها ابتداء لخروج ذلك عن وسعه بخلاف مسئلة العبد لان العتق لا يقبل الرجوع * فان قلت ما قلتم وان كان ظاهرا على قولهما فليس بظاهر على قول ابى حنيفة لان الخليفة عنده فى التكلم وهو صحيح ههنا جار على قانون العربية بين المبتدأ والخبر وان امتنع حكمه لمانع فكان ينبغى ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت بالطلاق لان بينه وبين التحريم الثابت بالبنية وحدة نوعية وان كانا متنافيين فى بعض الاحكام وذلك كاف لصحة الاستعارة كما قلنا فى ملك الرقبة المستلزم لملك المتعة مع ان ملك المتعة الحاصل بالبيع غير ملك المتعة الحاصل بالنكاح لكن لما اتحدا بالنوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المنافاة انما يمنع الاستعارة على مذهب من اشترط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام وهو لم يشترط ذلك فالجواب ان الخليفة وان كانت فى التكلم عنده وهى تعتمد الصحة من جهة العربية الا انه لابد للمجاز من العلاقة المصححة له اتفاقا والا لجرت الاستعارة فى كل كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يخفى بطلانه وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابنتى وبين الطلاق فلا يصح الاستعارة بينهما وليس بين التحريمين وحدة نوعية بل بينهما المباينة الكلية لما بينا بخلاف ملكى المتعة فانهما متحدان حقيقة اذ لا حقيقة لهما غير ملك الوطء والفرق بينهما بالعوارض (**قوله** فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار) قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد (**قوله** وانما وضع المسئلة فى معروفة النسب الخ) هذا جواب سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم

(قوله وانما وضع المسئلة فى معروفة النسب الخ) يعنى على القول الثانى

(فى)

(والحقيقة تترك) لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء (بدلالة العادة) على تركها (كالنذر بالصلاة والحج) فالصلاة لغة الدعاء كما فى قوله عليه السلام واذا كان صائما فليصل اى ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلى يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف (وبدلالة اللفظ فى نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحما)

فى مجهولة النسب كالمعروفة فما فائدة التقييد بالمعروفة اجاب بان التقييد لاظهرية تعذر العمل بالحقيقة فيها لا للاحتراز وعلى قول صاحب المحيط تظهر فائدة التقييد ﴿قوله والحقيقة تترك﴾ لما فرغ من بيان احكام الحقيقة والمجاز شرع فى بيان القرائن الصارفة للحقيقة الى المجاز (قوله وذلك خمسة بالاستقراء) اى دليل الحصر الاستقراء والانحصار على خمسة انما هو على قول ابى حنيفة رحمه الله خاصة اما على قولهما فيترك الحقيقة بمعارضة المجاز المتعارف ايضا كما مر قبيل هذا ﴿قوله بدلالة العادة على تركها﴾ العادة عبارة عما يستقر فى النفوس من الامور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة وهى عرفية وشرعية اما العرفية سواء كانت عامة او خاصة فهى ان يصير اللفظ مستعملا عند الجمهور فى معنى بحيث لا يتبادر الى اذهانهم عند سماع غير ذلك المعنى ولا يستعملونه الا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث ان الحقيقة قد صارت مهجورة به فيما بينهم واما الشرعية فهى ان يصير اللفظ مستعملا فى معنى لا يستعمل الا فيه بحيث تصير الحقيقة اللغوية مهجورة لان المقصود من الكلام الافهام فمتى صار اللفظ فى العرف او الشرع بحيث لا يفهم منه الا ذلك المعنى وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية او الشرعية لتبادر الذهن اليه من غير قرينة وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة اليه مجازا لعدم انتقال الذهن اليها من غير قرينة (قوله ثم نقلت الى الاركان المعهودة الخ) اعلم انهم اختلفوا فى ان الحقائق الشرعية هل هى بوضع جديد ابتدائى لمعانيها او منقولات من معانيها اللغوية وكلام المصنف والشارح انما يتمشى على القول الثانى ﴿قوله وبدلالة اللفظ فى نفسه﴾ وهو ان يكون اللفظ متناولا لافراد على سبيل الحقيقة ثم خص بالبعض لكون بعض الافراد ناقصا وكاملا وهذا القسم على نوعين احدهما ان يكون اللفظ منبأ عن الكمال فى مسماه لغة وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من ان المطلق ينصرف الى الكامل وثانيهما ان يكون اللفظ منبأ عن القصور فى مسماه وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل

(قوله وذلك خمسة بالاستقراء) هذا عند ابى حنيفة رحمه الله واما عندهما فيترك ايضا بمعارضته المجاز المتعارف كما عرفت (قوله وترك معناها لغة) اى صار مهجورا شرعا وعادة حيث لم يعرف منها الا الاركان المعلومة وكذلك الحج (قوله للنسك المعروف) النسك مثلثة وبضمتين العبادة وكل حق لله عز وجل كذا فى القاموس

(قوله بدلالة العادة) تشمل العرف العام والخاص كما صرح به فى التلويح ومن فسرها بالعرف والشرع مريدا بذلك العرف العام وعرف الشرع فانما خص عرف الشرع بالذكر لملامسته هذا الفن (قوله ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها) اعلم انها صارت فيها حقيقة شرعية لكنها فيها بالنسبة الى اهل اللغة مجاز لغوى ففيما نحن فيه تكون الحقيقة اللغوية متروكة الى المجاز اللغوى وان كان ذلك المجاز حقيقة وتلك الحقيقة مجازا باعتبار أخر لجواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا باعتبارين على ما عرف

(قوله لم يحنث بأكل السمك) هذا اذا لم يكن له نية (قوله وعلماؤنا تمسكوا فى ذلك بالعرف) فيكون من القسم الاول (قوله لم يستعمل استعمال اللحم فى الباجات) وهى الوان الاطعمة جمع باجة

لم يحنث بأكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وعلماؤنا تمسكوا فى ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم فى الباجات وبائعه لا يسمى لحاما فلا يدخل فى اللحم والعرف معتبر فى اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر فى مأخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد ثم سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش فى الماء ولشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف رحمه الله لقائل ان يقول يمنع كونه مأخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا فى لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما فى قوله تعالى ومن كل تأكلون لحما طريا

كصرف اللفظ الى معناه الوضعى عند الاطلاق وقد مثل المصنف للاول بمثالين وللثانى بمثال واحد (قوله لم يحنث بأكل لحم السمك) هذا اذا لم يكن له نية كذا فى التقويم فلما لم يحنث باكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناشئ من الدم لدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتى * فان قلت لا نسلم ان اللحم الناشئ من الدم مجاز * فالجواب ان لفظ اللحم يشمل الناشئ من الدم وغيره فلما اريد الناشئ من الدم هنا صار خاصا بالارادة وارادة الخاص من العام يكون مجازا لا حقيقة (قوله وعند مالك يحنث) وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما كقوله تعالى ومن كل تأكلون منه لحما طريا (قوله فى الباجات) اى الاطعمة (قوله والعرف معتبر فى اليمين) فيخص به العموم كما يخص به فى الا كل رأسا حتى ان يمينه منصرف الى رأس الغنم والبقر دون مطلق الرأس حتى انه لا يحنث باكل مثل رأس الجراد والعصفور اجماعا وان وجد بهما مسمى الرأس حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسئلة من مسائل القسم الاول لا من هذا القسم ولا بعد فى جعلهما من القسمين باعتبارين لان اعتبار الاختلاف الاعتبارى اثر فى تبدل الاوصاف من غير تدافع لالغاء المغية (قوله ولحم السمكة مخصوص من اللحم) لان فى لحمه قصورا من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة عملا بانصراف المطلق الى الكامل (قوله لقائل ان يقول الخ) يمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم انه لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان

تعريب باها كذا فى تاج الاسماء (قوله ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة الاشتقاق) وان كان لفظ اللحم يتناوله لكونه لحما حقيقة (قوله باعتبار تولده من الدم) الذى هو اقوى الاختلاط فى الحيوان (قوله والا لما عاش فى الماء) اذ الدم حار والماء بارد فبينهما منافاة طبيعية (قوله ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا فى لحم السمك) فلا يكون مما نحن فيه لان كلامنا ليس الا فيما ترك به الحقيقة وهو اعتراض آخر على تقرير فخر الاسلام ومتابعيه وجوابه ظاهر وهو ان ليس المراد بالدلالة الدلالة الصريحة المعتبرة عند الوضع بل ما يكون بطريق انباء اللفظ وبحسب التبادر منه كما سنوضحه الا يرى انهم صرحوا بانه من باب التخصيص والتخصيص فرع العموم فيقتضى كون اللفظ حقيقة فى المخصوص منه لا محالة كالمشرك فى المستأمن خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين (قوله وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما الخ) وفيه ان ذلك يجوز ان يكون (مجازا)

(قوله لان الله تعالى سماه لحما) لا يصلح تعليلا لعدم كونه مجازا فى لحم السمك اذ التسمية لا ينافى المجازية نعم لو ضم اليه عدم صحة نفى اللحم عنه لكان جيدا

ويمكن ان يقال المراد من كونه مأخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان «ل ح م» كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الآدمى والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف (وقوله كل مملوك لى حر لا يتناول المكاتب) ولا يعتق

مجازا لان الخارج من العام بالتخصيص ليس بمجاز بل يطلق عليه لفظ العام حقيقة اذ المشرك يطلق على المستأمن حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره الخ (**قوله** ويمكن ان يقال) هذا جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله انا لا نسلم منع ان يكون له مأخذ يدل على الشدة لشهادة دوران «ل ح م» كيف تركبت على تأدية معنى الشدة والقوة كلمح وحلم ولحم وحليم ومليح وملحة والتحم الجرح اذا برأ والتحم الحرب اذا اشتدت وذلك مأخذية الاشتقاق وان استلزم الكثرة فى بعض المواد على ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم (**قوله** ولو اكل لحم الآدمى او لحم الخنزير يحنث على هذا الطريق) اى طريق فخر الاسلام ومتابعيه وهى النظر الى مأخذ الاشتقاق ولا يحنث على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف لان لحمهما لا يستعمل استعمال اللحم فى الباجات اختاره هذا التمرتاشى (**قوله** لا يتناول المكاتب الخ) لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك يدا وهذا غير موجود فى المكاتب لان المكاتب مملوك رقبة لا يدا ولذا يستقل بالتصرف فى اكتسابه والمولى اجنبى عما فى يده وعن نفسه حتى يلزمه الارش لو جنى عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يجزله وطىء المكاتبة ولو وطئها يلزمه العقر ولم يفسد نكاح المكاتب بنت المولى بموت المولى لانها لما تملك المكاتب فلم يكن مملوكا من كل الوجوه فلنقصان المملوكية فيه لا يتناوله لفظ المملوك الا بالنية بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل ولذا جاز للمولى وطىء ام الولد والمدبرة اذ الوطىء لا تحل الا بكمال الملك نكاحا او يمينا فيدخلان تحت مطلق الاسم لكن لم يجز اعتاقهما عن الكفارة لان الرق فيهما قاصر لان ما ثبت من جهة المعتق لا يحتمل الفسخ ويجوز اعتاق المكاتب عنها لكمال الرق فيه لقوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقى عليه درهم فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة والحاصل ان الرق فى المدبر وام الولد ناقص والملك كامل وفى المكاتب بالعكس فثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب اذ الحكم يترتب على العلة وينعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله لكنها مطلق ان الملك

مأخوذا الخ) كذا فى الشرح الاكملى وهو جواب عن اعتراض صاحب الكشف وتوضيحه ان ليس المراد بالاخذ هنا الاخذ بطريق الاشتقاق بل ان «ل ح م» كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الشدة والقوة فصار بحيث لا يطلق الا على ما فيه ذلك المعنى فيكون اسم اللحم ايضا منبأ عن المعنى المذكور ويتبادر منه عند اطلاقه ما يوجد فيه ذلك مما يتولد من الدم ويكون غيره خارجا عنه كلحم السمك وكلام المصنف رحمه الله فى الشرح يوافق ما قررناه ثم ان اعتراض صاحب الكشف رحمه الله على فخر الاسلام ومتابعيه انما يرد ان لو كان فى كلامهم كون اللحم مأخوذا من التحم او مشتقا منه وليس كذلك فيكون مدار الاعتراض على قرره لا على ما قرروه وان شئت كمال الاطلاع على حقيقة الحال فعليك بكتب هؤلاء الرجال (قوله كيفما تركبت) سواء كان على الترتيب المذكور

اولا فيدخل فيه الملح (قوله يحنث على هذا الطريق) اى طريق فخر الاسلام ومتابعيه

لان المكاتب كالحر يدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص ﴿ وعكسه ﴾ اى عكس ماذكرنا من المسئلتين ﴿ الحلف باكل الفاكهة ﴾ من حلف لايأكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لايحنث عند ابى حنيفة لان فى هذه الثلاثة كمالا فى معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على مايقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولايدخل فى الفاكهة * فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان فى فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان * قلت المعنى الزائد فى الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة فى هذه الثلاثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة مايؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا

فى المدبر ناقص وليس بظاهر ﴿ قوله لان المكاتب كالحر يدا ﴾ لاحاجة الى التشبيه لان التمييز مغن عنه فلو قال حر يدا لكان احسن فتأمل ﴿ قوله اى عكس ماذكرنا من المسئلتين ﴾ وهو ماترك فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا هو النوع الثانى ﴿ قوله قلت المعنى الزائد الخ ﴾ حاصل الفرق ان هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفاكهة لان اسم الفاكهة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطرار فان السرقة بفعل الطر انتهت غايتها اذ فعل السرقة فى الطر موجود مع زيادة معنى مؤكد اياه غير مناف له وهو مسارقة عين اليقظان القابل للحفظ فتناهت السرقة بالطر نهايتها وتكاملت غايتها فلايكون فى الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به بخلاف المعنى الموجود فى الاشياء الثلاثة لان ذلك المعنى مناف لمعنى الفاكهة من حيث ان الغداء مقصود والتفكه امر زائد فتكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان ﴿ قوله وعندهما يحنث ﴾ وهو قول الشافعى لان الفاكهة اسم لمايؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء اكمل مايكون فى ذلك فينصرف الاسم اليها اذالمطلق ينصرف الى الكمال * ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغى ان لايحنث عنده الا باكل احد هذه الاشياء دون بقية الافراد لكمالها بالنسبة الى غيرها وليس كذلك فتأمل ﴿ قوله وان نواها ﴾ اى هذه الاشياء الثلاثة عند الحلف يحنث اتفاقا فمحل الخلاف اذا لم ينو عندهما يحنث وعنده لايحنث وذكر فى التحفة والمغنى وغيرها

(قوله لان فى هذه الثلاثة كمالا فى معنى التفكه الخ) وفيه بحث ظاهر بل آخر كلامه ينادى على فساد اوله والصواب زيادة على معنى التفكه كما فى سائر الكتب

(قوله لان فى هذه الثلاثة كمالا فى معنى التفكه) فيه نظر اذ لوكان فيها ذلك لكانت داخلة فى الفاكهة وليس كذلك وانما فيها كمال لا فى معناه بواسطة ان فيها جهة اصالة زائدة على جهة التبعية على ان هذا الكمال عين النقص فى المسمى اذ الكامل من الفاكهة ماكان للتفكه من كل وجه وهذه الثلاثة بخلاف ذلك الا تراهم حكموا على اسمها المنبىء عن القصور والتبعية بعدم تناوله عند الاطلاق اياها اذ المطلق ينصرف الى الكمال فى المسمى ولا كمال لواحد منها فيه ولما كان النوع الثانى بمايترك به الحقيقة على قسمين احدهما ان يكون الاسم منفيا عن كمال فى مسماه لغة وفى بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لايتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر وثانيتهما ان يكون منبئا عن القصور ﴿ ان ﴾

(وبدلالة سياق النظم) اى سوق الكلام يعنى بترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة اومتأخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعمالا فى المتأخرة (كقوله طلق امرأتى)فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله (ان كنت رجلا) لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا (وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم) يعنى الى حاله (كما فى يمين الفور) كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت

ان هذا الخلاف بناء على عرف وزمان فابو حنيفة افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف فى زمانهما فكانوا يعدونها منها او حينئذ يكون الحكم دائر مع العرف كيف دار فيحكم اتفاقا فينبغى فى عرفنا ان يحنث فى يمينه بالاتفاق لانهم يعدونها من الفواكه فى زماننا هذا كما قال بعض المشايخ مقتضى التعليل من الطرفين ان لا يكون اختلافهم فى ذلك اختلاف عرف وزمان لان اثباتنا الحكم على الاوصاف الخلقية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبولها له الا ان يقال المعول فى باب الايمان على العرف فيستقيم حينئذ تخريج الخلاف على اختلافه ﴿قوله وبدلالة سياق النظم﴾ قال بعض المشايخ لو قال المصنف بدلالة قرينة النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان اجل لكونه اشمل لانه كما تترك حقيقة السياق بدلالة السباق يترك حقيقة السباق بدلالة السياق كما فى قوله تعالى ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فانه تركت حقيقة السباق وهو قوله فليكفر بدلالة السياق وهو قوله انا اعتدنا للظالمين نارا لان ادنى درجات الامر ان يكون مباحا والمباح لا يلحقه الوعيد فلما لحق هنا علمنا ان حقيقته غير مرادة ولذا تركت حقيقة السياق وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا بالسباق وهو قوله تعالى فليكفر فان من ارتكب صغيرة يسمى ايضا ظالما وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة عموم الظلم بالسياق ﴿قوله بقرينة لفظية التحقت به سابقة اومتأخرة﴾ ويسمى كل منهما سياق الكلام الا ان فى الغالب يطلق سياق الكلام بالتحتانية على القرينة اللفظية اللاحقة والسباق بالموحدة على المتقدمة ﴿قوله فيكون الكلام للتوبيخ مجازا﴾ هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الآخر للملازمة بينهما من حيث المعاقبة على المحل اذ المراد من مثل هذا الامر النهى هكذا قيل * ولقائل ان يقول يلزم من قولهم هذا ان يصح استعارة الحياة للموت والوجود للعدم والسواد للبياض والنهار لليل الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذه المناسبة غير معتبرة عندهم فى باب التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوى والذاتى فى ذلك وهذا ليس باتصال معنوى اذ لا مشاركة فى المعنى

(قوله الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعمالا فى المتأخرة) هذا اذا ذكر فى مقابلة السباق بالباء الموحدة والا فلا كلام فى عمومه السابق واللاحق

والتبعية وفى بعض الافراد نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل قال القاآنى يمكن ان يقال القسم الثانى مندرج فى الاول لان ما يتوهم انه كامل فى القسم الثانى قاصر بالنظر الى مفهوم الفاكهة مثلا فلا حاجة الى جعله قسمين

فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حين لو رجعت ثم خرجت لاتطلق الفور مأخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب نظيره قوله والله لاتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل فى الغداة والتغدى عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لايحنث فى يمينه لايتغدى حتى يأكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لاتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعى فانه دعاه الى الغداء الذى بين يديه فيتقيد به (وبدلالة) فى (محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان) هذا هو النوع الخامس من انواع مايترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضى ان لايوجد عمل بلانية

بين الضدين وليس باتصال ذاتى فانه محال بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشىء اذا وجدت قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من اطلاق الملزوم على اللازم العادى فتأمل (**قوله** الفور مأخوذ الخ) وقيل الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم للحالة التى لامهلة فيها شبهت هذه اليمين به لما فيها من سرعة البر حيث يتحقق بمجرد اجتناب الامر المخصوص الذى تقيدت به (**قوله** والله لاتغدى جواب لمن دعاه الى الغداء) ثم ذهب الى منزله فتغدى لايحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع فى سياق النفى اذ التقدير لاتغدى غداء فيقتضى الحنث بكل تغد لكن تركت حقيقته بدلالة الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب والرد على الفعل فيتقيد به لانه مبنى عليه وقد اختص ابو حنيفة رحمه الله باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لاافعل كذا وموقتة كقوله لاافعل اليوم كذا فزاد ابو حنيفة رحمه الله عليه قسما آخر وهو مايكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصر على خلافا ان لاينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا ﴿**قوله** وبدلالة فى محل الكلام﴾ بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة وارادة المجاز لان الحكيم لايستعمل الكلام حقيقة فى محل لايقبله والا لكان كذبا ان كان خبرا ولغوا ان كان طلبا ﴿**قوله** ورفع عن امتى الخطأ والنسيان﴾ وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجة وابن حبان والدارقطنى والطبرانى والبيهقى والحاكم فى المستدرك من حديث الاوزاعى وقال النووى فى تعليق الطلاق من الروضة حديث حسن وقال البيهقى قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك ولكن فيه

(قوله الفور مأخوذ من فوران القدر) قال فى الكشف وغيره وهو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لاريث فيها ولالبث فقيل جاء فلان من فوره اى من ساعته كذا فى المغرب (قوله سميت بهذا الاسم) الضمير لليمين المذكورة (قوله باعتبار فوران الغضب) وفيه بحث بل باعتبار ان الفوران بمعنى الحال على ماصرحوا به وهذه اليمين تقع على الحال (قوله فان حقيقة قوله لاتغدى العموم) لدلالته لغة على مصدر منكر واقع فى موضع النفى اذ التقدير لاتغدى تغديا كذا فى الكشف (قوله فان هذا الكلام يقتضى ان لايوجد عمل بلانية) لدلالة انما على الحصر

(قوله وبدلالة فى محل الكلام) بان يكون الكلام غير قابل للحقيقة فيدل على تركها وارادة المجاز

(قوله وان لايوجد خطأ و نسيان) لان كلا منهما ذكر محلى بلام الجنس (قوله فيراد به حكم الاعمال الخ) باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه (قوله وهو الجواز والفساد) والكراهة والاساءة ونحو ذلك كذا فى التلويح (قوله فيكون مشتركا بينهما) يعنى بحسب الوضع النوعى لما كان اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين (قوله وفى عدم فساد الصوم بالخطأ) كما اذا سبق الماء حلقه عند المضمضة فعليه القضاء خلافا للشافعى رحمه الله وكذا فى عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا (قوله وحمل الشافعى على الصحة والفساد) لو اقتصر على ذكر الصحة لكان اصوب (قوله لان النبى عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة) فيه انه عليه الصلاة والسلام كما انه مبعوث لذلك مبعوث لبيان الثواب والعقاب ايضا لكونه بشيرا و نظيرا (قوله والقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك الخ) اجيب عنه بان ما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال و اثرا لها على مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه فاطلاق الحكم عليه يكون بالمعنى الآخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك الا هذا وقد اشير اليه فى الشرح الاكملى ايضا

وان لايوجد خطأ و نسيان وقد نرى العمل بلا نية والخطأ والنسيان واقعين فى الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان من صلى وفى ثوبه نجس لايجوز صلاته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلاته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعى به علينا فى اشتراط النية فى الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطأ لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عنده فلان المجاز لاعموم له فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لاثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعى على الصحة والفساد لان النبى عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة * ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوى كالشئ لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعى على

كلام لابن ابى حاتم وغيره (قوله والقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوى الخ) والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم معقولا عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان كانا امرين ثابتين بالاعمال لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح ولئن سلمنا انه مشترك معنوى لكن لا نسلم انه حينئذ يجب عمومه لجواز ان يكون مطلقا خاليا عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد به حكم الآخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فافهم (قوله وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعى) هذا سؤال ثان وارد علينا وحاصله قد قلتم ان الشافعى لم يقل بعموم المجاز فلا يستقيم الزامه ايانا به قال السائل عدم عموم المجاز لايثبت عنه كما تقدم وانما هو قول اصحابه واذا كان كذلك فيصح الالزام به لان كلامنا حينئذ قابل بذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه

(قوله فيتناول كليهما) لقائل ان يقول المشترك المعنوى لايجب عمومه فانه قد يكون مطلقا خاليا عن اسباب موجبة للعموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد من الحكم حكم الآخرة فلا يراد حكم الدنيا لئلا يلزم عموم المطلق قاله الهندى فى شرح البديع

ماسبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذلا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع * فان قلت لوكان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عليه السلام عن امتى فائدة اذعدم المؤاخذة فى الآخرة يعم جميع الامم اذلا يجوز فى الحكمة المؤاخذة بهما * قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة فهى جائزة فى الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤآخذنا ان نسينا او اخطأنا فلولم يجز فى الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اى لا تظلم فى المؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتى يقتضى الاختصاص ولولم يجز المؤاخذة مطلقا فى الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه (والتحريم المضاف الى الاعيان

لا يصلح ان يكون من عموم المجاز هنا لفقد شرطه (**قوله** ولو سلم) عدم عموم المجاز ثابت عن الشافعى رحمه الله فله ان يقول هذا الحديث وهو انما الاعمال بالنيات من قبيل المحذوف لا المجاز اى حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج الشافعى علينا بالحديثين على ماذكر من الاحكام ويمكن ان يجاب عنه بان ماذكر من عموم المحذوف انما هو على قول بعض مشايخنا كشمس الائمة وفخر الاسلام اما المتقدمون فلا يفرقون بين المحذوف والمقتضى فى انه ليس لكل منهما عموم على انا لا نسلم ان عموم المحذوف يتأتى على قول بعض المشايخ لكون بعض المحذوف فيه وهو الحكم من قبيل المشترك ولا عموم للمشترك له (**قوله** لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا) ولا تظلمنا وفساده ظاهر لان الجور والظلم لا ينسب الى الله تعالى وانما ينسب اليه العدل وفيه نظر لجواز ان يكون المراد ترك المؤاخذة فى الدنيا اوفيهما وهو عين النزاع فالاولى ان يجاب بالمنع اولا وبالمعارضة ثانيا فان قوله عن امتى وان دل على ما ذكروا بصريحه لكن تقديمه يدل على ماذكرنا وهو انها جائزة فى الآخرة فان تقديم الجار والمجرور يقتضى الاختصاص فلولم يجز المؤاخذة مطلقا لجميع الامم فى الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه لكن المؤاخذة مع جوازها فى الحكم سقطت بدعاء النبى صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له فى دعائه فقول الشارح على ان تقديم قوله الخ علاوة وهى فى الحقيقة جواب آخر بطريق المعارضة كما ذكرنا ﴿ **قوله** والتحريم المضاف الى الاعيان ﴾ تابع المصنف فخر الاسلام فى ايراد هذه المسئلة فى بحث ماتترك به الحقيقة وان كان تحريم الاعيان حقيقة عندنا نفيا لزعم من زعم انه من قبيل ماتركت به الحقيقة بدلالة

(قوله بالاجماع) متعلق بقوله فتخصص (قوله على ان تقديم قوله عن امتى يقتضى الاختصاص فلولم يجز المؤاخذة مطلقا فى الآخرة لما قدمه الخ) انت خبير بان ماذكره متفرع على كون المراد بالحديث بيان حكم الآخرة وهو غير مسلم عند الخصم كيف لا وحاصل السؤال ليس الا ذلك ففيه مصادرة على ان تقديم مثله ليس لافادة الاختصاص حتما

(قوله على ان تقديم قوله عن امتى يقتضى الاختصاص) ممنوع فقد قطع الشريف قدس سره فى شرح المفتاح فى قوله وارسلناك للناس رسولا بان رسولا لوكان معمولا لارسلنا لكان من تقديم بعض معمولات الفعل على بعضها ولو فاعلا نحو قتل الخارجى فلان وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى او نائب فاعل كما فى الحديث المذكور لا يفيد تخصيصا على ماتقرر فى احوال متعلقات الفعل من كتب البلاغة

كالمحارم) فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم (والخمر) فى قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها (حقيقـة عندنا) كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بنـاء عليه (خلافا للبعض) وهم اصحابنـا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد به تحريم الفعل لاغير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لايصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صـار ممنوعا عما هو مقدوره ولاقدرة لنا على الاعيان فلابد من اضمار فعل حذرا من اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضهـا اولى من الآخر فبقى مجملا احتج الفريق الثانى بالعرف وقالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطىء فى الاول والاكل فى الثانى ولكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج من ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشىء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشىء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثانى ولامعنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح (ويتصل بما ذكرنا) اى بالمجاز والحقيقة (حروف المعانى) اى الحروف التى لها معان واطلاق الحروف على المذكور فى هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرها

محل الكلام (قوله فى قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها) اخرجه النسائى والبزار والطبرانى والدارقطنى من حديث ابن عباس رضى الله عنهما (قوله وقال قوم من المعتزلة انه مجمل) وبعض الشراح نسب هذا القول الى بعض القدرية (قوله ويتصل بما ذكرنا) حروف المعانى قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف بعض مسـائل الفقه عليها وكثيرا مايطلق على الجميع حروف تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة على ما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز وسميت حروفا لانها توصل معانى الافعال الى الاسماء والمراد من المعانى المعانى التى يعبر عنها عند ارادة تفسيرها بمتعلقاتهـا التى ترجع هى اليها بنوع استلزام فاذا قيل من لابتداء الغاية مثلا لم يكن لابتداء الغاية معنى لمن والا لكانت اسما لا حرفا وانما هو متعلق معناه بمعنى ان معنى من راجع الى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف المبانى التى يتركب منها الكلم فالهمزة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حرف المعانى والا فمن حروف

(قوله فانهم قالوا المراد به تحريم الفعل لاغير) اى مجـازا بدلالة محل الكلام كذا فى شرح المصنف رحمه الله والمراد نكاح الامهـات وشرب الخمر مثلا وبمـا ذكرنا يظهر وجه ايراد هذه المسئلة عقيب بحث ماترك به الحقيقة وذلك ان تحريم الاعيان وان كان حقيقة عندنا لكن لمازعم بعضهم انه من قبيل ماتركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قصد الامام فخر الاسلام التنبيه على رده فى هذا المقـام وتابعه المصنف رحمـه الله (قوله وقال قوم من المعتزلة انه مجمل الخ) المذكور فى الكشف بل فى عامة الشروح هو ان ذلك مذهب قوم من القدرية وان عامة المعتزلة على القول الثانى ثم الظاهر دخول القائلين بذلك ايضا تحت قول المصنف رحمه الله خـلافا للبعض ليكون كلامه اعم فائدة

وحروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا (فالواو لمطلق العطف) اى لمطلق الجمع (من غير تعرض لمقارنة) كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابى يوسف ومحمد (ولا ترتيب) كما زعم بعض اصحاب الشافعى محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو فنقول

من حروف المبانى التى يتركب منها الكلام (قوله وحروف العطف اكثرها وقوعا) جواب سؤال بان يقال حروف المعانى لم ابتدأت بحروف العطف دون غيرها اجاب بانه لكثرة وقوعها فى الكلام وقدم الواو لكونها الاصل فى العطف ولان غيرها يدل على معنى آخر كالمهلة والاضراب والتخيير والاستدراك وغيرها فهى مطلقة وماعداها مقيد والمطلق مقدم على المقيد (قوله ذكر الاسماء فيما بين الحروف الخ) جواب سؤال بان يقال لم ذكر الاسماء بين الحروف ولم اخرها عنها اجاب لمناسبة حكمها حكم الحروف فاستتبع كل نوع منها ماناسب حكمه حكمه من الاسماء تتميما للفائدة (قوله وتارة فى غير ذلك) اى فتكون مجازا (قوله اى لمطلق الجمع) بين الامرين وتشريكهما فى الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو اوفى الحكم نحو جاء زيد وعمرو اوفى الذات نحن قام زيد وقعد عمرو * فان قلت قد وقع فى بعض كتب النحو انها للجمع المطلق بدل مطلق الجمع وهل بينهما فرق من حيث المعنى المراد * قلت لا بل هو من قبيل جرد قطيفة فما وقع عن بعضهم من الفرق بان مطلق الجمع يتناول صورة المعية والترتيب على قياس الفرق بين مطلق الماهية والماهية المطلقة لايناسب هذا المقام * فان قلت كيف يصح اتصاف الجمع بالاطلاق مع اشعاره بتقييد ما * قلت لاختلاف جهتى التقييد والاطلاق فان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مجتمع مع الآخر فى اتصاف ذلك الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية والترتيب فى زمان وقوعه قال ابن هشام فى المغنى وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هى للجمع لابقيد (قوله من غير تعرض لمقارنة) ومعية وهى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسبه بعض اصحابنا الى ابى يوسف ومحمد ولا ترتيب اى تأخر مابعدها عما قبلها فى الزمان كما زعمه بعض اصحاب الشافعى فى مسئلة الواوات كما سيأتى وادعاه بعض اصحابنا على اصل ابى حنيفة لنا مانقله ابو على الفارسى من اجماع اهل البلدين على انها لمطلق الجمع وكذا ذكره سيبويه فى سبعة عشر موضعا فى كتابه وكفى بمثل هذا النقل حجة فى المباحث اللغوية فلا يلتفت معه

(الى)

لوكان الواو مفيدا للترتيب لماصح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولوكان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وماذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي (وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة) اذا وقع الشرط (عند ابي حنيفة رحمه الله) هذا اشارة الى رد مازعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لولم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولولم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث (لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو) يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فاما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثاني والثالث محل (وقالا موجبه الاجتماع) اى الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير مايتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولماساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين الاجزئة مايوجب صفة الترتيب (فلا يتغير بالواو) وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخر يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزئة المتوقفة دفعة مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واوردا على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة التعليق

الى ماعداه من الادلة فانها مزيفة لايثبت بمثلها المطلوب (**قوله** لماصح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله) لكونه متناقضا ولمايصلح تقابل زيد وعمر لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو واللازم باطل فالملزوم مثله ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل * فان قلت لم لايجوز ان يكون للترتيب اوالمقارنة وحيث لاترتيب ولامقارنة تكون مجازا * قلت المجاز خلاف الاصل (**قوله** وماذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي) فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شريعتهم فلا يلزمنا (**قوله** مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما) قلت ومال صدر الشريعة الى قوله فانه اخر دليله ولم يتعقبه قال شمس الائمة ماقاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويلزم من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط وقوعا (**قوله** واوردا على قوله اشكالا الخ) الجواب عنه ان ماذكرا من عدم الملازمة في الاول انما هو عند تمام

تلبس الفعل للمعطوف بعد تلبسه للمعطوف عليه (قوله لوقعن جملة) اى الطاقات الثلاث (قوله مفتقرة الى الكاملة) يعني في افادة المعنى لانه لولا العطف لماافادت الناقصة شيأ (قوله ولماساوت الثانية والثالثة الاولى) ليس في اكثر النسخ لفظ الاولى ولابد منه كما في بعضها (قوله يقعن جملة اذ ليس بين الاجزئة الخ) كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق (قوله واوردا على قوله اشكالا بانه اثبت الخ)

(قوله لوكان الواو مفيدا للترتيب لماصح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله) وكذا لوكان مفيدا للمقارنة وصحته حيث لاواحد منهما مجازا مدفوعة بان الاصل عدم المجاز (قوله فلوكان الواو ايضا له يحصل التكرار) القائل ان يقول لم لايجوز ان يكون لمطلق الترتيب من غير التعرض لتعقيب اومهلة وحينئذ لاتكرار (قوله وماذكره معارض بقوله تعالى

من قبيل نسبة المجموع الى المجموع اذ لبس فى كلام فخر الاسلام تعرض لذكر الاشكال الاول (قوله وذلك لايوجب التعاقب فى الوقوع) يعنى حين وجود الشرط (قوله ولم يوجد فيه) اى فى الكلام المذكور (قوله كما ذهب اليه الشافعى) فى القديم اى فى قوله القديم (قوله اى قبل الفراغ من التكلم بالثانى) هذا على قول ابى يوسف رحمه الله وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثانى لجواز ان يلحق بكلامه شرطا اواستثناء فيغير اوله وماقاله ابو يوسف احق لان وقوع الاول لوكان بعد الفراغ من التكلم بالثانى ينبغى ان يقعا جميعا لوجود المحل مع هذا التكلم كذا قال شمس الائمة فلذلك اجرى المصنف كلامه على قول ابى يوسف رحمه الله ثم انه ليس مبنى تفسير كلام الشارح بذلك تقدير شئ فى الكلام بل لان التكلم بالثانى انما يتصور عند الفراغ عن تكلمه

وذلك لايوجب التعاقب فى الوقوع وانما الترتيب فى الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق فى الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فالم يكن طلاقا فى الحال لايقبل وصف الترتيب لان الوصف لايسبق الموصوف فكان العبرة بحالة الوقوع ولم يوجد فيه مايوجب تفرق ازمنة الوقوع (واذاقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة) هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا تقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعى فى قوله القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله (لان الاول وقع قبل التكلم) اى قبل الفراغ من التكلم (بالثانى فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) لانها غير موطوءة فلغا الثانى والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لايقال قد يتغير هنا صدر الكلام بآخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغى

التعليق فى اللفظ الاعند نقصها فيه لتوقف حكم الناقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود ماتم به من الكامل وحكمه لان حكم الشئ لايسبق تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض توقف احكام بعضها على بعض ضرورة ان وقوع الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما لا بلفظ قبله توقف حكمه على حكم اللفظ الذى قبله لتوقف الحكم على وجود مايدل عليه وانما لم يقل بان الترتيب صفة الطلاق المعلق قبل الوقوع ليلزم تقدم الصفة على الموصوف وانما نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فتكون العبرة بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك مايوجب الترتيب فتأمل (**قوله** والا تقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعى) فى القديم ومالك واحمد والليث وربيعة وابن ابى ليلى ﴿**قوله** لان الاول الخ﴾ يعنى الاول من هذا الكلام وهوانت طالق كلام تام صدر من اهله مضاف الى محله فلا يتوقف على آخره لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فينزل به الطلاق فى المحل القابل قبل التلفظ بما بعده ويرتفع المحلية

(قوله وذلك لايوجب التعاقب فى الوقوع) اى فى وقوع التطليق كما لوقال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق وقد تخلل بين التعليقات ايام فان الطاقات المذكورة ينزلن جملة لامرتبة (لعدم)

(قوله قبل الفراغ من التكلم) لافائدة ظاهرة لهذا التفسير ثم ماذكره المصنف رحمه الله فهو على قول ابى يوسف رحمه الله قطعا ومحمد يقول انما يقع الاول بعد التكلم بالثانى لجواز ان يلحق بكلامه شرطا اواستثناء وماقاله ابويوسف احق اذمالا يقع الطلاق لايفوت المحل فلوكان وقوع الاول بعد التكلم بالثانى لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانى كذا ذكره شمس الائمة وهذا صحيح ان كان مراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد التكلم بالثانى كما هو ظاهر النقل وان كان مراده ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثانى انما يحصل بعد التكلم بالثانى فلايرد هذا وعلى هذا ينبغى ان يقال بعد التكلم بالثالث لان الكلام لاينتهى الا به ويظهر عند ذلك

ان لايقع الطلاق باوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا (واذا زوج) فضولى (امتين من رجل) بعقد او بعقدين (بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج) وقبل الفضولى الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيدت بقولى وقبل الآخر لان الفضولى الواحد لايجوز ان يتولى طرفى النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابى يوسف

لعدم العدة فلايلحقها شئ بعد بخلاف مالو قال لها انت طالق ثلاثا لان الكل كلام واحد وبخلاف مالو الحق بآخر كلامه شرطا لتوقف اوله اذ ذاك على آخره غير ان ابايوسف ومحمدا قد اختلفا فى وقت وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو يوسف وقع عليها قبل الفراغ من التكلم بالثانى الذى هو قوله وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ من الثانى لجواز ان يلحق بآخر كلامه مايغير اوله من شرط او نحوه وماقاله ابو يوسف اولى فانه لو لم يقع عليها الطلاق لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا ولو وقع الطلاق الثلاث كما قال والامر بخلافه فاذا الا لسقوط الولاية لفوات محل التصرف وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقديرا وهو حل قيام العدة وهذا ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يحقق بعد الفراغ من التكلم بالثانى كما هو الظاهر وان لم يرده واراد ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثانى انما يحصل بعد الفراغ من التلفظ بالثانى فليس بظاهر فكان ينبغى على هذا ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما ينتهى بآخره فيظهر عند ذلك ان الاول واقع عند الفراغ منه قبل التكلم بمجموع مابعده (**قوله** لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر الخ) ولك ان تقول لانسلم ان آخره ليس بمغير لانه يثبت الحرمة الغليظة التى لاتحل له الا بزوج آخر بخلاف اوله فكيف هذا لايكون مغيرا والجواب ان المغيرات محصورة عندهم كالشرط والاستثناء ونحوهما وليس ذلك منهم (**قوله** بعقد او بعقدين) ان قلت قد قيد صاحب الحواشى بكون نكاح الامتين فى عقد واحد فلم اطلقتموه هنا * قلت انما حمله على ذلك وضع المسئلة فى الجامع الكبير على ماقال والافلا وجه له لعدم اختلاف المقصود بالعقد الواحد والعقدين وانما قيده به فى الجامع لانه نظم كثيرا من المسائل التى يختلف الحكم بالعقد والعقدين فى ذلك واحد (**قوله** قيدت بقولى وقبل الآخر الخ) انما قيد بقبول فضولى آخر لئلا يكون التصوير على قول ابى يوسف وحده فانه يجيز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح كان يقتصر على قوله

ليس بوكيل (قوله قيدت بقولى وقبل الآخر لان الفضولى الواحد لايجوز ان يتولى طرفى النكاح الخ) حاصله ان التقييد بذلك ليكون وضع المسئلة على قول اصحابنا جميعا لا على قول ابى يوسف فقط وفيه بحث اذلو ترك هذا التقييد لحصل المقصود ايضا لانه ينتظم مااذا كان القبول من فضولى آخر كما هو المتفق عليه او من الفضولى الاول كما هو الجائز عند ابى يوسف بل التقييد بذلك يوهم خلاف المقصود وهو ان كون القبول من فضولى آخر له مدخل فيما هو الغرض من ذكر هذه المسئلة فى هذا المقام ولعل المصنف لذلك لم يقيد الكلام به لافى المتن ولافى الشرح وقد يقال وضع المسئلة على رضاء الامتين كما قيد به فى الكشف فيكون الفضولى من قبل الزوج لاغير اذلا يحتاج اليه من قبل الامة لما ان النكاح ينعقد بعبارة الرقيق موقوفا وعلى هذا يجوز ان يكون عدم تقييد

ان الاول واقع قبل التكلم بالثانى وبه كذا فى شرح البديع ومنه يظهر ان محمدا مع ابى يوسف فى القول بوقوع الاول قبل التكلم بالثانى ولكن على الاحتمال الثانى الذى هو خلاف ظاهر النقل

المصنف الكلام بذلك لذلك فتدبر (قوله يتوقف اتفاقا) ومبنى التوقف الجواز ولو قال جاز اتفاقا

ويتوقف كما فى التلويح لكان اوضح ثم ان ذلك لتنزله اذ ذاك بمنزلة فضوليين (قوله لانه لاحل للامة فى مقابلة الحرة) يريد به ان يكون نكاح الامة على الحرة كما قال بعد اسطر منضمة الى الحرة وذلك لان عكسه صحيح فتدبر (قوله ولزم العقد من جانب المولى) يعنى انه يلزم العقد فى حق الاولى فى هذه الصورة من جانب المولى ولا يتوقف على اجازته بعد بل على اجازة الزوج فقط وهو كلام مستقل غير مرتبط بما قبله وما بعده ذكره تتميما لبيان حكم المسئلة وانت خبير بان السؤال المذكور بعده مرتبط بما ذكر قبله فالفصل بينهما بذلك الكلام الاجنبى منهما ليس كما ينبغى (قوله ولقائل ان يقول ينبغى ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل الخ) وفيه بحث اما اولا فلان الحل فى النكاح الموقوف مضاف الى العقد لا محالة

وفى النهاية هذا اذا تكلم الفضولى بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا (ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كأنه قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله (انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف فى حق الثانية) حتى لا تلحقه الاجازة لانه لا حل للامة فى مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست محلا للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق * ولقائل ان يقول ينبغى ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة

زوجت فلانة من فلان و ظاهر المذهب عدم جوازه الا ان يتلفظ بطرفى النكاح فى العقد بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت له نكاحها فانه ينعقد اتفاقا ويتوقف على الاجازة لتنزله اذ ذاك منزلة فضوليين (**قوله** لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح) فان كان ابتداؤه صحيحا فتوقفه صحيحا ومالا فلا والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فلذا لا تكون محلا لتوقف نكاحها مع توقف نكاح الحرة (**قوله** ولزم العقد من جانب المولى) فى الاول جواب سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولى فى الاول ومتوقفا على اجازة الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط بالاعتاق لها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) الجواب انا لا نسلم ان عدم الحل يدل على عدم حقيقة النكاح لان من نكح اخت امته التى لم يطأها حقيقة صح عقده عليها بلا ريب مع حرمة وطئها عليه الى ان تحرم وطىء الامة عليه بوجه من الوجوه كان حل وطىء من وقف نكاحها مغيا بالاجازة وكذا نكاح الحبلى من زنا على قول ابى حنيفة رحمه الله ونكاح الموطوئة بشبهة قبل الدخول وبعده الى غير ذلك مما يوجد فيه حقيقة العقد ويحرم الوطىء الى غاية اولا الى غاية كنكاح المفضاة التى لا يتميز قبلها عن دبرها على قول من قال به واذا انتفت المجازية ينتفى التكليف ومر الحديث على وجهه بالمعنى الذى اخذه القائل فانه اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب بالقبول فى وجود حقيقة العقد وان يختلف عنه اللزوم اذ هو صفة من صفاته الغير اللازمة فيكون الحقيقة وجودا بدونه بخلاف ما اذا اريد من النكاح فى الحديث ما هو الاعم من العقد والوطىء فانه اذ ذاك يتوجه الجمع اما بين الحقيقة والمجاز او بين

كالملك فى البيع الموقوف وتراخى الحكم عن العلة لا مرما غير عزيز واما ثانيا فلانه لو اريد بالنكاح (معانى) فى قوله عليه الصلوة والسلام التام والموقوف لا نسلم لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ يجوز ان يراد به مطلق العقد الشامل لهما

لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تفصى عن هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما فى مقام النفى جائز كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احداها بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احداها نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقد واحد واما اذا كانا فى عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحداها حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق فى التوقف واحدها لا يملك الاجازة فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى

معانى المشترك ولا تخلص الا بما ذكر من كونه فى سياق النفى وليس ذلك مما نحن فيه (**قوله** بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الحرة) رواه عبد الرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابى شيبة عن سعد ابن المسيب (**قوله** فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احداها نقض نكاح الاخرى) فلا تلحقه الاجازة وتوقف نكاح من اعتقها على اجازة الزوج (**قوله** ولو اعتقهما بكلام مفصول) بان اعتق احدها وسكت ثم اعتق الاخرى (**قوله** بخلاف ما اذا كان المولى واحدا) اى واعتقهما على التعاقب من غير عطف او به فانه باعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية لئلا يلزم نكاح الامة على الحرة وبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق (**قوله** وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى) فقط

(قوله ولا تفصى عن هذا الاشكال الا بان يلتزم الخ) السؤال المذكور لجلال الدين التبانى وهذا من كلام الشارح وقد عرفت انه لا اشكال فضلا عن عدم امكان التفصى عنه ثم ان القول بتجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز فى مقام النفى لم ينسب الى غير صاحب المبسوط وصاحب الهداية فلا وجه لتخريج ما هو المقرر عند عامة المشايخ على ذلك (قوله ولو اعتقهما بكلام مفصول) بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى (قوله فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما) عبارة التلويح فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد واحدة وهو الاظهر (قوله هذا اذا كان النكاحان فى عقد واحد) سواء كان مولى الامتين واحدا ام لا (قوله فاعتقت الامتان على التعاقب) لم يتعرض الشارح فى صورة تعدد المولى لاعتاق الامتين معا لظهور حكمه (قوله فايهما اجاز) اى اى النكاحين اجاز الزوج جاز ويبطل نكاح الاخرى حتى لا تلحقها الاجازة لانها وان تحققت حال الحرية الا ان المجاز اصل العقد وهو عقد الامة فاذا جاز احد النكاحين اولا وتم ذلك النكاح صار تحته حرة فالاجازة اللاحقة يكون اجازة عقد الامة على الحرة وحالة الاجازة كحالة الانشاء فلا يصح (قوله توقفا) اى النكاحان على اجازة الزوج (قوله واحدها لا يملك الاجازة فى ملك الآخر) كذا فى التلويح قال بعض الافاضل فيما علقه عليه يعنى فلا يملك الابطال وفى بعض النسخ فلا يملك الاجازة والرد وهذا اظهر انتهى (قوله وان اجازها جاز) لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة كذا فى التلويح والذى يظهر من هذا التعليل هو ان يكون المراد من اجازتهما اجازة المعتقة الاولى عقيب اعتاقها واجازة المعتقة الثانية عقيب اعتاقها الا اجازتهما معا بعد اعتاقهما على التعاقب كذا قيل

ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لايبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة * ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احداها وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها به (فبطل الثانى) اى نكاح الامة الثانية (قبل التكلم بعتقها واذا زوج) اى فضولى (رجلا اختين فى عقدين) قيد به لانه لو زوجهما فى عقد واحد لاينعقدان بحال (بغير اذن الزوج فبلغه) اى خبر النكاح الزوج (فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا) اى بطل العقدان (كما اذا اجازهما معا) بان قال اجزت نكاحهما (وان اجازهما متفرقا) بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه (بطل نكاح الثانى)

وهذا معطوف على قوله فانهما اجاز فى صورة ما اذا كان المولى متعددا واعتق على التعاقب يعنى ان اجاز الزوج نكاحها جاز نكاح المعتقة الاولى فقط لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة لئلا يلزم الجمع بينهما (قوله ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد الخ) هذه الصورة فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاولى ان يذكرها قبل قوله وان كان اثنين (قوله لايبطل نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بينهما) اى بين الامة والحرة لاحالة العقد ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وموقوفا فامامن جانب الزوج فله ان يجيز (قوله وقوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييد به) يعنى لاحاجة لنا الى التقييد بعدم اذن الزوج والمولى معا اذ لو كان النكاح باذن احدهما دون الآخر ثم وجد الاعتاق قبل اذن الزوج فالحكم كذلك لحصول المقصود ايضا ولهذا لم يقيد شمس الائمة بغير اذن المولى ولكن المصنف تبع فى ذلك فخر الاسلام لانه جعل الحكم متوقفا على رضاء الكل من المولى والزوج ولايخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعا وحينئذ لاوجه للاقتصار على ذكر الزوج بل كان الاولى ان يقول لاحاجة الى عدم اذنيهما معا (قوله فبطل نكاح الثانية) قبل التكلم بعتقها لزوال محلية توقف نكاحها واذا بطل التوقف لم يمكن تداركه بعتقها بعد ذلك لان التوقف لايعود بعد البطلان فالترتيب انما جاء من تعاقب اعتقهما لتعاقب لفظية الموالى المثبتين له لامن الواو هذا وكان المناسب للشارع ان يذكر هذا كله قبل قوله ولقائل ان يقول فتأمل (قوله واذا زوج اى فضولى) لاينعقد بحال سواء كان باذن الزوج اولا (قوله بطل نكاح الثانى) لئلا يلزم

فيها واحد بل العقد ايضا كما يظهر من التلويح فكان الواجب ذكره قبل قوله واما اذا كانا فى عقدين (قوله لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة) لافى حال العقد لانهما فيه امتان ولا فى حال الاجازة لانهما فيه حرتان (قوله ولقائل ان يقول قوله متصلا) زائد لان الحكم كذلك لواعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وفيه بحث لان تلك الصورة ليست مما نحن فيه فيجب الاحتراز عنها لتحرير المبحث ثم الظاهر انه حال مؤكدة لان قوله هذه حرة وهذه حرة بواو العطف لايتصور مع عدم الاتصال (قوله وقوله بغير اذن الزوج) لاحاجة الى التقييد به وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولايخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضائهما جميعا كذا فى التلويح ولا يذهب عليك ان عدم الحاجة لايندفع بما ذكر لان جعل الحكم ذلك ايضا انما لاحاجة اليه اذ ليس له مدخل فيما هو المقصود من ايراد المسئلة فى هذا المقام

هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله ﴿ بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان فى آخره مايغير اوله ﴾ هذا علة لقوله بطلا يعنى صدر الكلام يقتضى جواز النكاح وفى آخره مايغيره لان جواز النكاح الثانى ينافى جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على آخره ﴿ كما فى الشرط والاستثناء ﴾ اى كما ان صدر الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لا لان الواو يقتضى المقارنة ﴿ وقد تكون الواو للحال كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر ﴾ لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط

الجمع بين الاختين نكاحا ﴿ **قوله** هذه المسئلة توهم ان الواو للمقارنة ﴾ فان اتحد الحكم فى صورة تفرقة الاجازة بحرف الواو ومعيتها تكون على كون الواو للمقارنة والالاختلاف الحكم ﴿ **قوله** يعنى صدر الكلام ﴾ وهو قوله اجزت نكاح هذه وضع لاجازة النكاح الموقوف وآخره وهو قوله وهذه يسلبها لمايحصل بها من الجمع بين الاختين نكاحا وما كان فى آخر الكلام مبطلا لاوله كان مغيرا له بالضرورة وماكان مغيرا بالضرورة لاوله توقف اوله عليه كما فى الشرط والاستثناء ونحوهما من المغيرات فتعين توقف قوله اجزت نكاح هذه فى العمل على لحوق قوله وهذه به ويصيران عاملين معا فيفسد بذلك مجموع النكاحين لئلا يلزم الجمع بين الاختين فيكون ماذكرناه فى هذا الكلام من الاعتبار نظير ماهو مذكور فى المغيرات من الاعتبار لوجود العلة الجامعة وهى كون الآخر مغيرا الاول وتثبت به المقارنة لا بالواو ﴿ **قوله** وقد تكون الواو للحال الخ ﴾ لما فرغ من بيان موضوع الواو واجاب عما كان يرد عليه شرع فى بيان مااستعملت فيه مجازا فقال وقد تكون الواو للحال بان يستعار لربط الجملة الحالية بما قبلها مجازا لاستعمالها فى غير ماوضعت له من حقيقة العطف اذ لا عطف فى الحال بجامع مطلق الجمع لانه متحقق بين الحال وصاحبها كما هو متحقق بين المتعاطفين ﴿ **قوله** لم يحسن العطف ﴾ فيه شئ لم لا تكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لا صحته وحينئذ لا يعتق ولا يجب الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة المجاز لانه زائد فى الطلاق والعتاق والحمل على الحقيقة متعين مالم تقم قرينة المجاز وعدم الحسن والمعاوضة لا يصلحان قرينة كما سيأتى فى قوله طلقنى ولك الف والا فما الفرق فتأمله ﴿ **قوله** والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء ﴾ تعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت

(قوله لم يحسن العطف ههنا الخ) يشعر بان كمال الانقطاع اذا وجد لم يحسن العطف كما ههنا فيتوهم منه جوازه من غير حسن كما هنا مع انه لا يجوز اصلا الا اذا وهم خلاف المقصود فيجوز ويحسن كما فى لا وأيدك الله (قوله والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط) زاد عليه شارح البديع فقال حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق طلاقها بالركوب كما يتعلق بالدخول فصار كأنه قال ان اديت الى الفا فانت طالق حر هذا كلامه وفيه بحث لان راكبة وشبهه وقع فى حيز الشرط فكان كالشرط بخلاف قوله وانت حر والا لكان اداء الالف معلقا بمضمونه كما كان الطلاق معلقا بالركوب ايضا وليس الامر الا بالعكس الا ان يقال ان العبارة على القلب كما سيذكره الشارح اى كن حرا وانت مؤد الى الفا فحينئذ يكون الحال كالشروط ولكن لا كالحال التى فى ان دخلت الدار راكبة فانت طالق لان تلك كالشرط لما هو جزاء ماقيد بها لا لما قيد بها بخلاف الحال فى كن حرا وانت مؤد الى الفا فانها كالشرط للمقيد بها من عاملها

تعلقت الحرية بالاداء (حتى لا يعتق) العبد (الا بالاداء) فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغى ان يتقدم مضمونه على العامل فلايكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء * قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا اعترض عليه بان القلب لايقع الا فى كلام المهرة المتفننين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هى حال مقدرة اى اد الى الفا مقدرا للحرية فى حال الاداء

الى الفا فانت حرة هذا تقرير عامة الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان الحال فى المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقة ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ماليس بصريح فيها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط انها كالشروط من حيث التقييد بالعامل وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى حصول مضمون العامل مقارن لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل سابقا لانها كالشروط من كل وجه حتى يلزم تقديم الحرية على الاداء فى المثال المذكور ولايحتاج الى تكليف دعوى القلب فى الجواب عنه ولاشئ مما ذكر بعده (**قوله** ينبغى ان يتقدم مضمونه على العامل) لان الشرط مقدم على المشروط فلايكون الحرية متعلقة بالاداء بل تكون سابقة عليه فثبت فى الحال قبل حصوله (**قوله** انه من باب القلب) اى كلام مجازى من باب قولك عرضت الناقة على الحوض والاصل عرضت الحوض على الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى العروض او يرغب عنه فيصير التقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا فيكون الحال هى الاداء فيتعلق الحرية به والحاصل لهم على ذلك عدم امكان جعل الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الانسان انما يتمكن من تعليق مايتمكن من تجزه والمتكلم بما نحن فيه من تخير الاداء فلا يصح منه تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء ينفى كونها شرطا لاستلزام وجود الشرط وجود المشروط المعلق به (**قوله** اعترض عليه بان القلب لايقع الا فى كلام المهرة المتفننين) على ان التمسك بمثله فى مقام الاستدلال سخيف وانما هو من الخطابية (**قوله** اوهى حال مقدرة) هذا جواب آخر عن السؤال يعنى قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حال الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى الحال فيكون معناه اد الى الفا مقدرا بالحرية فى حال الاداء فحينئذ يكون متعلق الحرية بالاداء قيل وهو ضعيف لانه قليل والمقام الزامى على ان كون غرض المتكلم عدم وقوع الحرمة فى الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها

بالاجوبة المذكورة ولا يذهب عليك ان منشاء هو الغفول عما تقرر عندهم من ان معنى كون الحال قيدا للعامل هو ان يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لادلالة لقولنا اتنى وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان كذا فى التلويح ثم ان معنى كون الحال شرطا انه كالشرط فى المنع من التنجيز واعتباره قيدا فى الكلام ولايقتضى ذلك تقدمه على ذى الحال كما يتقدم الشرط على المشروط كما زعمه صاحب الكشف فتدبر (قوله اعترض عليه بان القلب لايقع الخ) وبان التمسك بمثله فى غير المقام الخطابى سخيف وانما هو فى الخطابة كذا فى الشرح الاكملى (قوله اوهى حال مقدرة اى اد الى الفا مقدرا للحرية فى حال الاداء) كذا فى الكشف وفيه بحث لان الواقع هو الحرية لاتقديرها واستلزام الثانى للاول ممنوع منعا ظاهرا

او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الى الفا تصر حرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء (وقد تكون) الواو (لعطف الجملة فلا تجب بها المشاركة فى الخبر كقوله هذه

(**قوله** او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر) هذا جواب ثالث يعنى الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معناه اد الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء (**قوله** او يقال) جواب رابع وتقريره لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تسبقه اذ الوصف لا يسبق الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدى لا الاداء * (**قوله** وقد تكون الواو لعطف الجملة) اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت تامة بنفسها غير مفتقرة الى الواو فيما تم به شاركت الاولى فى مجرد الحصول دون الحكم كزيد قائم وعمرو جالس اذ ليست المشاركة فى الحكم من لوازم العطف وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما تم به من الحكم ان امكن لاجل ما تمت به الاولى معادا فى الثانية لان ذلك لضرورة تتميم الثانية والضرورة تتقدر بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا يعدل عنها الى تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمه ان الرجل لو قال لامرأته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليها طلقتان لان المقدر كالملفوظ فيكون كلامه مشتملا على يمينين وعلى تقدير عدمها يقع عليه طلقة واحدة لانها يمين واحد وكذا فى مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقع طلقتان ايضا وان كان غير مدخول بها بلا خلاف ولا يرد على هذا ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه حيث يقع الثلاث على الثانية ايضا لجعل الخبر الاول كالمعاد فى المعطوف لتعذر الشركة فيه لا فى الشرط * فان قلت لا نسلم تعذر الشركة لانقسام الثلاث عليهما ويكمل لكل منهما طلقتان فافهم وان لم يمكن قدر ما تمت به الاولى معادا فى الثانية بدلالة العطف لئلا يلغو

(قوله مجرد اصطلاح من عنده) الضمير لصاحب الكشف فانه المجيب بذلك وان لم يسبق ذكره فى كلامه (قوله فلو كان معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا لم يبق الواو للحال) فيه بحث لان معنى قيامه مقام جواب الامر انه يغنى غناءه وهذا كما يقوم الحال فى نحو ضربى زيدا قائما مقام الخبر ولا يقدح ذلك فى كون اللفظ حالا ولا فى بقاء الواو على الحالية كيف لا وجواب الامر بالواو غير مسموع فكيف يقول به مثل صاحب الكشف بقى انه اذا لم يخرج عن الحالية لا يحصل الجواب عن السؤال المذكور كما هو المقصود فان ما ذكر لا يقتضى اسقاط خصائص الحال عنه اللهم الا ان يجعل كباب الاختصاص بالنسبة الى باب النداء وهو تعسف بعد تعسف (قوله او يقال الحرية حال الاداء الخ) وفيه نظر لانه حال المؤدى لا الاداء كذا فى الشرح الاكملى ولا يبعد ان يقال مبنى الكلام المذكور على التساهل لما كانت الحرية حالا لفاعل الاداء حال كونه فاعلا له

(قوله واعترض عليه بان كونها قائمة) اقول ويعترض عليه ايضا بانه اذا كان ذلك معنى العبارة كان حاصلها الامر بالاداء على وجه يكون العبد على شرف الحرية لا حرا فكيف يكون قوله وانت حر قائما مقام تصر حرا اللهم الا ان يقال انه مقام مقامه بدلالة مقصود المتكلم فاخذ حكمه كما ذكره (قوله او يقال الحرية حال الاداء الخ) فيه نظر لان الحرية ليست وصفا قائما بالاداء ولا حالا من احواله كما ان الضحك ليس وصفا للمجىء فى قولنا جاء زيد ضاحكا وانما هو وصف قائم بذى الحال ولو سلم انها كالحال القائمة به وان قوله الحرية حال الاداء على الجزاء فلا نسلم ان عدم تقدم الوصف يستلزم تأخره لجواز ان يقارن معه ان منهم من اعتبر المقارنة ومن ثمة ذكر ابن الهمام ان الواو حالية على القلب ثم قال وقيل الاصل فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو التادية وبه يحصل المقصود

(قوله لان الشركة فى الخبر) انما كانت للافتقار لا بمجرد العطف (قوله حتى لايجب شئ اذا طلقها) عند ابى حنيفة رحمه الله لانه يكون وعدا كما سيجئ والمواعيد غير لازمة (قوله واذا دخل العوض فى الطلاق صار يمينا الخ) لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها والتعليق بالشرط يمين (قوله حتى لم يصح) رجوعه لان الايمان لازمة لاتقبل الرجوع (قوله قبل قبولها) قيد بذلك لان كون عدم صحة الرجوع مترتبا على كونه يمينا انما يظهر فيه فانه بعد قبولها ينضاف الى تحقق العقد بينهما لا لان الحكم بعد قبولها على خلاف ذلك (قوله ذكر فى شرح المغنى) يعنى لسراج الدين الهندى رحمه الله (قوله ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف) بمقابلة الطلاق فيه بحث لان كون الالف مذكورا بمقابلة الطلاق ممنوع عند الخصم ففيه من المصادرة ما لايخفى ثم ان عبارة شارح المغنى هكذا ولكنه يتعين ارادتها بقرينة طلب المرأة الطلاق وذكرها الالف فى معرض الطلب انتهى ولا يذهب عليك ما فى التعبير من الافساد فتدبر (قوله ويمكن ان يقال العطف صحيح لان الاتحاد الخ) وفيه بحث لان كلام شارح المغنى صريح فى انه اراد بعدم المناسبة بين الجملتين عدم المناسبة المعنوية دون اللفظية بالاسمية والفعلية او بالخبرية والانشائية حيث قال اذ لا مناسبة بينهما والعطف لايجوز (لان) الا بمعنى جامع بينهما ولهذا امتنع ان يقال سورة الاخلاص ثلث القرآن وحف رجل الخليفة اليسرى ضيق فما نقله الشارح عن سيبويه شاهد له لا عليه فالاصوب ان يقتصر فى الجواب على منع عدم المناسبة بحمله على الوعد ثم

طالق ثلثا وهذه طالق وتطلق الثانية واحدة) عند ابى حنيفة لان الشركة فى الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة (وكذا فى قولها طلقنى ولك الف) وهذه الواو لعطف الجملة (حتى اذا طلقها لايجب شئ) عند ابى حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لايصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة فى الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض فى الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا واصح رجوعه واذا كان عارضا لايصلح ان يكون معارضا للاصلى فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر فى شرح المغنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة فى الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه

الكلام وذلك نحو جاء زيد وعمرو اذ يمتنع اشتراكهما فى مجئ واحد لان كلا منهما مستقل بمجئ على حدة فيقدر جاء معادا فى الثانية لعدم صحتها بدونه وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا وجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجئ فى صورة العطف لاينسب الى زيد بعد ثبوته لعمرو وانما نسبه المتكلم فى اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية (**قوله** لان معنى المعاوضة فى الطلاق زائد) لانه ينفك عن المال فلا يصلح قرينة لعدم شرطيته للطلاق والقرينة شرط المجاز فاذن يكون لك الف وعد والمواعيد غير لازمة (**قوله** حتى لايصح رجوعه قبل قبولها) ليس بقيد لان عدم الرجوع بعد القبول من باب الاولى لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة الى الشرط بان لايؤخذ منها المال (**قوله** ويمكن ان يقال الخ)

(قوله لان اتحاد الجملتين) اراد به اتحادها خبرا وانشاء واسمية وفعلية بناء على انه هو المراد ايضا بالمناسبة بينهما فى عبارة المغنى وقوله عند كثير من النحويين لاينافى ان يكون شرطا عند اكثرهم فيترجح جانب شارح المغنى فيما نقله عنه

اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال فى مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا (وقالا انها) اى الواو (للحال فيصير شرطا وبدلا) يعنى يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار كأنها قالت طلقنى فى حال كون الالف على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط (فيجب الالف) حينئذ (والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف) اى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا (فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ) ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق

لان الحمل على الحال يلزم منه ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التعليق وان قبله الطلاق فبالنظر الى الاول لا يجب وبالنظر الى الثانى يجب فدار الامر فلا يجب بالشك ﴿ **قوله** وقالا انها للحال ﴾ لان ماقصدته من الخلع معاوضة من جانبها ولذا صح لها الرجوع قبل ايقاعه فيصير كانها قالت طلقنى فى حال يكون لك على الف بدلا عما يحصل لى من سلامة نفسى بما توقعه على من الطلاق ويكون فى معنى طلقنى بشرط ان يكون لك على الف لان الاحوال شروط فاذا طلقها على ذلك الشرط يصير كانه قال ان قبلت ايجاب الالف عليك فانت طالق وقد ثبت قبولها بقولها فيجب الالف ويقع الطلاق كما فى اد الى الفا وانت حر هذا وقد عرفت الجواب لابى حنيفة رحمه الله عما قالاه وهو ان معنى المعاوضة لا يستقيم دليلا على جعل الواو حالا * ولقائل ان يقول لا يستقيم دليلا على جعل الواو ههنا للحال لان الحال ما يبين هيئة الفاعل او المفعول وقولها ولك الف ليس كذلك لان الفاء لا تدل على شئ من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه يبين هيئة الفاعل ﴿ **قوله** والفاء للوصل والتعقيب ﴾ اى موجبه وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها على حسب ما يعد فى العادة عقيب الاول وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الآية وكقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة ﴿ **قوله** بزمان فيه تراخ ﴾ يعنى غير تراخى خطوات المشى ﴿ **قوله** لم تطلق ﴾

ان المفهوم من كلام الشارح فى مسئلة اد الى الفا وانت حر هو ان عدم حسن العطف باختلاف الجملتين يكون داعيا الى صرف الواو عن العطف وحينئذ لا يكون مجرد الصحة كافيا فى ابقائها على العطف كما هو مفهوم كلامه ههنا لا يقال اراد بالصحة ههنا الصحة مع الحسن لانا ﴿٤٤٣﴾ نقول لا فرق بين المسئلتين فى ان احدى الجملتين فيها فعلية طلبية والاخرى اسمية خبرية فالقول بعدم حسن العطف فى الاولى دون الثانية تحكم ظاهر (قوله وعد منها اياه) اذ معناه لا حاجة لك الى ولك الف تشترى بها جارية وتستمتع بها او تتزوج بها اخرى كذا فى بعض الشروح (قوله اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا) والقران ليس بموجب لها وهو علة لقول المصنف فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه (قوله ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق) وكذا اذا دخلت الثانية اولا وذلك ان الشرط شيئان ان تدخل على الترتيب ولم يتخلل بينهما تراخ والمجموع ينتفى بانتفاء اى جزء كان

(قوله فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف) يشعر جواز تراخيه بالفاء بزمان كثير وهو على اطلاقه فاسد اذ التراخى المذكور انما يجوز بعد ان يكون تعقيبا فى العادة وايضا الملايم لما ذكره من كون الفاء للوصل والتعقيب انما هو تفريع التراخى بزمان لطيف كما ان الملايم لكون ثم للتراخى والمهلة انما هو تفريع التراخى بزمان لطيف فى نفس الامر ولطيفا فى العادة ولذا قال القاآنى ان التعقيب على حسب ما يعد فى العادة عقيب

(قوله ابشر فقد اتاك الغوث) فى الصراح ابشار «مژده دادن وشاد شدن» وفى التحقيق الابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اى صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم انتهى

(وتستعمل) الفاء (فى احكام العلل) لان الاحكام مرتبة على العلل (كما اذا قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون قبولا للبيع) فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك (وقد تدخل) الفاء (على العلل اذا كانت مما تدوم) لانها لو كانت دائمة لكانت فى حالة الدوام متراخية من ابتداء وجود الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث

اى لعدم وجود الشرط ﴿قوله وتستعمل الفاء فى احكام التعلل) لانها معلولات بها ومن شأن المعلول ان يوجد عقيب علته من غير تراخ كما فى قوله جاء الشتاء فتأهب له وهى بالحقيقة فى ذلك جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب وقد يكون الحكم عين العلة فى الوجود والتحقق من الفاعل وان كان غيرها فى المفهوم نحو سقاه فارواه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم فيما اخرجه مسلم من حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه لان دخول الفاء قد دل على ان العتق حكم للشراء بواسطة الملك فيصير مضافا الى الشراء بواسطة الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه ولا يتوقف على اعتاق بعده كما ذهب اليه اصحاب الظواهر تمسكا بظاهر هذا الحديث لان المعنى فيشتريه فيعتقه بذلك الشراء بعينه لا باعتاق يكون بعده ﴿ قوله ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقبول﴾ فيثبت اقتضاء تصحيحا لكلام العاقل لتشريف الشارع للعتق ويصير كانه قال ان قبلت فهو حر ﴿ قوله لا يكون قبولا للبيع ﴾ فلا يعتق العبد لعدم ما يوجب التعقيب المقتضى لذلك فيكون قوله وهو حر محتملا لذلك لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب فيصير كانه قال اتبيعه وهو حر وان يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت العتق بالشك ﴿ قوله وتدخل الفاء على العلل﴾ الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت مما يدوم وجودها بعد وجود المعلول لتراخيها عنه معنى تراخى وجودها الممتد بعد وجوده فيكون مستعملا فى موضوعه من وجه كقولهم لمن هو فى ضيق عند ظهور آثار الفرح ابشر فقد اتاك الغوث اى لانه قد اتاك المغيث اذ الغوث مما يدوم ويبقى بعد البشارة وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى اللام قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور فى عامة الكتب وليس بصحيح لان فاء العلة لا تختص بما له دوام فانه يقال للمصلى لا تصل فقد طلعت الشمس

الاول وان كان بينهما زمان كثير كقوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة الآية ومن ههنا يظهر انه كان اللائق لمصنف ان يقول فيعقب المعطوف المعطوف عليه بزمان وان لم يكن لطيفا فى نفسه لكونه لطيفا بحسب العادة (قوله كما يقال ابشر الى قوله خبر) فيه بحث اما اولا فلان قوله باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق يشعر بان العلة هى الغوث مع ان مدخول الفاء الذى فرض انه علة انما هو اتيان الغوث واما ثانيا فلان ما ذكره فى جواب السائل مشعر بان اتيان الغوث هو العلة وانه دائم وهو مدافع لما سبق من الغوث هو العلة وفاسد باعتبار ان اتيان الغوث مما لا يدوم واما ثالثا فلان الغوث ليس بعلة ابتداء ولا بقاء وكذا اتيانه وانما العلة الاخبار باتيانه ولذا قيل ان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية لاتيان الغوث فيكون

(قوله اى المغيث) فى الصراخ « اغاثه فرياد رسيدن » (قوله باعتبار ان الغوث) بعد ابتداء الابشار باق كذا فى التلويح وفيه اشكال لان بقاء الغوث غير مفيد فى المقام اذ ليس الكلام الا فى دخول الفاء على العلة اذا كانت مما يدوم ودخولها فى المثال المذكور انما هو على اتيان الغوث لا على الغوث نفسه وماذكره القاآنى من ان العلة هو وجود الغوث والاتيان سببه لا يدفع الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الكلام على حذف المضاف او على التسامح والمراد اتيان الغوث ومعنى بقاء الاتيان هو بقاء اثره وهو النجاة والا فدوام الفعل انما يتصور بتجدد امثاله من غير تخلل زمان بينهما كاللبس والركوب ولا يتصور ذلك فى الاتيان كما لا يتصور فى القدوم والخروج ويؤيد ما قلنا ان عبارة المثال فى التحقيق وفى شرح المصنف رحمه الله « ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت » (قوله فان قلت اتيان الغوث) قد يدوم وقد لا يدوم الظاهر انه يريد به دوام اثره كما اشرنا اليه والا فاتيان الغوث نفسه لا يقبل الدوام

تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية فيسوغ دخول الفاء عليها على ان الشارح يجعل البشارة المراد بها تبشير المتكلم اسما لايراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره ومعلوم ان هذه البشارة علة لابشار المخاطب وانما هى الاخبار بذلك الخبر المخصوص فكيف يدعى ان الغوث او اتيانه علة للابشار وانما علته الاخبار بانه اتى هذا وقد ظفرت بنص من القاآنى يقتضى ان المراد باتيان الغوث وجوده وهو مما يدوم وذلك انه قرر اولا ان الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو فى حبس ظالم ابشر فقد اتاك الغوث اى صر ذا فرح وسرور

اى المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق * فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال

وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندى اخرج فقد خرج الامير

فقد اتاك المغيث والغوث مما يدوم ويبقى بعد الابشار وان لم يكن لها دوام لا يجوز دخول الفاء عليها فلا يقال انكسر الاناء فكسره ولا انقطع الشىء فقطعه ثم نقل عن صاحب التحقيق انه قال هذا هو المذكور فى عامة الكتب وليس بصحيح لان فاء العلة لا يختص بماله دوام لغة فانه يقال للمصلى ولا تصل فقد طلعت الشمس وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندى اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل داره والطلوع والغروب مما لا يدوم على ان المثال المذكور مما لا يدوم لان الاتيان كالخروج ثم رد على صاحب التحقيق فقال قامت الدليل على انه يختص بذلك ماذكرنا من المعقول والمنقول وهو عدم جواز انكسر فكسرته وماذكر من الامثلة كلها فمما يدوم اذ المراد من الطلوع ههنا الظهور ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتباع ومن الدخول الاستراحة او ما يناسبه لتفهم هذه المعانى من قصد المتكلم فلا يكون حجة له والعلة فى المثال المذكور هو وجود الغوث والاتيان بسببه هذا كلامه وحينئذ تقول المراد بالغوث فى قوله باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق وجود الغوث المحمول عليه اتيان الغوث فيندفع الامران الاولان وكذا الثالث والعلاوة لتحقق ان المراد بالغوث واتيانه وجوده وان وجوده هو العلة للابشار هذا ولكن الحق ما عليه صاحب التحقيق لان مجرد وجود الغوث ليس بعلة للابشار وانما له مدخل فى حصوله اذ لولاه لما حصل الاخبار باتيانه نعم الاخبار باتيانه هو العلة والفاء لم يدخل عليه وانما دخلت على المخبر به وهو اتيانه بناء على انها من قبيل الفاء الواردة للترتيب فى الذكر والاخبار نحو وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا ومن قال انها فى هذه الصورة دخلت على الاخبار بالاتيان فقد تسامح اعتمادا منه على دخولها على الاخبار به بحسب المعنى وان لم يكن بحسب اللفظ فتدبر

قلت لا نسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل فى كل ثابت دوامه لان العدم عارض * ولقائل ان يقول كلامنا فى الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة الابشار بل الغوث فى ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره * فان قلت لم لا تجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر ولا يحتاج اذن الى هذا التكلف * قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح ﴿ كقوله اد الى الفا فانت حر اى اد الى الفا لانك حر فيعتق فى الحال ﴾ فان قلت لم لم تجعل الفاء داخلة فى جواب الامر على معنى ان اديت الى الفا فانت حر * قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام بدونه * فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء

والطلوع والغروب والخروج مما لا يدوم له انتهى واجيب بان ما ذكر من الامثلة كلها مما تدوم اذ المراد من الطلوع هنا الظهور ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتباع ففهم هذه المعانى من قصد المتكلم فلا يكون حجة له ﴿ **قوله** قلنا لا نسلم هذا الخ ﴾ وحاصله ان الاصل فى كل ثابت دوامه الا العارض وللغائب حكم المحقق فى ابتناء الاحكام عليه ﴿ **قوله** ولقائل ان يقول كلامنا الخ ﴾ الجواب ان العلة وان كانت هى ابتداء للغوث حقيقة الا ان ذلك لا يمنع ان يكون الجميع علة تقديرا لان ابتداء الشئ لا يتحقق بدونه اذ هو جزء منه على انه من الامور النسبية التى لا يتحقق بدون مجموع ما يتوقف تحققها عليها فابتداء الغوث لا يتحقق بدون كل فيكون لكل حكم ابتدائه على انا لو حملنا البشارة على الحاصل منها وهو السرور لكفينا المؤنة اذ لا شك فى دوامه كما نكفاها اذا لاحظنا كون المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة علة باعتبار ومعلولا باعتبار آخر فيكون دخول الفاء على العلة فى مثل هذا الموضع دخولا على المعلول فالبشارة علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء فهى الاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون الفاء داخلة على المعلول بهذا الاعتبار لا على العلة فتأمل ﴿ **قوله** قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح ﴾ اذا اخرج مخرج التعالب فيما يستحيل اجراؤه على ظاهره كخرق الثوب المسمار على المفعولية لا فيما لا اجرائه على سنن استقامته وجه صحيح ﴿ **قوله** لو لم يجعل الفاء داخلة فى جواب الامر ﴾ ليكون قوله اد الى الفا علة لقوله انت حر ويصير فى قوة قوله ان اديت الى الفا فانت حر ليكون الفاء داخلة على المعلول كما هو حقيقتها ﴿ **قوله** قلت العلة اذا استدامت الخ ﴾ حاصله

اللهم الا ان يعتبر تعدد المغيث واتيانهم على سبيل التتابع وهو تعسف لا يخفى (قوله قلت لا نسلم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب الخ) على ان تمثيلهم بذلك يدل دلالة ظاهرة على ان مورد هذا الكلام هو صورة الدوام (قوله ولقائل ان يقول كلامنا فى الفاء الداخلة على العلة والغوث الدائم ليس بعلة الابشار الخ فيه بحث اما اولا فلان المراد ههنا هو ان شرط دخول الفاء على العلة دوام العلة ليتحقق الترتيب الذى هو مقتضى الفاء ولا يلزم من ذلك كون صفة الدوام مأخوذة فى العلية ومدخليتها فيها كما هو مبنى السؤال واما ثانيا فلان الابشار ههنا لازم كما صرح به صاحب الكشف ومعنى ابشر صر ذا فرح وسرور كما فسره القاآنى وكلام الشارح رحمه الله ههنا مبناه الغفول عن ذلك كما لا يخفى واما ثالثا فلان البشارة بغوث دائم ليس فى صحتها كلام وان كانت البشارة اسما لايراد خبر سار والابشار غير دائم على ما ذكره (قوله فيعتق للحال يعنى) منجز وانما صح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المتراخى عن الحكم وهو الاداء (قوله فان قلت لم لم تجعل الفاء داخلة فى جواب الامر حتى يكون العتق معلقا باداء الالف ولا يقع للحال (ان)

من وجه * ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان اتيتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم (وتستعار) الفاء (لمعنى الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان) لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه

ان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل الا انه اولى من الاضمار لقربه الى ما هو الاصل في الفاء وهو التعقيب من وجه لان لاستمرار العلة وجودا بعد وجود المعلول بخلاف الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه (قوله ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه) اذ به تصير داخلة على المعلول الذي هو الاصل فيها فينبغي ان يكون هو الاولى واجيب بانه على تقدير الاضمار لا تبقى للعطف وجه لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة كذلك والاضمار انما يكون لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لاقائه قيل والذي يحسم مادة هذا الاشكال ان الفاء في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارضا فيرجح ما قلنا لعدم الاضمار ولقائل ان يقول الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء له من كل وجه فيعارض ذلك شبهة الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك ﴿قوله وتستعار الفاء بمعنى الواو الخ﴾ ولهذا قال بعض مشايخنا ان الفاء في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حقيقته على ما تقدم فكان على الاختلاف المار في الواو فتقع واحدة عند وجود الشرط عند الامام وعندهما ثلاث قال صاحب البزدوي الحقيقة اولى لان المصير الى المجاز عند التعذر والتعذر ممنوع فكان العمل

بين الشيئين زمانا وهذا يتحقق في الفعل دون العين (قوله او يصرف الترتيب الى الوجوب) وهذا اقرب الى حقيقة الفاء من الوجه الاول فتأمل

(قوله ولا ترتيب في العين) لان الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشيئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا آخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس اوقام اونحوه قاله في فتح المجتبى ومراده بانه لا يقال ذلك انه لا يقال بدون ارادة معنى الوجود والثبوت والافهم يقولونه على معنى ان هذا اول وجودا وهذا آخر وجودا (قوله ويصرف الترتيب الى الوجوب) هكذا وجدنا النسخ بالواو والصواب ذكر او للتنبيه على ان في مثالها احتمالين احدهما ان يكون على معنى الواو الثاني ان يكون الفاء على حقيقتها من الترتيب ولكن لا بين العينين نفسهما بل بينهما في الوجوب بحيث يكون الترتيب راجعا اليه ولذا رد صاحب فتح المجتبى فذكر انه يصرف الترتيب اليه او يجعل الفاء عبارة عن الواو ومجازا نظرا منه الى انها اما حقيقة في الترتيب

درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لايتصور اذ لابد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لامحالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيد فكأنه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار (وثم للتراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة (بمنزلة مالو سكت ثم استأنف) يعنى بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابى حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشائيات

بها اولى فلهذا اختار الاتفاق على وقوع الثلاث وكذا اذا قال بالفاء لان من حقيقة التعليق الترتيب فلا يختلف الحكم بالتقديم والتأخير وعند ذلك البعض يقع الثلاث اتفاقا كما لو قدر الجزاء بالواو وذكر ابو الليث في المختلفات لو تقدم الشرط يقع الثلاث بالاتفاق سواء كانت موطوءة اولا وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الخلاف وان اخر الشرط يقع الثلاث اتفاقا (**قوله** فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه الخ) فان قيل الستم بتاركين لحقيقتها ايضا حيث جعلتموها كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار الوصف الذي هو الترتيب لاباعتبار الاصل الذي هو اثبات المغايرة بين المتعاطفين اذ حقيقة معناها تلك المغايرة بوصف الترتيب على انا نقول اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كان المجاز اولى لانه خير منه (**قوله** وهو ان يكون بينه وبين المعطوف والمعطوف عليه مهلة) ولكنها تأتي ايضا لتباين بين المنزلتين كقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين آمنوا الآية لان ثم في ذلك لتراخي الايمان وتباعده في الترتيب والفضيلة في الآية الثانية عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان في ذلك هو السابق ولتراخي الاهتداء عن التوبة والايمان والعمل الصالح في الآية الاولى لان الله تعالى لو لم يخلق الاهتداء للعبد لما حصل له شيء من ذلك ولو حمل الايمان والاهتداء على دوامهما لكان متجها في تحقق معنى الترتيب مع المهلة لتحقق تراخيهما بذلك المعنى عما ذكر معهما وللغفلة عن ذلك ظن القوم ظاهر الآيتين انها لاتفيد الترتيب بين الجمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيه ماغفلوا عنه (**قوله** ليحصل كمال التراخي) اذ هي موضوعة لمطلقه والمطلق ينصرف

(قوله ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لايتصور الخ) جوابه ان التعقيب فيها على حسب مايعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما زمان كثير كما صرح به ائمة العربية وعلماء هذا الفن فتخلل زمان يمكن فيه مباشرة عقد آخر لايخل بالتعقيب كما لايخفى (قوله حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ) محذوفا لمبتدأ (قوله وفيما قلنا وان بطل التعقيب الخ) يريد بالتعقيب ماهو حقيقة الفاء فالكلام شامل للوجه الثاني ايضا اعنى صرف الترتيب الى الوجوب فتدبر (قوله ليحصل كمال التراخي وذلك لانها) وضعت لمطلق التراخي والمطلق ينصرف الى الكامل (قوله لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشائيات الخ)

او مجازا في مطلق الجمع فان قلت للواو وجه وذلك بان يكون مراده انها عبارة عن الواو بالنظر الى الدرهمين عينهما وعلى معنى الترتيب بالنظر الى الوجوب قلت بل لاوجه له والا لكانت الفاء في قولنا جاء زيد فعمرو كذلك ولم يقل به احد (قوله لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لايتصور) ممنوع لجواز ان يكون المقر مديونا للمورث المقر له فيموت المورث عقيب استحقاق المقر له (الى) على ذلك المديون درهما بطريق القرض مثلا فيستحق المقر له عليه درهما آخر عقيب ذلك الاستحقاق بطريق الارث

فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف (حتى اذا قال) نتيجة الخلاف (لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال) لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم (ويلغو مابعده) لعدم المحل * فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير * قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم (ولو قدم الشرط) وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الاول ووقع الثاني) في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق * فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها اولا لان ثم بمنزلة قوله سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ * قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كأنه قال ثم انت طالق * فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط * قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر

التعليل المذكور يخص الانشاء وماذكر غيره من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا يعم الخبر والانشاء كذا في التلويح ولا يذهب عليك مافي كلام الشارح رحمه الله من خلط احد التعليلين بالآخر (قوله لعدم المحل) لانها بانت لا الى عدة (قوله فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة) يعني في صورة تقديم الشرط ثم انه لو قال ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية ايضا لكان اظهر

الى الكامل والكامل ماذكره ﴿**قوله** وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم الخ﴾ وماذهب اليه الامام اولى لان التراخي من حيث التكلم يستلزم التراخي من حيث الحكم دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممنوع كما في الانشائيات فعلى هذا يلزم ان يكون القائل بالتراخي في الحكم قائلا به من جهة التكلم ايضا تقديرا ولا مانع في تقدير انفصال اللفظ وتراخيه مع اتصاله حقيقة لما ان للناظر ان يعتبر الموجود معدوما والمعدوم موجودا بما يترتب عليه مايليق به من الاحكام ومثله ليس بمنكور في التعاليل والاحكام فتعلق الاولى لاتصاله بالشرط (**قوله** لعدم تعلقه بالشرط) لوجود الفاصل ﴿**قوله** ولغا الثالث لعدم المحل) لانها بانت لا الى عدة (**قوله** وفائدة تعلق الاول الخ) هذا اذا لم يدخل الدار بعد الخروج عن عصمته لانها تحل اليمين لا الى شيء (**قوله** قلت يضمر المبتدأ الخ) الاولى ان يقال فاذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو وصورة الاتصال كافية في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق

المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط ﴿ وقالا يتعلقن جميعا ﴾ يعنى يتعلق الكل فى المدخول بها وفى غير المدخول بها وفيما قدم الشرط اواخر ﴿ وينزلن على الترتيب ﴾ عند وجود الشرط لوجود معنى التراخى الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثانى فى الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثانى والثالث ﴿ وفى قوله عليه السلام ﴾ من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها ﴿ فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير ﴾ اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لايجوز عندنا وقال الشافعى يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول ﴿ استعير ﴾ ثم ﴿ بمعنى الواو ﴾ فى هذا الحديث ﴿ عملا بالرواية الاخرى ﴾ وهى قوله عليه الصلاة والسلام فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه ﴿ واجراء الامر

طالق طالق لايتعلق الثانى والثالث ﴿ **قوله** تطلق ثلاثا ﴾ اى لقبول المحل وان لم يكن مدخولا بها تطلق واحدة ويلغو مابعده لفوات المحل بوقوع الاولى لا الى عدة ﴿ **قوله** وفى قوله صلى الله عليه وسلم ﴾ هذا جواب سؤال تقديره ان يقال لوكانت ثم للترتيب والتراخى لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به الشافعى فيمن حلف واراد ان يكفر قبل ان يحنث لورود قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير منها رواه الطبرانى من حديث ام سلمة رفعته بلفظ ثم ليفعل الذى هو خير وروى الحاكم عن عائشة رضى الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حلف على يمين يحنث حتى نزلت كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يمينى ثم اتيت بالذى هو خير وهذا فى البخارى عن عائشة رضى الله عنها قالت كان ابو بكر رضى الله عنه وهو الصواب واخرج ابن ابى شيبة عن عمر وسلمان وابى الدرداء رضى الله عنهم انهم كانوا يكفرون قبل الحنث ﴿ **قوله** عملا بالرواية الاخرى وهى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه ﴾ رواه مسلم من حديث ابى هريرة بلفظ وليأت وفى المتفق عليه من رواية عبد الرحمن بن سمرة رضى الله تعالى عنه فأت الذى هو خير وكفر عن يمينك ولما اختلف الرواة فى حدثى ابى هريرة وعبد الرحمن بن سمرة رضى الله عنهما وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبعضهم الكفارة على الحنث ورواه مسلم بالوجهين

(قوله يعنى يتعلق الكل فى المدخول بها وفى غير المدخول بها) وانت خبير بان المذكور فى سياق كلام المصنف رحمه الله انما هو غير المدخول بها فلا وجه لادخال حكم المدخول بها ههنا تحت ارادته وان كان حكمه حكم غير المدخول بها عند الامامين فتدبر (قوله والا تطلق واحدة) ويلغو الباقى لانتفاء المحلية بالبينونة (قوله لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء الخ) لو قال لانه لو قال للمدخول بها تعلق بالشرط مايليه ووقع الباقى فى الحال سواء قدم الشرط او اخره لكان اوجز واضبط (قوله من حلف على يمين الخ) قال فى المغرب اليمين خلاف اليسار وانما سمى القسم يمينا لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث الشريف من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها انتهى (قوله اذا عجل الكفارة بالمال) انما خصها بالذكر لكونها هو محل الخلاف لان عدم جواز التكفير بالصوم قبل الحنث متفق عليه كما سيجيء (قوله وهى قوله عليه الصلاة والسلام) فيه تسامح لايخفى

على حقيقته ﴾ يعنى الامر بالتكفير يبقى على الحقيقة فى هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع * فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر فلم ترجح ماذكرتم * قلنا لان ماذكرنا من الرواية مشهورة والمشهور اولى وكذا فى جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لايجوز بالاجماع * فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه * قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض * فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغى ان يجوز كيفما كان عملا بمطلق العطف * قلت لو قلنا بالجواز كيفما كان لايبقى الامر على حقيقته ففات المقصود ﴿ وبل لاثبات مابعده والاعراض عماقبله ﴾ الضميران المجروران راجعان الى بل ﴿ على سبيل التدارك ﴾ للغلط تقول جاءنى زيد بل عمرو اثبت المجىء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد تدخل عليه كلة لا تأكيدا للنفى الذى تضمنه بل تقول جاءنى زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لايحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله ﴿ فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول ﴾ وهو الطلقة الواحدة ﴿ فتقعان ﴾ اى الثنتان ايضا ﴿ بخلاف قوله له على الف درهم

من حديث عدى بن حاتم فجملنا ثم فى الرواية الاولى بمعنى الواو مجازا للاتصال الذى بينهما فى معنى العطف فان الواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل فى المقيد فبينهما اتصال معنوى فيستعار احدهما للآخر عند تعذر العمل بحقيقته ﴿ **قوله** وهو اقرب اليه ﴾ وذلك لان ثم للترتيب والفاء كذلك فالحمل عليها اقرب من الواو وتقرير الجواب ان الغرض عدم الترتيب وذلك لايحصل الا بالحمل على الواو ولك ان تقول الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة على الحنث ويجاب بانه تعين احدهما صدقا بها وهو عطف السابق بقرينة الرواية الاخرى ﴿ **قوله** وبل لاثبات مابعده والاعراض عماقبله ﴾ اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه فنحو جاءنى زيد بل عمر ويحتمل مجىء زيد وعدم مجيئه وفى كلام ابن الحاجب انه يقتضى عدم المجىء قطعا واذا انضم اليه لا صار نصا فى معنى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لايكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كما ذهب اليه بعضهم بل لان الاخبار به ماكان ينبغى ان يقع وبالجملة وقوعها فى كتاب

﴿ قوله اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع ﴾ والتكفير بالمال قبل الحنث غير واجب اجماعا وانما الخلاف فى الجواز ﴿ قوله قلنا لان ماذكرنا الخ ﴾ وقد يجاب عنه بان الامر هو مقصود الحديث وبانه مقدم لفظا ثم ان العمل بحقيقة ثم فى الرواية المذكورة كما ذهب اليه الخصم لايدافع العمل بالرواية المشهورة بل يمكن الجمع بينهما وذلك لان هذه الرواية محمولة على الجواز والرواية المشهورة على الوجوب ففى تمام هذا الجواب بحث وكلام اللهم الا ان يقال المراد انه لما كان المراد فى الرواية المشهورة الوجوب قطعا كان الوجه ان يحمل الرواية الاخرى ايضا عليه ليتوافق الروايتان فليتأمل ﴿ قوله وهو اقرب اليه ﴾ لان كلا منهما للترتيب ﴿ قوله فلا يحصل الغرض ﴾ وهو ان لايفهم منه ترتب الحنث على التكفير ﴿ قوله ينبغى ان يجوز كيفما كان ﴾ اى بان يقدم التكفير او يؤخر

بل الفان ﴾ فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلاثة آلاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لايحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لوقال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند الدخول فلوقال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية و بل للعطف على وجه الابطال فكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ذلك ولكن فى وسعه اثبات الثانى بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت مافى وسعه فصار كأنه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احداها اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند وجود الشرط ﴿ ولكن للاستدراك ﴾ اى لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك مارأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت مارأيت زيدا توهم واحدان عمرا غير مرئى فازلت بلكن هذا الوهم ﴿ بعد النفى خاصة ﴾ هذا اذا

الله تعالى للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال ﴿ قوله قياسا على الطلاق ﴾ قلنا هذا قياس مع الفارق فان الطلاق انشاء فلا يدخله التدارك لانه لايحتمل الصدق والكذب لكونه اخراج الشئ من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اخبار يحتملهما فيدخله التدارك الاان التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ماقربه اولا لانفى اصله فكأنه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك فى الانفراد وابطله بقوله بل مع ذلك الالف الف آخر عملا بحكم العرف كما يقال ستون بل سبعون فانه يراد به زيادة العشرة فقط هذا اذا اتحد جنس المال كما مثل اما لو اختلف مثل له على الف درهم بل الف ثوب فالحكم فيه لزوم الجميع ﴿ قوله اما اذا علق ﴾ اى فى غير الموطوءة وان كان الحكم كذلك فى المدخول بها لان الفرق المذكور انما يتأتى فى غير المدخول بها * واعلم انه لافرق فى صورة التعليق بين ما اذا قدم الشرط او اخره ﴿ قوله فصار كلامه بمنزلة يمينين الخ ﴾ لك ان تقول لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لادليل على تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لابد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامله فصلا له عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين مايحتمل الرجوع و بين مالا يحتمله لايقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثانى

(قوله هذا اذا نجز الخ) الاشارة الى كون الحكم فى غير الموطوءة ماذكر (قوله كقولك مارأيت زيدا لكن عمرا) قال فى التلويح نقلا عن المحققين مثل ماجاءنى زيد لكن عمرا اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما ثم قال وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو انتهى والحاصل انه على ماذكره المحققون لقصر الافراد وعلى ماذكره صاحب المفتاح لقصر القلب وكلام الشارح رحمه الله يمكن تخريجه على كلا الاحتمالين بان يكون المراد بقوله ان عمرا غير مرئى دون زيد فيكون قصر قلب اويكون المراد ان عمرا غير مرئى ايضا فيكون قصر افراد وان كانت عبارته ظاهرة فى الاحتمال الثانى

عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف بها جملة على جملة يقع لكن بعد النفى والاثبات كبل (غير ان العطف به) هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفى لكن العطف بهذا الطريق (انما يصح عند اتساق الكلام) اى انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله (والا فهو مستأنف) اى وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذى فى يدى لفلان فقال فلان ما كان لى قط ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لى قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفى متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثانى ويكون العبد

معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق فافهم (**قوله** اما اذا عطف بها جملة على جملة الخ) اذا عطف بها جملة لا يجب نفى ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب والسلب فان كانت الاولى مثبتة وجب ان تكون الاخرى منفية وبالعكس ويكفى الاختلاف من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ اولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهى نظيره بل فى عطف الجمل والوقوع بعد النفى والايجاب كما انها نقيضة لا فى عطف المفردات لان لا تختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفى الا ان بل للاعراض عن الاول حتى كانه ليس بمذكور واثبات الحكم للثانى فقط فلا يكون العطف بها الا اخبارا واحدا ولكن ليس فيها اعراض عن الاول وانما الحكمان معها متحققان فى الكلام اذ ن اخباران احدهما نفى ثابت بدليل لا والآخر ايجاب ثابت بها لا يقال ان موجب بل وضعا نفى الاول واثبات الثانى حتى انتفى مجئ زيد فى قولك جاءنى زيد بل عمرو لانه مبنى على ان معنى الاعراض عن الاول هو ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله فى حكم المسكوت عنه وهو خلاف مذهب المحققين (**قوله** هذا استثناء منقطع الخ) قال بعض مشايخنا المحققين غير نصب على اتصال الاستثناء من عموم العطف بلكن بعد النفى فتأمل (**قوله** والا فهو مستأنف) اى وان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين فالمتكلم مستأنف بكسر النون فى التكلم بلكن ولا يتعلق النفى بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام الذى دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله (**قوله** ولكنه لفلان) هكذا فى بعض كتب الاصول وفى بعضها لكن لفلان بالعاطفة وهذا تنبيه على انه لا فرق فى التمثيل بين العاطفة وغيرها لعدم تغير المعنى الا

(قوله مثال فوات المعنى الاول رجل قال الخ) كونه مثالا لذلك انما هو فى صورة الفصل فيكون ذكر صورة الوصل ههنا استطرادا

لا لمقرله الثانى ويكون قوله ولكنه بيانا بانه نفى العبد عن نفسه الى الثانى لانه نفى نفيا مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثانى فلايتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولاينفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لايثبت الملك * فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لآخر فينبغى ان يكون مردودا وان كان متصلا * قلت لكنه لفلان بيان تغير لذلك النفى لان ظاهر كلامه ان النفى تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذيجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يدالمقر فاقرانه لزيد فقال زيدالعبد وان كان معروفا بكونه لى لكنه فى الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكنه لعمرو بيان تغيير وقدعرف فى بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما الاانه يثبت الحكم فى الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لاتصلح مثالا لان بحثنا فى لكن المخففة والمذكورة فى هذه المسئلة لكن المشددة التى هى من حروف المشبهة الا انه لما كانا متشاركين فى الاستدراك ومتساويين فى الحكم اوردوها فى هذا البحث ومثال فوات المعنى الثانى ماذكر فى المتن (كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لااجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح) ويكون

ان الانسب الاتيان بلكن العاطفة لكون البحث فى حروف العطف (**قوله** لانه حينئذ يكون شهادة فرد) بالملك للمقرله الثانى على المقر الاول وبشهادة الفرد لايثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول وهذا السؤال وارد على نفى المقر الملك عن نفسه سواء وصل اوفصل حاصله ان المقرله متى نفى الملك عن نفسه من الاصل بقوله ماكان لى قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير للغير وانه باطل وهذا هو الوجه الذى ذهب اليه زفر وابطل اقراره ولكنا صححنا اقراره بالطريق الذى ذكرناه فى الشرح عند الاتصال لان تصحيح الكلام ولو بوجه بعيد اولى من الغائه (**قوله** كان قوله لكنه لفلان) الاولى ان يقول كان قوله لكن لفلان (**قوله** لكنه لفلان) الاولى ان يقول قلت لكن لفلان الخ (**قوله** مثال فوات المعنى الثانى) وهو اختلاف محل الاثبات والنفى (**قوله** فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين الخ) هكذا فى جميع الشروح وهو المذهب وقد وقع فى بعض نسخ التحقيق لااجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين وهو سبق قلم لان المذهب انه لو قال لااجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يصح النكاح الاول لاتساق الكلام وانصراف التدارك الى قدر المهر لا الى اصل

(قوله ورد للملك الى المقر) الظاهر منه هو ان يكون رجوع العبد الى المقر ايضا مدلول كلامه وليس كذلك ففيه تسامح والاولى ان يقول فيرجع الملك الى المقر كما فى الشرح الاكملى (قوله والمذكور فى هذه المسئلة لكن المشددة التى هى من حروف المشبهة) هذا على ماذكر فى عامة كتب الاصول والذى وقع فى نسخ منتخب الاخسكتى والتنقيح لكن لفلان بلفظ العاطفة فلوكان الشارح ايضا اورد المسئلة بلفظ العاطفة ليستغنى عن التعرض لهذا الاعتذار لكان له وجه

باطلا (وجعل لكن مبتدأ) يعنى جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ (لان هذا نفى فعل) اى نفى الاجازة بقوله لا اجيزه (واثباته بعينه) فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف * فان قلت لا نسلم انه نفى فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين * قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع فى النكاح الاترى انه جائز بنفى المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول (واو لاحد المذكورين) فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما * اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة فى الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت فى معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى وان لا يكون وفى غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك انما يكون فى الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات

النكاح (قوله وجعل لكن) اى ما فى حيزها كلاما مبتدأ يفيد نكاحا آخر غير ما ابطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد لكن تداركا لما قبلها لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يمكن اثباته بعد انفساخه بمائة وخمسين والا لزم كون الشئ الواحد مثبتا ومنفيا وهو محال والتضاد مبطل للاتساق لان الاتساق انما يكون بصلاحية كون العجز تداركا للصدر وذلك ههنا محال لما ذكرنا (قوله ولو قال اجزت النكاح ان زدت خمسين جاز الخ) ولم يلزمه الخمسون ان لم يقبل لان قوله ان زدت خمسين شرط زائد لا عبرة به اذ ليس هو عقدنا (قوله اعلم الخ) اعلم ان او ليس بموضوع للشك ولا للتخيير ولا للاباحة وان افضى اليها فى الخبر والامر هذا ما ذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام واختاره المصنف وعامة اهل اللغة وذهب القاضى ابوزيد الدبوسى وكثير من ائمة الاصول والنحو الى انه موضوع فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين وفى الامر للتخيير والاباحة ونزاع الطريقين ان الشك هل هو معنى يصلح ان يقصد بالوضع ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار به ام لا فمنعه الاولون بان الكلام انما وضع للافهام ولا افهام مع الشك والتزمه الآخرون لما ان القصد كما يكون بافهام معين يكون بافهام غيره لغرض من الاغراض مع تبادر الذهن اليه عند الاطلاق والحق الاول لانه لو كان موضوعا فى الخبر للشك لافاد فى غيره ايضا كافادته

(قوله فان قلت لا نسلم انه نفى فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح الخ) هذا السؤال للفاضل السمرقندى رحمه الله واجاب عنه القاآنى بان هذا السؤال انما يرد ان لو قال لا اجيزه بمائة وحينئذ يتسق ولا يبطل الكلام كذا فى جامع قاضيخان واما فى مسئلة الكتاب فلا ذكر الا لمطلق انتهى بقى ان العبارة فى منتخب الاخسكتى وشرحه المسمى بالتحقيق لا اجيزه بمائة فلا يوافق ذلك ما نقله القاآنى من جامع قاضيخان فليتدبر

(قوله وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا الخ) يريد بالشك شك المتكلم لا شك السامع لان ما وضع له او على قول المخالف انما هو الاول دون الثاني كما ظهر من التقرير السابق * وقوله حتى توضع له كلمة توجب التشكيك باعتبار كون تشكيك السامع لازما لاظهار الشك ثم ان عبارة المصنف رحمه الله في الشرح حتى توضع له كلمة (قوله لان الكلام وضع للافهام) هذا على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين كذا في التلويح وقد يجاب عنه بان قصد الافهام اذا نافى التشكيك اللازم لاظهار الشك فقد نافى الشك فان منافي اللازم منافي الملزوم (قوله فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او) وفيه تأمل والاظهر ان يقال ان يعبر عنه بلفظ كما لا يخفى (قوله قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه) الظاهر ان الضمير المجرور للتشكيك فلا يذهب عليك ما فيه من الحزازة وكان الصواب ان يقول في السؤال الشك قد يكون مطلوبا كما في شرح المصنف وغيره فيكون الضمير المذكور له ثم ان ما ذكر مشترك الالزام فان معنى احد المذكورين ايضا قد وضع

له الفاظ كاما واى فاذا كانت او ايضا موضوعة له يلزم الترادف كما لا يخفى (قوله وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك الخ) وفيه بحث لان عدم وجود الشك الا في الخبر غير قادح في قول القائلين بالشك لان قولهم به انما هو في الخبر وغير الخبر ليس بداخل في محل النزاع كما ظهر من التقرير السابق اللهم الا ان يقال المراد هو الترجيح بعدم كون ذلك مفضيا الى الاشتراك بخلاف وضعه في الخبر للشك وان كان ظاهر العبارة لا يلايمه ثم ان الاولى كان تقديم هذا القول على قول المصنف رحمه الله * وقوله هذا حر او هذا الخ لانه مرتبط بما قبله واجنبي عنه (لك)

الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام * فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او * قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل (وقوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر) وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني

لاحد الشيئين فما لا يختلف باختلاف المحال اولى بالحقيقة مما يختلف بكل حال مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضية تبادر الشك فانما يحصل من محل الكلام لا من كون او موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن عند الاطلاق وما ذكروا من ان وضع الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين (**قوله** اذ الترادف خلاف الاصل)

(قوله وجه قول فخر الاسلام الخ) هذا الوجه غير وجيه لان المدعى هو انها لم توضع في الخبر للشك وهو النسبة الى المتكلم لانه منه كما ان التشكيك بالنسبة الى المخاطب لا عليه فان اريد بالشك في توجيه المدعى التشكيك لم يصلح توجيها الا للقول بانها لم توضع في الخبر للتشكيك وهو خلاف المدعى وان اريد به معناه المشهور فلا نسلم انه ليس معنى مقصود في المخاطبات فكثيرا ما يقصد فيها بالافهام بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين وما ذكره من ان الكلام وضع للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان التشكيك ليس معنى مقصودا فيها وليس الكلام فيه انما الكلام في ان الشك ليس معنى مقصودا فيها وما ذكره لا يدل عليه هذا ولكن الحق ان وضع الكلام للافهام انما يدل على ان التشكيك ليس معنى موضوعا له وكونه معنى غير موضوع له لا ينافي ان يكون معنى مقصودا الا ترى ان المعنى المجازي مقصود وليس بموضوع له (قوله قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر) يدل على ذلك المعنى وضعا لا يقال لا نسلم ان او غير موضوعة للشك لفهمه عند ذكرها

(قوله اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة) لانه فى وضعه الاصلى خبر (قوله اى اختيار المولى) وجه ارجاع

لانا نقول فهمه عنده لا يستلزم وضعها له وكذا فهم التشكيك ولذلك جزموا بحصول الشك من محل الكلام وهو الاخبار ومثله التشكيك فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين الا ان المبادر الى الفهم من الاخبار بالمبهم الذى لا يخلو عن غرض ما انما هو الشك قال فى التلويح ومن ههنا ذهب البعض الى ان او للتشكيك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق انتهى ولعلك لا تغفل عن ان ما ذكره الشارح من الجواب غير مطابق للسؤال على ما مر من الفرق بين الشك والتشكيك (قوله واخبارا حقيقة) اى من جهة حقيقة اللغوية لكنه حقيقة شرعية فى الانشاء ومجاز شرعى فى الاخبار ولهذا قال يحتمل الخبر (قوله على احتمال انه) اى اختيار المولى ايقاع العتق فى ايهما شاء بيان) اعلم ٤٥٧ ان هذا الكلام انشاء فى الشرع لكنه يحتمل الاخبار

الا فى الخبر (وهذا الكلام انشاء) اى انشاء للحرية (يحتمل الخبر) اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة (فاوجب التخيير) يعنى من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع واليه اشار بقوله (على احتمال انه) اى اختيار المولى ايقاع العتق فى ايهما شاء (بيان) اى اظهار لما فى الواقع

لك ان تقول لا نسلم الترادف اذا وضعت او للشك لان لفظ الشك وضع لاستواء الطرفين واو موضوعة لنفس الشك الذى معناه استواء الطرفين فلا ترادف حينئذ لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى او لا نفسه فتأمله ﴿ قوله وهذا الكلام انشاء ﴾ شرعا وعرفا لان اثبات الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا ﴿ قوله يحتمل الخبر ﴾ اى لانه وضع للاخبار حقيقة ولغة ولهذا لو جمع

لانه وضع للاخبار لغة فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى ايهما شاء ويكون هذا لايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه للانشاء وشبه للاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان ومن حيث انه اخبار يجبر على البيان كذا فى التوضيح وبه يظهر ان مرجع ضميرى اوجب وانه فى عبارة المصنف هو هذا الكلام وكونه اخبارا بالمجهول لا ينافى تسمية المصنف اياه بيانا لكونه بيانا لما فى الواقع من حرية احدهما ولكن من الحيثية الثانية فقط وبه يظهر ايضا ان البيان فى قوله وجعل البيان انشاء من وجه هو تعيين احدهما بعد صدور هذا الكلام عن قائله لا هذا الكلام بتقدير كونه بيانا نظرا الى اخباريته لانه بهذا التقدير لا يصح جعله انشاء من وجه واخبارا من وجه لكونه اخبارا فقط وقول صاحب التوضيح عند البيان وعلى البيان دون عنده وموهم للغيرية ولا ضير فقاعدة وضع المظهر موضع المضمر مشهورة جلية وقول المصنف بيان وجعل البيان موهم للعينية ولا ضير فقاعدة اعادة الشيء معرفة اكثرية لا كلية فى تفريع ايجاب التخيير على كون هذا الكلام انشاء اشارة الى ما فى المغنى وغيره من ان او اذا استعملت فى الانشاء اوجب التخيير وقال القاآنى ينبغى ان يقول اوجبت التخيير او الاباحة ليتناول قولهم جالس الحسن او ابن سيرين اللهم الا ان يراد بالتخيير معنى يشمل الاباحة اقول وقد استعمله بهذا المعنى من عرف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير

يعنى لايكون له ان يبين العتق فى ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق فى الذى اوقعه اذا تذكر ﴿ وجعل البيان انشاء من وجه ﴾ فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق ويتعين الحى للعتق ﴿ واظهارا من وجه ﴾ فيجبر على البيان ولوكان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذالمرء لايجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما فى الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء فى موضع التهمة فلم يسمع بيانه فى الميت وجهة الاظهار فى غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لوقال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق فى كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلايتعلق به حق الورثة كالمكاتب ﴿ واذا دخلت ﴾ كلمة او ﴿ فى الوكالة ﴾ بان قال وكلت فلانا اوفلانا ﴿ يصح ﴾ التوكيل استحسانا كما لوقال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان اوفى موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء ﴿ بخلاف البيع ﴾ يعنى اذا دخلت فى المبيع اوالثمن بان قال بعتك هذا اوهذا اوقال بعتك هذا بعشرة او بعشرين يفسد

بين حر وعبد وقالا احدكما حر اوقال هذا حر اوهذا لايعتق القن منهما لاحتمال الاخبار المطابق التخيير واماالاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى ﴿ **قوله** ولوكان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذالمرء لايجبر على انشاء العتق ﴾ ولو كان اخبارا محضا اواظهارا لم يشترط صلاحية المحل عندالبيان والحاصل ان فى كل من قوله هذا حر وهذا شبهين شبهابالانشاء وشبهابالخبر فيجب اعمالهما ﴿ **قوله** فاعتبرت جهةالانشاء فى موضع التهمة فلم يسمع بيانه فى الميت ﴾ وكذا لو قال لامرأتيه احديكماطالق فماتت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحمة فلوقال عينت الميتة صدق فى بطلان براءته عنها فلا يصدق فى بطلان الطلاق ﴿ **قوله** لعدم التهمة ﴾ اى لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق و بين ان لايعتق فلايتعلق به حق الورثة لان حقهم انما يتعلق باحدالعبدين فقط لصدور هذا الكلام منه فى زمان الصحة فالبيان فى كثير القيمة لاتهمة فيه كما انه لاتهمة فى البيان فى قليل القيمة وانما مثل بكثير القيمة لان ثبوت الحكم فى الاعلى يستلزم ثبوته فى الادنى بالطريق الاولى دون العكس اولانه لوكان انشاء لماصح البيان فى كثير القيمة الاان تخيره الورثة لتعلق حقهم به لان العتق فى المرض وصية بخلاف البيان فى قليلها حينئذ فانه يصح لعدم تعلقه بحق الورثة لخروجه من الثلث ﴿ **قوله** كالمكاتب ﴾ من حيث انه متردد بين ان يؤدى فيعتق اولافلا ولايتعلق حق الورثة الابدله ﴿ **قوله** ولايشترط اجتماعهما الخ ﴾ لقائل ان يقول اذا كان او للتخيير

الضمير اليه كونه مدلولا عليه بلفظ التخيير ﴿ قوله فاجبر عليه ﴾ كذا فى الشرح الاكملى وانت خبير بان ذكر هذه العبارة ههنا ركيك جدا لان الاجبار ليس بمخصوص بغير موضع التهمة بل هو معتبر فى البيان المذكور مطلقا كما ظهر من السباق ﴿ قوله بان قال وكلت فلانا اوفلانا ﴾ وكذا لوقال لواحد بع هذا العبد اوهذا فان دخول او فى الوكالة صحيح سواء دخلت على الوكيل اوعلى الموكل به وكلتاالصورتين داخلتان فى عبارة المصنف رحمه الله كما يظهر من كلامه فى الشرح ﴿ قوله ولايشترط اجتماعهما ﴾ فيه اشارة الى جواز اجتماعهما بان يباشرا البيع معا فيكون فعلهما جميعا امتثالا لامر الموكل قياسا على فعل احدهما لانه اذا رضى بتصرف كل منهما منفردا دل ذلك على رضاه بتصرفهما معا بالطريق الاولى كذا فى التحرير لابن الهمام

﴿ فالجمع ﴾

البيع للجهالة ﴿والاجارة﴾ بان قال آجرت اليوم هذا اوهذا اوقال آجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا ﴿الا ان يكون من له الخيار﴾ بائعا كان او مشتريا ﴿معلوما فى اثنين او ثلاثة﴾ استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعنى ان البيع والاجارة لايكون صحيحا الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا اوهذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت ﴿فيصح استحسانا﴾ وعند زفر والشافعى لايجوز العقد وهوالقياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لاتفضى الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا فى ثلاثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان *فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هوالحكم دون العقد وهنا المعلق هوالعقد والتأثير فى العقد اقوى من التأثير فى الحكم فكيف يجوز الالحاق * قلنا المقصود هوالحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق * فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار فى المحل فوق الثلاثة عندهما كما فى شرط الخيار * قلت شرط الخيار فوق الثلاثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به ﴿وفى المهر كذلك

فالجمع فيه ممتنع فكيف يقول لايشترط اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة ولانسلم او فى موضع الانشاء يكون للتخيير دائما بل قد تكون للاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثانى بان المقام يقتضى التخيير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى ﴿**قوله** استحسانا﴾ والقياس ان لاتصح هذه الوكالة للجهالة وجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لعدم تعلق الالزام بها وهذه جهالة مستدركة فلاتفضى الى المنازعة فلاتمنع الصحة ﴿**قوله** لان خيار الشرط الخ﴾ ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه الى المنازعة فليس كذلك وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان بالواو وحاصله انا الحقنا خيار التعيين بخيار الشرط بجامع الحاجة الى التروى فيكون معتبرا به فلايجوز فيما زاد على الثلاثة لاندفاع الضرورة بها ﴿**قوله** اعتبارا للمحل بالزمان﴾ المراد بالمحل المبيع وبالزمان مدة خيار الشرط وهى ثلاثة ايام ﴿**قوله** فكيف يصح

(قوله فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا) جهالة مؤدية الى المنازعة وهى مفسدة للبيع (قوله بائعا كان او مشتريا) هو اختيار الكرخى وبعض المتأخرين من مشايخنا وفى المجرد انه لايجوز فى حق البايع لانه شرع لدفع الحاجة وهو اختيار الارفق ولاحاجة الى ذلك فى جانب البايع لان المبيع قد كان معه قبل البيع وكذلك الحكم فى عقد الاجارة (قوله استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة) ومما يجب التنبيه له ان هذا الاستثناء راجع الى فصل المبيع فقط دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما فى فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك ايهما شئت او على ان تؤدى الى ايهما شئت لايصح لان جوازه ثبت الحاقا بشرط الخيار كما ذكر وذلك انما يثبت فى المبيع دون الثمن وكذا حكم الاجرة فى الاجارة (قوله لاتفضى الى المنازعة) لان من له الخيار يستبد بالتعيين (قوله لان خيار الشرط لما كان الخ) كذا فى النسخ والصواب ولان بالواو لانه وجه آخر للاستحسان (قوله الحق محل الخيار به) وذلك لان مشروعية خيار الشرط انما هى للحاجة الى دفع الغبن والحاجة الى هذا النوع من البيع ايضا متحققة فكان فى معناه (قوله قلنا المقصود هو الحكم الخ) حاصله ان المعتبر فى هذا الالحاق انما هو تأثير الخيار بالحكم الذى هو المقصود الاصلى واما تأثير خيار التعيين فى العقد ايضا فامر زائد غير قادح فى الالحاق فليتدبر (قوله ثبت بالاثر)

(قوله بائعا كان او مشتريا) وكذا موجرا كان او مستأجرا

وهو ان ابن عمر رضى الله عنهما اجاز الخيار الى شهر (قوله يثبت الخيار) فيه اشارة الى ان قول المصنف رحمه الله هذا راجع الى قوله فاوجب التخيير اى كلمة او اذا دخلت فى المهر توجب التخيير كمسئلة هذا حرا وهذا اذا كان التخيير صحيحا وكذا قوله وفى الكفارات تفريع على ان اويتناول احد المذكورين فيوجب التخيير فى موضع الانشاء كذا فى بعض الشروح (قوله بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا اوجنسا الخ) المنقسم اليهما هو المالان المختلفان قدرا فليتنبه له (قوله لزمه الاقل) لكونه متيقنا وهو فى الصورة الاولى الالف الحالة وفى الصورة الثانية الالف المؤجلة (قوله ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا) وجه ذلك عند ابى حنيفة رحمه الله ان الواجب قبل الدخول فى مثله وهو مايكون التسمية فيه فاسدة المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها عادة فوجب لاعترافه بالزيادة (قوله فانه يجب الاوكس) اى الاقل قيمة (قوله وعنده يحكم مهر المثل) معناه ان مهر مثلها ان كان مثل ارفعهما او اكثر فلها الارفع لرضاها به وان كان مثل اوكسهما او اقل فلها الاوكس لرضاه به وان كان بينهما فلها مهر مثلها كذا فى شرح الكنز للزيلعى

(قوله مختلفين وصفا) بان يكون فى كل منهما نوع كذا فى شرح البديع ولا يردان فى مسئلة الالف الحالة والمؤجلة اختلافا بين المالين وصفا حلولا وتأجيلا مع انها مما لا يفيد فيه التخيير لتعين اليسر فى احدها (قوله لزمه الاقل (هذا) اذلا فائدة فى التخيير) هذا فى المسئلة الاولى واما فى الثانية فيلزمه الاوكس اذلا فائدة فيه ايضا وليس قوله وفى النقدين يجب الاقل اشارة الى كلتيهما بل الى فرد من افرادما لا يصح فيه التخيير وهو مسئلة النقدين اللذين احدهما الاقل وفى اكثرها جهة يبس ذكره ليقيس عليه مسئلة الالف الحالة والمؤجلة ومسئلة العبدين اللذين احدهما اوكس ويمكن ان يلتزم دخول مسئلة الالف الحالة والمؤجلة على اعتبار المؤجلة اقل فقد اعتبرت اقليتها على ما فى تبيين الحقائق (قوله يجب مهر المثل) اى تحكيمه بان ينظر الى مقداره فان كان الفين او اكثر فالخيار لها فى احد ما حل من الالف او ما تأجل من الالفين لالتزامها الحط اما فى المقدر او فى الاجل او كان الفا او اقل فالخيار له فى اعطاء ما شاء منها لاختلافهما او كان بينهما فهر المثل وفى باقى المسائل الاربع ان كان كالاقل او دونه فالاقل او كان كل كالاكثر او فوقه فالاكثر او كان بينهما فهر المثل (قوله فى هذه المسائل) اى الاربع التى هى مسئلتا صحة التخيير

عندهما) يعنى قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج (ان صح التخيير) اى ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا اوجنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطى اى المهرين شاء (وفى النقدين يجب الاقل) يعنى ان لم يكن التخيير مفيدا كما فى الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذلا فائدة فى التخيير بين القليل والكثير فى جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا * اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم فى غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة فى المنظومة (وعنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله (يجب مهر المثل) فى هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلى

الالحاق) اى الحاق الاقوى بالاضعف والقياس العكس وتقرير الجواب انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق بالوسيلة تعلق بما هو وسيلة اليه فحصل التساوى وجاز الالحاق مع ان قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم وحينئذ تحصل المعادلة ويجوز الالحاق (**قوله** اعلم ان قيد النقدين لا يفيد الخ) يعنى ليس قيدا احترازيا بل هو اتفاقى والاصل فى القيود بيان الواقع لا الاحتراز (**قوله** يجب مهر المثل فى هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلى الخ) قيل منشأ

فى النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فصير اليه ثم عنده فى مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء (وفى الكفارات) ككفارة اليمين فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم اوكسوتهم اوتحرير رقبة وكفارة الحلف الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام اوصدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ماقتل من النعم الآية (يجب احد الاشياء عندنا) فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلوادى الكل

هذا الاختلاف الواجب الاصلى فى النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل فلا يعدل عنه الا عند صحة التسمية وقد فسدت للجهالة بادخال كلمة او وعندهما الواجب الاصلى فى النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل عنه الا عند صحة التسمية فقد فسدت للجهالة بادخال كلمة او وعندهما الواجب الاصلى المسمى انه فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو منتف اذ يمكن ايجاب الالف اوالاوكس للتيقن به كذا قالوا وقيل ان الاصل مهر المثل ثم اختلفوا فى فساد التسمية فى هذه فعنده فسدت لادخال او فيصار الى مهر المثل وعندهما لم تفسد لان المتردد بينهما لا تفاوت ورضيت بايهما كان فقد رضيت بالاقل اوالاوكس فتعين فلم يصر الى مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد لا تسمية فيه صحيحة (**قوله** ثم عنده الخ) يعنى ان كان مهر المثل الفين او اكثر كان لها الخياران شاءت اخذت الالف حالا وان شاءت اخذت الالفين بعد سنة لانها التزمت الحط اما فى القدر واما فى الاجل وان كان اقل من الالف كان له الخيار فى العطاء ان شاء اعطى الالف حالا وان شاء اعطى الالفين بعد سنة لانه التزم الزيادة الى الالفين بصفة الاجل والى الالف بلاها وهما مختلفان فيتخير وان كان بينهما تعين لها مهر المثل وفى باقى الصور ان كان مهر المثل مثل الاقل او اقل منه وجب الاقل وان كان مثل لاكثر او اكثر وجب الاكثر وان كان بينهما اوجب مهر المثل ﴿ **قوله** يجب احد الاشياء عندنا ﴾ ذهب الجمهور الى ان الواجب فى الواجب المخير احد الاشياء الثلاثة غير عين وللمكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكفر بواحد منها ايها شاء فيتعين فى ضمن فعله لا بالقول كان يقول عينت فعل كذا للكفارة ولو اتى بالكل يكون الواجب واحدا وهو ماكان اعلى قيمة بخلاف ما اذا ترك الكل فانه لايعاقب الا على ماهو الادنى قيمة لان الفرض يسقط به وقال بعضهم الواجب احدها عينا عند الله وان كان مجهولا عند العبد والله تعالى يعلم ان العبد يختار ماهو الواجب عنده وذهب بعض مشايخ العراق والمعتزلة

(قوله ثم عنده فى مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة الخ) وفى مسئلة الالف الحالة والالف المؤجلة ان كان مهر مثلها الفا او اكثر فلها الحالة والا فالمؤجلة (قوله فالخيار لها) ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة (قوله وان كان اقل من الف الخ) وان كان بينهما يجب مهر المثل كذا فى شرح الكنز (قوله على احتمال الاباحة) اراد به جواز الاتيان بالكل

ومسئلتنا عدمها وكذا فى مسئلة العبدين اللذين احدهما اوكس ومعنى التحكيم فيهما ان مهر مثلها ان كان كالارفع او اكثر فلها الارفع لرضاها به اوكان كالاوكس او اقل فلها الاوكس لرضاها به اوكان بينهما فمهر المثل

(قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ) قال فى التلويح المشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (قوله انها اخص من التخيير) يريد باخصية الاباحة واعمية التخيير ان الاباحة حيثما تحققت تحقق فى ضمنها التخيير بدون العكس لا ما هو المصطلح عند اهل المنطق كما يتبادر لان من شرطه صدق الاعم على كل ماصدق عليه الاخص ولا يذهب عليك ان قولك كل اباحة تخيير لا يكاد يصح وقد افصح عن ذلك الشيخ اكمل الدين حيث قال فى تعليل هذا الكلام

لان فى كل اباحة تخييرا ولا عكس فتدبر (قوله فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها) ثم اختلفوا فيما بينهم فقال ابو الحسين البصرى المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها لا ان يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا كذا فى الكشف وغيره والشارح رحمه الله اقتصر على ذكر المذهب الثانى لان النزاع اللفظى لا يعتد به لكن الظاهر من كلامه هو (فذا) ان يكون ماذكر مذهب جميع المذكورين من العراقين والمعتزلة وليس كذلك على ماظهر ففيه اجمال يورث الاخلال (قوله يثاب على كل واحد منها الخ) يعنى ثواب الواجب كما صرح به فى الكشف والا فيكون غير الواحد على مذهب المنصور تطوعا والثواب عليه متفق عليه فلا يظهر المخالفة بين المذهبين فى ذلك (قوله فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده) يعنى ان الواجب عتق واحد من الرقاب لا بعينه ويتعين باختيار المولى (قوله فاختيار المكلف كاف فى صحة التكليف) لما تقرر ان التكليف يبنى على سبب العلم لا على حقيقته كبنائه على سبب القدرة لا على حقيقتها وسبب العلم قائم ههنا وهو الاختيار (قوله لان كلمة او لايجاب واحد لا بعينه الخ) كذا فى النسخ ووجه ارتباطه بما قبله غير ظاهر وكان

لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ماكان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ماكان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدها والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتى فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقيهما (خلافا للبعض) وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس فى الوسع وهو باطل * قلنا لا نسلم انه تكليف بما ليس فى الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف فى صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس فى الوسع لان كلمة او لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع (وفى قوله

ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحد سقط الباقى فقال ابو الحسن البصرى المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها لا ان يجب الاتيان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا (قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ) المشهور فى الفرق بين الاباحة والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين فى الاباحة دون التخيير

قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ) يشعر بان الفرق بامتناع الجمع فيه وعدم امتناعه فيها فيلزم ان لا يكون

الظاهر ان يقول اولا قلنا كلم او لايجاب واحد الخ ثم بذكر بعده هذا الجواب المنفى (قوله فيخير الامام بين كل نوع الخ) يعنى فى جميع انواع قطع الطريق (قوله اى يحبسوا حتى يتوبوا) هذا عندنا خلافا للشافعى فان معنى النفى عنده هو الطلب ليهربوا

بين خصال الكفارة تخيير لعدم امتناع الجمع لكنه معترف بان فيها تخييرا حيث قال فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء والحق ان فيه تخييرا بحسب فرق آخر بينهما معتبر فى هذا المقام على ماذكره فى التلويح حيث قال والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لايجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا اوذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل هو الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة وبهذا الذى ذكره يظهر ان الاباحة الاصلية مقطوع بوجودها فلايناسب قول الشارح على احتمال الاباحة ٤٦٣ ويندفع به ماعسى ان يرد على الشارح من ان تطليق المرأتين مشروع للزوج فلايكون ثمه تخيير بخلاف تزوج الاختين فى نحو تزوج هندا اواختها فانه غير مشروع فكان التمثيل به للتخيير هو الصواب وانما يندفع بذلك بواسطة ان التخيير المعتبر هو مااعتبره صاحب التلويح وفى مسئلة تفويض التطليق الى الاختين يجب الاتيان بواحد ويمتنع الجمع لكون الاصل فى تطليق الاجنبى هو

تعالى) انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا (ان يقتلوا او يصلبوا) او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض (للتخيير عند مالك) لان او للتخيير فى اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزئة قطع الطريق (وعندنا) كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فتكون (بمعنى بل) كما فى قوله تعالى فهى كالحجارة او اشد قسوة (اى بل يصلبوا اذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط) ولم يقتلوا (بل ينفوا من الارض) اى يحبسوا حتى يتوبوا (اذا

فذا لمنع الجمع وذلك لمنع الخلو لكن الفرق ههنا انه لايجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الخطر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا اوذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل

الحظر حتى يؤمر به فيجوز له فيكون من قبيل التخيير المحض الذى لايكون على سبيل الاباحة (قوله وعندنا كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فتكون بمعنى بل الخ) اقول الظاهر انه اراد الترتيب بين المتعاطفات بقرينة قوله على حسب جراياتهم دون على اجرامهم معبرا عن الجنايات بالاجزية سهوا فيتجه عليه امران احدهما ان ترتيب الاجزية ههنا اما على التصاعد وهو ممنوع لعدم ترتيب الصلب ومايتلوه على التصاعد وان كان القتل والصلب مرتبين عليه او على التنازل وهو مسلم لولا انه قدم القتل على الصلب والثانى ان فى البديع انها دخلت بين اجزية متنوعة وهى مقابلة الجناية فدل تنويعها على تنويعها وهذا يقتضى انها للتنويع وهو المعنى المسمى عند النحاة بالتقسيم نحو الكلمة اسم اوفعل او حرف فلا يقتضى ترتيبا اذالتنويع يحصل بدونه فيالوقيل الكلمة فعل او اسم اوحرف وكذا يتجه على قوله بانها ههنا بمعنى بل ان فى شرح المغنى للقاآنى ان بل بعد الموجب ذات معنيين احدهما الاعراض عن الاول لغلط ونسيان والاثبات للثانى ولايقع مثله فى كلام الله تعالى الا بطريق الحكاية عن العباد كقوله تعالى قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر والثانى ان لايكون لابطال الاول

خوفوا الطريق) ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة فى الغلظ والخفة وكذلك الاجزئة ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزئة عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزئة على احوال الجناية بما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى عليه السلام وادع ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابى برزة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفى من الارض * فان قلت بنفس ارادة الاسلام لايخرج الشخص من كونه حربيا والحد لايجب

الاباحة (قوله ولنا الخ) حاصله كلة او وان اقتضت التخيير لكن لا يمكن القول هنا به وذلك لان او دخلت بين اجزائه وهى متنوعة بالخفة والغلظة على تنوع الجناية وهذا لان المحاربة متنوعة تخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنوع الجزاء وقد ثبت انواع الجنايات مقابلة انواع العقوبات فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما وهذا لان الجزاء انما يكون بحسب الجناية فى الشدة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولانه لايليق بالحكيم ان يعاقب على اخف انواع الجنايات باشد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاخف فلو اثبتنا التخيير فعل مالا يقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة الباهرة وهو محال فلما تعذر العمل بالتخيير صير الى الترتيب المقتضى لمقابلة كل نوع من الجنايات بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف آية الكفارة فان او دخلت فى مقابلة جناية واحدة وهو الحنث ومقامه مقام الانشاء لا الاخبار وهى فى الانشاء تقتضى التخيير وقد امكن الحمل عليه من غير مانع هنا وامتنع ثمه لما ذكرنا من المانع فافترقا (قوله وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض الخ) وهذا فى غير التعليق فان ثمه اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط بل جملة الشرط مقابلة بجملة المشروط لايقال انواع الجنايات المذكورة هنا ثلاثة وهى القتل واخذ المال وخوف السبيل او اخذ المال فقط وانواع الاجزئة اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجناية ايضا اربعة الثلاثة المذكورة والقتل فقط وحده ولكن المصنف والشارح لم يذكراه لكونه معلوما انه مقابل بالقتل (قوله عن ابن عباس رضى الله عنهما الخ) رواه الشافعى فى مسنده والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع فليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ماصدر منه (قوله من قتل واخذ المال صلب)

وانما اكتفى باطلاقها ولم يذكر انواعها لكونها معلومة بحسب العادة بخلاف انواع الجزاء (قوله وادع ابا برزة) اى صالحه عليه السلام وهو بالباء المفتوحة والزاء المعجمة هو هلال بن عويم الاسلمى ووقع فى بعض النسخ ابابردة بالباء الموحدة المضمومة والدال المهملة والاول اصح (قوله ولا يعين عليه) بان يعين لاعدائه

بل للدلالة على انه انقضى وقته وان الذى بعده اولى واهم بالذكر وهذا قد يجرى فى كلام العباد بقرينة يقال فلان فقيه بل مجتهد وفى كلام الله تعالى مطلقا كقوله تعالى بل ادراك علمهم فى الآخرة بل هم فى شك منها بل هم منها عمون وهذا منه يقتضى ان يكون او ههنا اذا كانت بمعنى بل مردفة بما هو اواهم بالذكر مع انها لم تردف به الامرة واحدة حيث قال ان يقتلوا او يصلبوا على انا نقول لما دل تنوع

بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا * قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين اويقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على اهل الذمة (وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر اوهذا انه باطل) لايثبت به شئ (لانه اسم لاحدهما غير عين) يعنى اووضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما لاعلى التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص (وذلك) اى ذلك الواحد الاعم (غير محل للعتق) اى غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على مايصدق عليه انه احد الشيئين لاعلى المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى

حمل ابوحنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة لايجوز فى غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لايجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية مشتملة على جهة تعدد وجهة اتحاد فان من حيث الصورة مشتملة على اخذ المال والقتل وهما جنايتان مختلفتان ومن حيث ان مجموعهما قطع طريق على المارة مشتملة على جناية واحدة فبالنظر الى تعددها حيث يستحق تعدد الجزاء وبالنظر الى اتحادها يستحق جزاء واحدا وعندهما يتعين الصلب او القتل لظاهر الحديث فقد تعارضت الروايات فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما ففى بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط (**قوله** لانه) اى الواحد الثابت هنا لان او وضعت لاحد الشيئين (**قوله** والاعم يجب صدقه على الاخص) يعنى عموما كالانسان فانه يصدق على زيد وعمرو وبكر وغيرها وكذا الواحد الغير المعين فى مسئلتنا يصدق على كل من العبد والدابة على سبيل البدل * (**قوله** وذلك الواحد الاعم) الذى هو يصدق على العبد والدابة غير محل للعتق لصدقه بالدابة والدابة غير محل للعتق (**قوله** ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على مايصدق عليه انه احد الشيئين لاعلى المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لابالمفهومات) يعنى واذا لم يكن بعض ماصدق عليه المفهوم صالحا لايجاب الحكم تعين الآخر له والجواب عنه ان هذا مفهوم طبيعى حكمه حكم الذوات لان المطلوب به فرد خارجى منه فهو جزء الجزئى الخارجى وجزء الخارجى خارجى وما كان خارجيا تعلق به الحكم وذات كل شئ بحسبه فيتعلق به الاحكام على تقدير وجوده فى فرد خارجى يعينه المكلف كما فى الواجب المخير لامفهوم عقلى او منطقى حتى يتأتى ماقيل (**قوله** ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى

العتق الخ) كذا فى التلويح وقال الفاضل الشريف فى حواشيه اجيب بان العتق لايتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل مايتعلق العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر فى الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد والدابة والدابة لايصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا من الكلام

الاجزية عند غلظ الجناية وبا غلظها عند خفتها لزم ترتيب تلك الاجزئة على مايناسبها من انواع الجناية فالشارح ان اراد انها لترتيب المتعاطفات بعضها على بعض فقد علمت مافيه وان اراد انها لترتيب تلك الاجزئة على مايناسبها كما جزم الهندى فى شرح البديع انها محمولة عليه فهو امر لم يستفد منها خاصة وانما استفيد منها ومن الامر الخارجى المذكور ولئن استفيد منها فى الجملة فهو لايستلزم ان يكون بمعنى بل المقتضية لاولوية مابعدها بالذكر فلايستقيم قوله فيكون بمعنى بل تفريعا على ماقبله وبالجملة فاوهنا للتنويع وقال صاحب فتح المخبى للتقسيم والتفصيل والمعنى واحد (قوله لاعلى المفهوم العام)

العبد خاصة لم يعتق عندها وفى المبسوط انه يتعين بالنية (وعنده هو كذلك) يعنى اولاحد الشيئين غير عين وان غير العين ليس بمحل (لكن على احتمال التعيين) حتى لوكانا عبدين لتناول الايجاب احدها على احتمال التعيين (حتى لزمه التعيين كما فى مسئلة العبدين) اى لوكان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه (والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار) كما فى قوله للاكبر سنا منه هذا ابنى (فجعل ماوضع لحقيقته) وهو لاحدها غير عين (مجازا عما يحتمله) وهو احدها على التعيين (وان استحالت حقيقته) اى تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ماضم الى العبد وكأنه قال هذا حر وسكت (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) يعنى يقولان المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فيبطل المجاز كما فى الاكبر سنا منه * اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمل لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكأنه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته

العبد خاصة لم يعتق عندها) لان الباطل لاحكم له * ولقائل ان يقول لا نسلم ان ظاهر العبارة تدل على عدم العتق عندها اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام فى المطلق عن النية اذ المقيد بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترط له غير صلاحية الصدق بالحكم لا كل ماصدق عليه اللفظ لعدم الحاجة اليه عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك مانقل عن المبسوط من ان العبد يتعين بالنية *قوله لكن على احتمال التعيين* اى لكن قال بصحة الكلام ووقوع العتق فى العبد بناء على ان ابهام ذلك الاحد الدائر ليس ابهاما من كل وجه وانما هو ابهام على شرف الزوال لاحتمال التعيين على مامر *قوله حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبدين الخ* الحاصل ان الكلام فى مسئلة العبدين جاز على حقيقته لعدم الصارف وفى هذه المسئلة مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم صلاحية الدابة للحكم الى مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل اولى من الاهدار صونا لكلام العاقل عن اللغو (قوله اى لوكان المذكوران عبدين) قد استغنى عنه كما لا يخفى *قوله وان استحالت حقيقته* ان وصلية * فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير ما الحكم * قلنا حكم عبديه لوجود المحلية فى عبد الغير وان توقف الوقوع على الاجازة (قوله فيبطل المجاز) هذه الفاء تسمى الفاء الفصيحة عند الاصوليين وفاء النتيجة عند اهل الميزان وفاء جواب شرط المحذوف عند النحاة اى وان كان كذلك فيبطل فقد جرى كل على اصله الذى حققناه فى بحث الاستعارة

(قوله كما فى قوله للاكبر سنا منه هذا ابنى) فيه تأمل ولو ذكره عند قول المصنف وان استحالت حقيقته كما فى بعض الشروح لكان اصوب (قوله كما فى الاكبر سنا منه) يعنى اذا قال له هذا ابنى كما سبق (قوله اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله الخ) كذا فى شرح جلال الدين التبانى وفيه بحث اذ المعروف فى عبارة القوم هو ان هذا مجاز عن ذاك بكلمة عن وقلما يقع استعماله باللام ولا يذهب عليك ان حمل جميع ما وقع فى كلامهم ايضا على التضمين مثلا بعيد جدا

هو الذى اطلق عليه الشارح الاعم حيث قال اى ذلك الواحد الاعم واطلاق الاعم والعام على المعنى جائز قال المحلى ويقال اصطلاحا للمعنى اعم واخص وللفظ عام وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بافعل التفضيل لانه اهم من اللفظ ومنهم من يقول فى المعنى عام وخاص فيقال لمعنى المشركين عام واعم وللفظه عام ولمعنى زيد خاص واخص وللفظه خاص

(عند)

(قوله معبرا عن المعنى المجاز) كذا فى النسخ والصواب معبرا به ويحتمل ان يكون قوله معبرا على صيغة اسم الفاعل بان يكون التعبير مسندا الى اللفظ مجازا لكنه بعيد كما لا يخفى (قوله لان كل واحد منهما مراد بانفراده) يعنى اوبخلافه فى الواو كما سيتضح (قوله ايهما كلم) فيجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعا وليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصرا عليه ولو لم يكن للعموم بقى له الخيار كما فى قوله لا كلمن اليوم فلانا اوفلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر (قوله لان النكرة فى موضع النفى يعم) يريد بالنكرة لفظ الاحد فان تقديره لا اكلم احدا منهما كما صرح به التوضيح

معبرا عن المعنى المجازى (وتستعار) كلمة او (للعموم) لمناسبة بين مفهومه وبين مفهوم العموم فى عدم التخصيص بواحد معين (فتصير بمعنى واو العطف) من حيث ان المذكورين منفيان اومثبتان جميعا كما فى واو العطف (لا عينه) يعنى لا تكون كاتيان الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده (وذلك) اى كونها مستعارة بمعنى واو العطف (اذا كانت فى موضع النفى او) فى (موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا اوفلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث) ايهما كلم لان النكرة فى موضع النفى تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفى بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تأثير لاجتماعهما فى المنع (ولو كلمهما لم يحنث الا مرة) كالواو لان اليمين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه

عند قوله الا كبر سنا منه هذا ابى فلا تغفل عنه ﴿قوله فتصير بمعنى واو العطف﴾ اى فى افادة الجمعية فى الحكم لا عين الواو نفسها لان او تقتضى اثبات الحكم لكل منهما على الانفراد والواو تقتضى ذلك بصفة الاجتماع فهما متشابهان لا مترادفان فمن حيث ان كل واحد منهما مراد يشبه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد لا يكون عينها فيكون معنى او مرعيا من وجه وفى الجمعية المستفادة من او من الوكادة ماليس فى الجمعية المستفادة من الواو وتلك فائدة الاستعارة فافهم ﴿قوله لم يحنث الا مرة﴾ لانه لما حنث بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الآخر ولا خيار له فى تعيين احدهما كما فى الكلام كقوله لا كلمن اليوم فلانا اوفلانا فان له ان يختار احدهما

(قوله وتستعار كلمة او للعموم) فيفيد عموم الانفراد فى موضع النفى وعموم الاجتماع فى موضع الاباحة واما الواو فانها تفيد عمومه ايضا الا انك اذا قلت جالس الفقهاء او المحدثين جاز مجالسة احدهما مجازا فقط بخلاف مالو قلت بالواو فانها موجب الاجتماع ولا يتجه هكذا ذكروا والتحرير ماذكره صاحب التحرير حيث قال مسئلة قيل فرد لافادة ان حكم ما قبلها ظاهرا لاحد المذكورين منه ومما بعدها ولذا اعم فى النفى وشبهه والعموم باو فى الاثبات كلا اكلم احدا الا زيدا او بكرا من خارج فهى للاحد فيهما فما قيل تستعار للعموم تساهل بل ثبت معها لابها هذا كلامه وضمير قوله فيهما عائد الى قسمى النفى وشبهه وقسم الاثبات (قوله لان كل واحد منهما مراد بانفراده) اى لان كل واحد من المذكورين مراد بانفراده فى كلمة او بخلاف الواو لما مر من انها توجب الاجتماع ولا يتجه غاية ما فى الباب ان او ان كانت فى موضع النفى لزم من نفى كل واحد منهما النفى على سبيل الاجتماع لان عموم النفى يستلزم نفى العموم وان كانت فى موضع الاباحة وهو موضع اثبات لزم من اباحة كل واحد منهما الاباحة على سبيل الاجتماع بخلاف الواو فى موضع الاثبات نحو جالس الفقهاء والمحدثين فانها لا تفيد اباحة كل منهما لا انها لا تفيد نفى كل منهما بل نفيهما على سبيل الاجتماع ولذا لا يحنث بتكلم احدهما وحده (قوله ولا تأثير لاجتماعهما فى المنع) يشعر بما عليه

(قوله مثال النفى قوله تعالى الخ) ماذكر فى المتن من المسئلة ايضا مثال للنفى الا ان يكون مراده المثال من القرآن (قوله ولو قال وكفورا لايكون مرتكبا للمنهى بطاعة احدهما) وفيه بحث اذ قد سبق قبل اسطر ان المقصود بالنفى قد يكونه فى صورة الواو ايضا كل واحد منهما لا المجموع عند دلالة الدليل على ذلك والظاهر ان الدليل ههنا ايضا قائم اللهم الا ان يكون مبنى هذا الكلام على التبادر ظاهرا من غير نظر الى الدليل الخارجى

صاحب التوضيح من انه ان كان للاجتماع تأثير فى المنع فالواو لعدم الشمول والا فلشمول العدم وليس بمطر وعند ابن الهمام كصاحب التلويح فانه اذا حلف لايكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تأثير للاجماع فى المنع ومثله اكثر من ان يحصى والضابط المطرد فى الواو ان يقال ان قامت القرينة على الشمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس (قوله مثال النفى قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا) تبع ﴿٤٦٨﴾ صاحب التوضيح فى اطلاقه النفى على مايعم النهى وهو من الانشاء والنفى وهو من الخبر بناء على ان النفى والنهى اخوان يكون الكلام بهما غير موجب ويحمل احدهما على الآخر فى احكام ذكرت فى النحو ومثل الآية المذكورة فى العموم ماجاء زيد او عمرو الا انها انشاء وهو خبر قال فى التلويح واذا استعمل او فى النفى خبرا كان او انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لاتطع واحدا منهما وهو نكرة

يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد ههنا الاهتك واحد مثال النفى قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فايهما اطاع يكون مرتكبا للمنهى ولو قال وكفورا لايكون مرتكبا للمنهى بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غاليا فى الكفر شديد الشكيمة فى العتو ومثال الاباحة (ولو حلف لايكلم احدا الافلانا او فلانا) قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء

للبر ولو استعمل او فى الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما بانتا ولك ان تقول لو كان اولاحد الشيئين كان بمنزلة لا اقرب احديكما وفيه يكون موليا من احدهما فقط حتى لو مضت المدة بانت احديهما والخيار له فينبغى ان يكون هنا كذلك والجواب ان القياس فى مسئلتنا هذه ان يكون موليا شهرا ايضا لان احدى شئ غير معينة فكانت كالنكرة وقد وقعت فى النفى فتعم الا انها كلمة خاصة تعم كسائر قرائن العموم فكانت فى حكم المعارف فلاتعم فى النفى بخلاف او فانها توجب العموم فى موضع الاباحة فكذا فى موضع النفى (**قوله** لان تعدد الحنث الخ) هذا لايصلح علة لما قبله وكان حق العبارة ان يقول واذا لم يتعدد اليمين لايتعدد الحنث الخ (**قوله** مثال النفى الخ) مثل المصنف للنفى بالمثال الاول فما الحاجة الى ذكر هذا المثال فكانه غفل

فى سياق النفى فتعم وكذا كان ماجاء زيد وعمرو معناه ماجاء واحد منهما وهو ايضا نكرة فى سياق النفى (عن) فيعم وان كان المتعاطفان فى هذا المثال معرفتين بخلافهما فى تلك الآية ثم ماذكره علماؤنا من انها تستعار للعموم اذا كانت فى موضع النفى بمعناه الاعم فهو موافق لما ذكره ابن مالك النحوى من ائمة الشافعية من انها توافق ولا بعد النهى كالآية المذكورة وبعد النفى كقوله تعالى او بيوت ابائكم الآية قال ابن ام قاسم المالكى فى الجنى الدانى والتحقيق انها فى قوله تعالى او كفورا هى التى كانت للاباحة فان النهى اذا دخل فى الاباحة استوعب ماكان مباحا بالاتفاق واذا دخل فى التخيير ففيه خلاف ذهب السيرافى الى انه يستوعب الجميع كالنهى عن المباح وذهب ابن كيسان الى جواز ان يكون النهى عن كل واحد وان يكون عن الجميع انتهى كلامه والسيرافى ومانسبه من القول الى السيرافى وهو نحوى المشهور المعدود فى طبقات فقهائنا من جملة فقهائنا فعليه اعتمد القاآنى فى قوله تعالى او كفورا حيث جعل او فيه للتخيير واعتبر فيه الاستعاب بعد دخول اداة النهى فذكر ان المعنى قبل النهى مثلا تطع اسما او كفورا اى واحد

(قوله ولو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد الخ) كذا فى النسخ والصواب الا ان يجالس بكلمة الاستثناء كما فى التحقيق وغيره الايرى الى قوله السابق فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف والى قوله اللاحق والواو توجبه فتدبر (قوله قلت المانع خلو الاستثناء الخ) السؤال المذكور مع جوابه هذا مأخوذ من شرح المنار لجلال الدين التبانى لكن فساده ظاهر لان فلانا او فلانا فى المثال المذكور كناية عن زيدا او عمرو مثلا فالمستثنى هو التكلم لواحد من الشخصين المعينين

من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبده فى نوع يكون مأذونا فى الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع (فله ان يكلمهما) من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو فى انه لو جالس واحدا من الفريقين فى قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة الجمع والواو توجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فالمانع عن حمل او على حقيقتها وهى احد المذكورين * قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء (وتستعار) كلمة او (بمعنى حتى او الا أن اذا فسد العطف لاختلاف الكلام) بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا (ويحتمل) الكلام (ضرب الغاية)

عن مثال المصنف ﴿قوله فله ان يكلمهما﴾ وكذا اذا قال والله لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لى قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعى المالين جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم اما فى المسئلة الاولى فظاهر واما فى الثانية فلان قوله هذا يوجب خطر الدعوى فى جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير استثناء من الخطر ﴿قوله لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين﴾ اى لم يخرج عن عهدة الامر بالاقتصار على مجالسة احدهما ﴿قوله ويستعار او بمعنى حتى﴾ والمناسبة ان او لاحد المذكورين كل منهما بالخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان وصول الى الغاية قاطع للفعل وان لم تجعل بمعنى الى مع انها اصل فى الغاية بخلاف حتى لقرب حتى من او من حيث العطف والنصب ﴿قوله ويحتمل الكلام ضرب الغاية﴾ وذلك انما يتحقق اذا كان

وانما نشأ عدم التعيين من ذكرهما بكلمة او لا ان عدم التعيين مأخوذ فى الاستثناء حتى يلزم ماذكر الايرى انه لو قال لا اكلمن فلانا او فلانا فله ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر وكذا فى قولك جالس الفقهاء او المحدثين يجوز مجالسة المخاطب مع احد الفريقين كما صرحوا به ولا يذهب عليك ان مؤدى ماذكر ليس ذلك ثم ان ما سبق من كون الاباحة من دلائل العموم

منهما فاذا جاء النهى يصير المعنى لا تطع واحدا منهما والنكرة فى موضع النفى تفيد العموم قال والحاصل ان كلمة او فى النفى تصير بمعنى الواو مع لا (قوله فله ان يكلمهما من غير حنث) قال فى فتح الجنى وفى المسئلة حكاية اوردها السيرافى فى تعليق كتاب سيبويه وهو انه قال حدثنى بعض اصحابنا ان المزنى صاحب الشافعى سئل عن رجل حلف فقال والله لا اكلم احدا الا كوفيا او بصريا فكلم كوفيا وبصريا فقال ما اراه الا حانثا فبلغ ذلك الى بعض اصحاب ابى حنيفة رضى الله عنه فقال اخطأ المزنى وخالف الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم وكل ذلك كان مباحا للاستثناء من التحريم واما السنة فقوله عليه السلام لقد هممت ان لا اقبل هدية

قرينة صارفة الكلمة اوعن حقيقتها فهو كافل لدفع السؤال المذكور (قوله والفرق بين حتى و بين الاان ان حتى يجيء لمعنى العطف الخ) انت خبير بان حتى الداخلة على الفعل المضارع بتقدير ان جارة لاعاطفة ولا ابتدائية صرح به فى شرح اللب وغيره فليس فى ذكر الفرق المذكور ههنا كثير فائدة (قوله اوههنا بمعنى حتى) هذا قول الفراء وقال عيسى بن ابان ان او ههنا بمعنى الاان وهو مذهب سيبويه كذا فى الشرح الاكملى (قوله الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم) او يعذبهم فتشفى منهم كذا فى الكشف (قوله يعنى نفى الامر ممتد فى جميع الاوقات الاوقت وقوع توبتهم الخ) تفسير للكلام على الوجه الثانى قال الرضى ان سيبويه يقدره بالاوغيره بالى والمعنيان يرجعان الى شيء واحد فان فسرته بالا فالمضاف بعده محذوف وهو الظرف اى لالزمنك الاوقت ان تعطينى حتى فهو فى محل النصب على انه ظرف لماقبل

او وعند من فسره بالى مابعده بتأويل مصدر مجرور باوالتى بمعنى الى (قوله فقال مابعثنى الله لعانا) فى لفظ الحديث ولاطعانا على ماذكر فى عامة الكتب وليس فى نسخ هذا الشرح (قوله ونهى عليه الصلاة والسلام عن الدعاء عليهم اوعن سؤال الهداية) قد اقتصر فى الكشف على ذكر الشق الثانى وهو الظاهر لانه عليه الصلاة والسلام قد رد على اصحابه عند سؤالهم الدعاء عليهم بقوله عليه الصلاة والسلام مابعثنى الله لعانا فالنهى عن الدعاء عليهم بعد ذلك لايرى له كثير وجه بخلاف النهى عن سؤال الهداية ويحتمل ان يكون قول الشارح هذا (مما)

بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى و بين الا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثانى جزأ من الاول اوعنده شرط فى حتى دون الا ان (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء اويتوب عليهم اويعذبهم) فانهم ظالمون اوهنا بمعنى حتى لانه لوكان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء اوعلى ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثانى عطف المضارع على الماضى وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان اولاحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفى الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء فى عذابهم اواستيصالهم اوهدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وماعليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعنى نفى الامر ممتد فى جميع الاوقات الاوقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الآية ان النبى عليه السلام استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام مابعثنى الله تعالى لعانا ولكن بعثنى داعيا اللهم اهد قومى فانهم لايعلمون فنزلت الآية ونهى عليه الصلاة والسلام عن الدعاء عليهم اوسؤال الهداية لهم

صدر الكلام منفيا لايقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد اولان النفى والتحريم

الا من قريش اوشقى والمفهوم منه اباحة قبولها من الفريقين وذكر ان المزنى رجع عماقاله الى قوله انتهى (قوله بان يكون الفعل الاول ممتدا) لابد مع ذلك من ان يكون مابعد اوصالحا للانتهاء لان المصنف اشترط ان يكون الكلام محتملا لضرب الغاية كما اشترط فساد العطف ولن يكون الكلام محتملا ذلك الا بمجموع ماذكر ولذا قال فى التلويح وقد تستعار اولحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك اوتعطينى حتى فان قلت أفى الاثبات يكون الامتداد اوفى النفى اوفيهما قلت فيهما بدليل تمثيل القوم بنحو لالزمنك اوتعطينى حتى وبالآية ولا عبرة بما فى شرح البديع من ان الامتداد انما يتحقق بكون الاول منفيا (قوله الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم) او معذبهم فتشفى منهم (قوله ما بعثنى الله لعانا) هذا الحديث رواه صاحب فتح المجتبى

غير داخل فى الرواية الثانية بل يكون كالفذلكة للروايتين على وجه التوزيع (قوله وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى الخ) كذا ذكره الشيخ اكمل الدين ثم قال والجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح انتهى ولعل تفسير الآية على الوجه المذكور سابقا حيث كان المعنى الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم كافل لارتفاع هذا السؤال عن اصله (قوله فيصح الدعاء عليهم) يعنى عند التوبة (قوله والاول ممتنع) اذ الدعاء على من تاب عليهم غير

جائز وفيه كلام لجواز ان يكون المنفي هو عدم الدعاء اعم من الدعاء لهم او عليهم لا الثانى فقط فيكون مفهوم الغاية الدعاء لهم ان تاب عليهم والدعاء عليهم ان عذبهم (قوله والثانى تحصيل الحاصل) ممنوع لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها كذا قيل فليتأمل (قوله ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها) يعنى ولا تعذر ههنا فقوله فانه ذكر فى الكشف تعليل لذلك المقدر او المفهوم من الكلام ثم ان هذا السؤال مأخوذ من شرح المصنف رحمه الله (قوله وهو يكتبهم) ليس فى عبارة الكشاف ذلك بل يحتمل ان يكون مراده العطف على ليقطع كما اشار اليه العلامة التفتازانى فى شرحه

وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهى النهى عند التوبة كما قولك لالزمنك او تقضينى دينى فان الملازمة تنتهى عند القضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثانى تحصيل الحاصل * ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها وهنا ليس كذلك فانه ذكر فى الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ماقبله وهو يكتبهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شىء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب

مما يحتمل الامتداد فلا يشكل بقول الرجل والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للتخيير وليست بمعنى الغاية وان جمع بين نفى واثبات لان النفى مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل الاول حنث فى اليمين الاولى وبطلت الثانية لانه خير نفسه فى التزام الحنث باحد اليمينين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى وشرط الحنث فى اليمين الاولى الدخول فى الدار الاولى وفى الثانية ترك الدخول فى الثانية (**قوله** وفيه بحث الخ) الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح كما سيجىء على انا نختار الشق الثانى وتحصيل الحاصل ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها (**قوله** والاول ممتنع والثانى تحصيل الحاصل) وجه الاول انه اذا تاب عليهم فكيف يصح دعاؤه عليهم ووجه الثانى انه اذا تاب عليهم فقد حصلت الهداية لهم فيكون سؤال الهداية لهم تحصيل الحاصل (**قوله** ولقائل ان يقول الخ) والجواب على ما ذكره الزمخشرى تخرج الآية عن ان تكون من هذا القبيل ومثاله نحو ما لو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان او فيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية

ولكن مع زيادتين احدهما ولا طعانا عطفا على لعانا والاخرى ورحمة عطفا على داعيا (قوله فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية) اقول لا نسلم لزوم هذا المحذور لانا لا نحمل الامر على الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم بل على ماهو اعم منهما اى ليس لك شىء من الدعاء عليهم ولا سؤال الهداية لهم ولا غير ذلك من الفرح لحالهم او الاستشفاء منهم حتى يتوب عليهم فيفرح بحالهم او يعذبهم فتشفى منهم (قوله او يهزمهم) زاده مع ان الكبت هو الاهلاك وقد ذكره لانه يجىء ايضا بمعنى صرف العدو حكى صاحب التقريب كبت الله تعالى العدو صرفه واهلكه

(قوله وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام) ليحمل الفساد على مايعد فسادا من جهة اللفظ او المعنى (قوله وتعذر العطف يكون الخ) هذا كلام ذكره صاحب الكشف فى صدد التكلم على قول القائل والله لادخل هذه الدار وادخل هذه ونقله الشارح الى الآية المذكورة وفيه كلام لمكان قوله يكتبهم كما نقله عن الكشاف فالحكم بعدم فعل منصوب قبله فى الآية لايكاد يصح *وقوله وهو ليس لك من الامر شئ لايجدى شيأ كما لايخفى ثم ان ماذكره من التعذر المذكور ايضا يمكن ادراجه تحت قول المصنف لاختلاف الكلام بل هو الظاهر فتدبر (قوله وفيه نظر فان فقدان المنصوب الخ) كذا فى الشرح الاكلى وليس بشئ لان المضارع المنصوب مفرد فلا يكون مانحن فيه من قبيل عطف الجمل وماذكره من السند وهو مسئلة لاتأكل السمك وتشرب اللبن للنحاة فيه ثلاث اقوال الاول ان الواو ليست بعاطفة بل بمعنى مع والواقع بعدها مفعول معه والثانى انها حالية والثالث انها عاطفة لاسم على اسم فالتقدير فى المثال المذكور لايكن منك اكل السمك وشرب اللبن كما صرحوا به فى كتبهم وبالجملة ليس ذلك ايضا من باب عطف الجمل فى قول من الاقوال (حد)

عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ماليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شئ وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب فى الكلام السابق لايمنع العطف لان العطف فى الجمل لايستلزم الاشتراك فى الاعراب الاترى الى قوله

لاتنه عن خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم

فان تأتى منصوب باضمار أن بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهى الجمعية (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كما فى اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اى عند عدم انضمام القرينة فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها (كالى)

اولا برّ فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه لتعذر العطف عليه وفيه نظر على ان ماذهبنا اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولى بخلاف ماذكره الزمخشرى على ان الاعتراض على المثال ليس بشئ (**قوله** وايضا اطلاق الفساد فى العطف على ماليس حسنا) بل تناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية (**قوله** وفيه نظر الخ) يمكن ان يجاب بان الكلام فى عطف مجرد الفعل على الفعل لاعطف الجملة على الجملة وماذكر من الاستشهاد لايرد علينا للفرق بين الواو واو لان الواو تنصب المضارع بان مضمرة الا اذا كانت للمعية دون العطف بخلاف او فانها لاتنصب المضارع بان مضمرة بعد الواو الا اذا كانت بمعنى الى وهو ممنوع لان الفعل فيه منصوب بان مضمرة بعد الواو لوقوعه جواب النهى وليست الواو للعطف بل للمعية وهو معنى حتى او الا ان وحينئذ يتعين الحمل فى الآية الكريمة على حتى الناصبة لعدم تقدم الفعل المنصوب ومع هذا لم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهى الجمعية ولعل مايفيد هذا الاختلاف من خواص كلة او فان لبعض الحروف شأنا فى الاختصاص ليس لغيره كاختصاص لكن بالاستدراك بعد النفى والعطف وحتى بان يكون مابعدها جزأ ملاقيا واختصاص لا بان يكون ماقبلها منفيا ونحو ذلك (**قوله** وحتى للغاية) الغاية

(قوله الاترى الى قوله لاتنه عن خلق وتأتى مثله) المحققون على ان فى امثاله عطف الاسم على الاسم لان ان المصدرية مقدرة بعد الواو والمعنى لايكن منك نهى عن خلق واتيان مثله وان كان فيه ظاهرا عطف الفعل على الفعل من غير اشتراك فى الاعراب كما اشار اليه الشارح بقوله فان تأتى منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله

اى كما ان الى للغاية ﴿ وتستعمل للعطف ﴾ لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ﴿مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصـال﴾ جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا فى حالة العدو ﴿حتى القرعى﴾ جمع قريع وهو الفصيل الذى له بثرابيض ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لايتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لاينبغى ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ﴿ ومواضعها ﴾ اى مواضع كلمة حتى ﴿ فى الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى ﴾ كقولك سرت حتى ادخلها

حد الشئ ونهايته التى ينتهى بها يعنى انها وضعت لان تدل على ان مابعدها غاية ونهاية لماقبلها كالى وان كان بينهما فرق من حيث ان حتى يجب ان يكون الغاية بعدها ممايتنهى به المغيا سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها او ملاقيا له نحو نمت الليلة حتى الصباح فلايجوز حتى نصفها وان الى ليست كذلك فيجوز الى نصفها والى ثلثهـا ولكن وقع الخلاف فى دخول مابعدهـا فيما قبلهـا فذهب الجمهور الى عـدم الدخول كالى اذ هو الاصل واختـاره فخر الاسلام وتبعه المصنف مشيرا اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزمخشرى وعامة المتأخرين الى الدخول نظرا الى الغرض من الفعل المتعدى بحتى وهو انقضـاء الشئ الذى تعلق به شيأ فشـيأ الى ان يأتى على جميعـه وذا لايتحقق بدون الدخول وذهب الفراء والسيرافى الى القول بدخول الجزاء دون الملاقى ويوافقه التعليل الثانى فعلى الاول لم يؤكل الرأس ولم ينم الصباح وعلى الثانى اكل الرأس ونام الصباح وعلى الثـالث اكل الرأس ولم ينم الصباح ﴿قوله وتستعمل للعطف﴾ مع قيام معنى الغاية غير انها لاتعطف الا على ماكان مما قبلهـا غاية فى قوة او ضعف فيقيد العطف بها ان المعطوف قد فاق فى القوة او الضعف ماعداه من افراد المعطوف عليه وانه ارتقى على درج الترتيب الذهنى الى غاية الشرف او انحط عنها الى غاية الخسة فالاول كقولك مات الناس حتى الانبياء بمعنى ان الموت قد ارتفع حلوله فى القوة والفضاعة بكل شخص الى ان حل باشرف الناس وهم الانبياء عليهم السلام والثانى ماذكره المصنف بقوله استنت الفصـال حتى القرعى ﴿قوله ان تجعل الغاية بمعنى الى﴾ ضـابط ذلك ان تقع بعدها مضـارع منصوب سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذى قبل حتى نحو سرت حتى ادخلهـا او تعدد نحو انلم اضربك حتى تصيح فحتى فى ذلك حرف جر فتقدر بعدهـا كلمة ان لتكون داخلة على الاسم بتأويل المصدر ﴿قوله كقولك سرت حتى ادخلهـا﴾ بالنصب وحتى فى ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمـة ان لتكون فى ذلك داخلة على الاسم تقديرا بتأويل المصدر

﴿ قوله فان المعطوف ارذل الخ ﴾ اشـارة الى ماتقرر من انه يجب ان يكون المعطوف فى حتى بعضا من المعطوف عليه افضل اوارذل

فان قلت ان تجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليها قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف فى مواضعها اى بيان مواضعها او فى الخبر تقديره مواضعها فى الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا (اوغاية) بالنصب على معنى ان تجعل غاية (هى جملة مبتدأة) ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت (وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) يعنى علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ماقبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون مابعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ماقبلها (فان لم يستقم) معنى الغاية بانعدام المعنيين اواحدهما (فللمجازاة بمعنى لام كى) لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء كما ينتهى المغيا بوجود الغاية (فان تعذر هذا) اى ان يجعل بمعنى لام كى (جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا) اى على ماذكرنا من المعانى

لئلا يلزم دخول الجار على الفعل (قوله فان قلت الخ) ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليه لان الحمل ليس هو المواضع والخبر يجب صدقه على المبتدأ كزيد قائم والالم يصح الحمل كزيد جماد اذلابد فى الحمل من امرين الاتحاد فيما صدق ليصح والتغاير فى المفهوم ليفيد ﴿قوله هى جملة مبتدأة﴾ اى وهى حرف ابتداء ومابعدها جملة مبتدأة غير معمولة لما قبلها فعلية كانت او اسمية غير ان الخبر قد يكون مذكورا فى الاسمية نحو ضربت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول ويمتنع تقدير ان بعدها لكونه حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزلوا حتى يقول الرسول فى قراءة من يرفع يقول واما على من نصب فيكون بمعنى الى ﴿قوله بمعنى لام كى﴾ نحو حتى لاتكون فتنة ﴿قوله للعطف المحض﴾ اى الخالص عن الغاية والمجازاة المستفاد من الفاء لظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لايتوقف بل يحصل بمجرد الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وسيتضح ذلك فى الفروع الآتية ﴿قوله وبطل معنى الغاية﴾ هذا لايطابق حل الشارح مرجع الاشارة ولو رجع الاشارة الى الغاية والمجاز ابناء على انه يشار بالمفرد للمثنى ليطابق فى الجملة من حيث انه اقتصر على ذلك الاصل وهو الغاية ولايخفى مافى عبارة المتن من عدم التطابق

(قوله لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء) كذا فى الكشف وذكر صاحب التلويح ان هذا فاسد لان دخول الجنة فى المثال المشهور لايصلح منتهى الاسلام بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى على انه لوصح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر الامتداد والآخر اعنى المسبب الانتهاء اليه فالاولى ان يقال فى المناسبة بين الغاية والسببية ان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان المراد بالاسلام فى المثال المذكور هو اسلام الدنيا بمعنى الانقياد لتحمل التكاليف ولايذهب عليك ان دخول الجنة يصلح منتهى له واما ثانيا فلان الانتهاء الذى وضعت له حتى يجب ان يكون ملحوظا فى الكلام قصدا وليس انتهاء الفعل بوجود الجزاء كذلك فيكون استعمال حتى فيه مجازا لاحقيقة واما ثالثا فلان الغاية لايجب ان يكون مقصودة مماقبلها كما فى اكلت السمكة حتى رأسها (ايضا)

(قوله لان الضرب يحتمل الامتداد) يعنى تجدد الامثال ثم ان احتمال الضرب للامتداد غير كاف فى المقام فكان ينبغى ان يتعرض ايضا لصلاحية الصباح لكونه منتهى له ومما يجب التنبه له فى هذا المقام ان الامتداد وعدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين للحمل دون المنع كذا فى التلويح (قوله فاتاه فلم يغده لم يحنث) لكن شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء اى على ان يعظمه لا على ان يضربه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للجزاء كذا فى الكشف (قوله حتى اتغد بدون الالف) هو الصواب لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم كذا فى التلويح (قوله كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقى) هو صاحب النهاية ثم ان عبارة الاتقانى فى التبيين هكذا كذا قال صاحب الكافى وقت قرأتى اصول فخر الاسلام عليه بنيسابور وقد وقع سماعى عند غيره من الاساتذة بالالف فالظاهر ان هذا الكلام فى تصنيف آخر له

الثلاثة (مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدى حر) ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث (و) لو قال (ان لم آتك حتى تغدينى فعبدى حر) فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدينى لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشىء لا يصلح ان يكون منتهى له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكى تغدينى (و) لو قال (ان لم آتك حتى اتغدى عندك) فعبدى حر قال الشيخ قوام الدين الاتقانى رحمه الله حتى اتغد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقى ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت

ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف المحض وطرح لفظ البطلان ومتعلقه لكان اولى فافهم ﴿قوله مسائل الزيادات﴾ اى الثلاثة المتفرعة على المعانى الثلاثة على الترتيب (قوله يحنث) بعتق العبد لوجود الشرط وهو نفى الضرب المغيا بالصياح ولقائل ان يقول شرط البر متصور فى الزمان الثانى فلم حنث فى الحال واجيب بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته فى الحال هذا هو العادة فيتقيد به وفيه نظر فان هذا يمين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه من يمين الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا فى الزمان الثانى لكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو الاقلاع قبل الغاية موجود ولا يتخلف الموجب عن موجبه فتأمله ﴿قوله فيجعل غاية حقيقة﴾ هذا ان لم يغلب على الحقيقة عارف كما هنا فان غلب وجب العمل به حتى لو قال ان ضربتك حتى تموت كان على الضرب الشديد دون حقيقة الموت ﴿قوله ولو قال ان لم آتك حتى تغدينى﴾ هذه المسئلة الثانية المتفرعة على السببية والمجازاة (قوله فيكون المعنى لكى تغدينى) وشرط البر فيها اتيانه اليه اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بان اتاه معظما زائرا له بر فى يمينه سواء غداه او لم يغده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترتب عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه محقرا له ﴿قوله ان لم آتك حتى اتغدى﴾ هذه هى المسئلة الثالثة المتفرعة على العطف المحض

(قوله ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدى حر) كان ينبغى له حنث زاد قوله ولو قال ان يقول حنث ان اتى ثم تغدى مع التراخى لا ان اتى فتغدى مع عدمه فيذكر جواب لو اذا ذكر ان حتى فى هذه المسئلة بمعنى الفاء والئن ذكرها

(قوله وعندى ثبوت الالف اوجه لان ماقلنا الخ) هذا ايضا من كلام الاتقانى وحاصله ماذكره بعض الافاضل من ان العطف مراعى فى المعنى ان لم يكن منى اتيان فتفقد كما قيل مثل ذلك فى قولهم ماتأتينا فتحدثنا بالنصب اى لايكون منك اتيان فتحديث وكما ان الفاء ثمه متعين للعطف ولا يصح كون المنصوب معطوفا على المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبذلك يندفع ماقال صاحب التلويح من ان اثبات الالف غير مستقيم اقول يؤيد ماذكر ماذكر فى عامة كتب الاصول من ان استعارة حتى للعطف المحض استعارة لم توجد فى كلامهم بل هى من مخترعات الفقهاء وذلك لان امر الاعراب موكول الى استعمال العرب ليس المدار فيه الا السماع منهم فتدبر (قوله الايرى الى قولهم فى تقدير قولهم الخ) انت خبير بان تنظير مانحن فيه بذلك فساده غنى عن البيان (قوله استعير حتى هنا للعطف المحض) اى التشريك من غير اعتبار غائية وسببية (قوله ولا يصلح ان يكون) يعنى الاتيان (قوله لان الشخص الواحد لايكون مجازيا) ومجازا اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه (قوله حمل على العطف بالفاء مجازا) عليه ظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب صاحب التنقيح وجعلها ابن الحاجب كثم (قوله ولقائل ان يقول المذكور سابقا الخ) كذا فى التلويح لكن مراده بالمذكور سابقا هو المذكور فى كلام صاحب التنقيح فنقله الشارح بعينه الى كلام المصنف وليس كما ينبغى لمكان قوله سابقا فان

للعطف وماقبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندى ثبوت الالف اوجه لان ماقلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الايرى الى قولهم فى تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اى حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لابالى استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان الشخص الواحد لايكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ماقاله الشراح * ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون

(**قوله** وعندى ثبوت الالف اوجه) قال بعض الشارحين بالالف نظرا الى المعنى وبدونها نظرا الى اللفظ قال بعض المحققين قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغدبالجزم لانه معطوف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لاعلى مجموع الفعل وحرف النفى حتى لايدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم (**قوله** حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجر بحتى لابالى) هذا آخر كلام الاتقانى وفيه شئ لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع على معنى جاؤا شيأ فشيأ حتى جاء المشاة ومثلوا بذلك لما هو غاية بالضعف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ المشاة لم يسبقوهم وان كان ذلك يمكن بتكلف فتأمله (**قوله** استعير حتى) هذا شروع فى ابتداء تقرير المسئلة (**قوله** والقائل ان يقول الخ) الجواب ان كونها فى ذلك تفيد السببية مسلم واما كونها تلك

(الافادة) لم يستقم فللمجازاة ثم انه اجيب عنه بان كلام فخر الاسلام صريح فى اعتبارات المجازاة فى مفهوم حتى السببية واما صحة اسلمت حتى ادخل الجنة فلما اشتهر بين المسلمين من ان دخول المسلم الجنة مرتب على ادخال الله تعالى اياه بلطفه وفضله ففعل الشخص لم يصر جزاء عن فعله بل الجزاء الدخول المطاوع لادخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لاندعى امتناع كون بعض افعال الشخص سببا محضا للبعض الآخر بل كون بعض افعال الشخص جزاء لبعض افعاله

فيما يأتى فانما ذكرها هب من يقول انها فيها بمعنى الواو فلم يكن ذكرها فى محله (قوله اى حتى انتهى الى المشاة) تفسير للترتيب المذكور على تقدير الجر وقد نص المرادى فى الجنى الدانى على ان كل موضع جاز فيه العطف بحتى يجوز فيه الجر ولاعكس والمناسب ان يقال اى حتى انتهى القدوم الى المشاة

(قوله من غير لزوم مجازاة ومكافاة) اشار بذلك الى ان مرادهم بالمجازاة ههنا هو معنى المكافاة لا معنى

بمعنى لام كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابى رحمه الله لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقانى فى شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندى لان مجوز الاستعارة

الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان ذلك من غير فوائد الاستعارة على ان تنصيصهم على افادتها السببية مع المجازاة ينزل منزلة رواياتهم واذا ثبت المجازاة والسببية انتفى وقوع احد فعلى الانسان جزأ لفعله الآخر بلا ريب بخلاف القول بمحض السببية فانه لا ينافيه اتحاد الفاعل على معنى كى ادخل الجنة على البناء للفاعل كى ان يدخلنى الله الجنة فادخلها اذ الانسان لا يدخلها بعمله وانما يدخلها اذا تداركه الله تعالى برحمته فالمجازاة لازمة فيه ايضا مع كونها بكى فضلا عن كونه بحتى فلا يدخل ذلك على متأمل * اعلم ان هذا القسم ليس له نظير فى كلام العرب اذ لم يوجد فى كلامهم حتى مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية لكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب وهذا كما عرف من ان المجاز لا يتوقف على الفعل فى كل جزئى بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد بن الحسن رحمه الله ممن تؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو كما ذهب اليه العتابى واختاره الاتقانى رحمهما الله لان الترتيب انسب بالغاية والاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب اذ الغاية لا يتراخى عن المغيا (**قوله** لان الترتيب انسب بالفاء) ظاهره ان حتى للترتيب وفيه شئ لان الاصل فى الغاية وافادتها الترتيب ليس بالوضع بل مما دخلت عليه فى العطف مما يفيد الترتيب فلا معنى للقول بان الحمل على الفاء انسب بجامع الترتيب على انها اذا كان المعتبر ترتيب اجزاء ماقبلها ذهنا من الاضعف الى الاقوى او بالعكس ولا يعتبر الترتيب الخارجى * ويمكن ان يجاب بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الحاصل بين الغاية والمغيا والمعطوف بالفاء فتأمل (**قوله** وقال الشيخ قوام الدين الاتقانى فى شرحه للمنار) صوابه فى شرح المنتخب (**قوله** كونه بمعنى الواو انسب الخ) يمكن ان يقال كونها بمعنى

السببية مطلقا كما فى قول النحاة كى للمجازاة يدل عليه دلالة صريحة كلامهم فى هذا المثال (قوله لان مجوز الاستعارة

(قوله لان الترتيب انسب بالفاء) معنى لانها للترتيب والترتيب انسب بالفاء من الواو وفيه نظر اذ لا ترتيب فى الواو اصلا لانها لا تقيد بحال بخلاف الفاء فانها تقيد بحال الترتيب فيكون الاتصال فى الواو اكثر منه فيهما ولقائل ان يقول سلمنا انه فى الواو اكثر منه فيها لكن الاتصال فى الفاء انسب بمعنى الغاية من حيث ان مدخول حتى التى للغاية مترتبة على ماقبله كالمعطوف بالفاء بخلاف المعطوف بالواو غاية ما فى الباب ان مدخول الفاء مترتب على ماقبله فى الخارج وان مدخول حتى يترتب على ماقبله فى الذهن وان المعتبر فيها هو تعلق المسند فيه بالمتبوع اولا وبالتابع ثانيا باعتبار انه اقوى اجزاء المتبوع او اضعفها

للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال فى الواو اكثر لانه لايقيد بحال دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع التراخى يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ برفى يمينه (ومنها) اى من حروف المعانى (حروف الجر فالباء للالصاق) فما دخل عليه الباء الملصق به (وتصحب الاثمان حتى لوقال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا) لان المقصود فى الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات

الفاء انسب لظهور المناسبة بين الغاية والسببية اذ المسبب يعقب السبب والمغيا يعقب الغاية وهذا لما عرف من ان المجاز لايتوقف على النقل فى كل جزئى اذا وجدت العلاقة فالعلاقة فى الفاء اشد لان فيها العطف والسببية وكل يصلح علاقة (**قوله** وفائدته) اى فائدة المعطوف فى هذه المسئلة لو لم يأت او اتى وتغدى مع التراخى يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر فى يمينه والمذكور فى نسخ الزيادات ان الحكم لذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كانت مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام او فى الوقت الذى ذكره ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى * وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم يتغدى من غير تراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا مانع لقوله غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخى على التراخى الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله** حروف الجر من اضافة الشئ الى حكمه سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد وقد ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهى الباء وعلى ومن والى وفى لمزيد الحاجة اليها فى كثير من المسائل **قوله** فالباء للالصاق هو معناها الوضعى بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل فى اللغة كالنص فى احكام الشرع والالصاق تعلق الشئ بالشئ واتصاله به وهو اما حقيقى نحو به داء اى التصق به اومجازى على سبيل الاتساع نحو مررت بزيد والمعنى التصق مرورى بمكان يقرب من زيد لان مرورى الذى هو صفة قائمة بك غير متصلة بزيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد بدليل قوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين (**قوله** لان المقصود فى الالصاق الخ) اى الالصاق يقتضى ملصقا وهو ماقبل الباء وملصقا به وهو

للعطف المناسبة بين العطف والغاية الخ) ممنوع بل يجوز ان يكون المناسبة بين التعقيب والغاية كما قيل (قوله لانه لايقيد بحال دون حال) بخلاف الفاء فانها يدل على كون المعطوف عقيب المعطوف عليه (قوله وفائدته) اى فائدة كونها بمعنى الفاء ولو بدل لفظ الفائدة بالثمرة لكان اوضح (قوله ان اتى وتغدى مع التراخى يحنث) كما اذا لم يأت او اتى ولم يتغد (قوله والملصق به تبع بمنزلة الآلات) والثمن ايضا فى البيع كذلك لان المقصود الاصل من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد

(قوله بخلاف ماذا اضاف الخ) لايلايم كلامه ههنا (قوله يكون سلما) كون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة فان المبيع فى الاولى حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة فى المبيع والتنكير فى الثمن وفى الصور الثانية بالعكس وهى صورة السلم كذا فى بعض حواشى التلويح وبه يظهر معنى قول الشارح واذا لم يكن موجودا (قوله ولايجوز الا مؤجلا) لم يبين محمد رحمه الله فى الاصل ادنى الاجل فقيل ثلاثة ايام وقيل اكثر من نصف يوم وقيل شهر (قوله فعبدى حر) مبنى هذا التقدير هو وجود حرف الشرط فى المتن كما فى نسخ هذا الشرح وليست بموجودة لافى نسخ المتن ولا فى نسخ سائر الشروح وهو الصواب لان البحث فى هذين المثالين ليس عن الحنث كما هو مقتضى حرف الشرط ثم ان كلام الشارح رحمه الله بعد اسطر عند (قوله يعنى يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق الخ) وذلك ان الاخبار يقتضى مفعولين احدهما ههنا الضمير المنصوب المتصل والثانى محذوف بدلالة حرف الالصاق فيكون معناه ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان والقدوم اسم لفعل موجود بخلاف الثانى لعدم الباء فيه فصلح ان مع مابعدها مفعولا ثانيا اذهو فى تأويل المصدر فصار المخبر به القدوم لكنه لايصلح بنفسه ان يكون مفعولا للخبر لان مفعوله كلام لافعل فصار المفعول التكلم بقدومه فكانه قال ان كلمت بخبر قدومه

(فيصح الاستبدال به) اى بذلك الكر شيأ آخر قبل القبض ولوكان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض (بخلاف ماذا اضاف العقد الى الكر) فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولايجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع بالدين يكون سلما (ولوقال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر يقع على الحق) يعنى يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لواخبر كاذبا لايعتق (بخلاف ماذا

مابعدها والملصق هو الاصل فى الالصاق والملصق به بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التى هى الآلة او لان الباء آلة كالآلات اذ المقصود من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك متحقق فى المبيع دون الثمن لانه فى الغالب من النقود وهى لاانتفاع بها سوى التوصل الى المقصود لغيرها من الآلات ولهذا صح البيع مع عدم ملك الثمن ولم يصح مع عدم ملك المبيع * فان قلت هذا ليس بكلى اذ المقصود للبائع فى قولك بعت هذا الفرس بعشرين دينارا ليس الا الدنانير كما انه لامقصود للمشترى سوى الفرس مع ان الثمن احد الركنين فكيف يكون تابعا للآخر متمما له * واجيب بان المقصود من شرعية البيع الوصول الى مايتوقف عليه بقاء الانسان من المأكل والمشرب والملابس ونحوها وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود لذلك وانما هو وسيلة اليه لانه كان مقصودا فى البيع ايضا تبعا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستبدال به قبل القبض لان التصرف آية التبعية والمتبوعية فى الثمن جائز قبل قبضه دون المبيع لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع مالم يقبض وفيه شئ فانه اذا اعتق المشترى العبد فى يد البائع قبل قبضه صح والجواب ان العتق شرط الملك وقد وجد البيع بشرط القدرة على التسليم وذا لايجوز الا بعد القبض * فان قلت هل يجوز التصرف فى الثمن من البائع والمشترى ام لا * قلت اما البائع فيجوز مطلقا واما المشترى فان كان نقودا جاز لانها لاتتعين وان كانت عينا فلايجوز ويكون سلما فتراعى فيه شرائط السلم ويجعل العبد رأس مال السلم والكر مسلما فيه فلايصح الاستبدال به قبل القبض والفرق بين الصورتين ان اضافة العقد الى العبد تجعله اصلا ملصقا بالكر والثمن تابعا ملصقا به وشرطا فى العكس بالعكس (قوله يقع على الحق)

قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم) فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا اوكاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد فى كلامه مايدل على الالصاق * فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثانى فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثانى لايجئ بدونه فلا يبقى الفرق * قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لايقتضى الصدق (ولوقال

وهو مايطابقه الواقع من الكلام ويقابله الباطل وهو وان ساغ استعماله فى الاعتقادات مرادف للصدق المقابل للكذب وهو وان ساغ استعماله فى الاقوال واعتبرت مطابقته للواقع مرادف للحق ايضا لاعلى مطلق الاخبار لان حرف الالصاق تقتضى ملصقا به فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذى صحبته الباء لايصلح مفعولا للخبر ولكنه معمولا للباء والشئ الواحد لايجوز ان يكون معمولا لعاملين فيكون التقدير ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان والخبر الملصق بقدومه لايكون بدونه فلايقع العتق بالخبر الكاذب لانعدام شرطه وهو صدق الخبر وفيه شئ اذ يجوز ان يكون الشئ معمولا لعاملين مختلفين احدهما عامل فى اللفظ والآخر فى المحل نحو كفى بالله شهيدا اومررت بزيد فيجوز ان يكون القدوم مجرورا بالباء لفظا منصوبا بالفعل محلا فيكون مفعولا ثانيا بلااضمار كما فى ان اخبرنى بهذا الخبر زيد (**قوله** فهذا يقع على مطلق الخبر) لانه اذا لم يذكر الباء صلح الباقى لان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرتنى قدومه وحقيقة القدوم لاتصلح مفعول الخبر فيقدر مضاف محذوف هو لفظ خبر ليصح الكلام فينحل المعنى الى ان اخبرتنى بخبر قدومه والخبر اسم للكلام يدل على المخبر به لاغير فيتحقق الشرط وان كان كاذبا ويلزمه تحقق المشروط (**قوله** فلايبقى الفرق) يعنى بين الصورتين التلفظ بالباء وتقديرها لان المقدر كالملفوظ واجاب الهروى بان الباء اذا قدر كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف مااذا كان مذكورا والباء التى للالصاق اقوى من التى للتعدية فلهذا يقع الاول على الحق دون الثانى * فان قلت الاخبار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى مالم تحط به خبرا اى علما فكان الواجب ان يقع على الحق كما قالوا ان علمتنى ان فلانا قدم * اجيب بان الخبر فى العرف كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع الخبر على الحق والباطل لايجوز ذلك فى العلم

هكذا فى بعض الشروح (قوله فلابد فيه من تقدير الباء) وحذف حرف حرف الجر مع ان وان شائع مطرد (قوله لان المفعول الثانى لايجئ بدونه) كذاذكره الرضى فى مبحث المتعدى وغير المتعدى حتى صرح بان استعماله بدون الباء غير جائز فى السعة اتفاقا فلا يجوز اخبرتك خروج زيد وان خبرا فى قولك اخبرتك خبرا اسم واقع موقع المصدر لامفعول به وهو الظاهر من اساس البلاغة للزمخشرى لكن صاحب الكشف ذكر ههنا ان الاخبار مما يتعدى الى المفعول الثانى بنفسه وبالباء والظاهر ان مبنى كلام الاصوليين فى هذا المقام على ماقاله وذلك ان اعتبار معنى الصاق فى قوله ان اخبرتنى بقدوم فلان مبنى على ان الاخبار يتعدى بنفسه وان الباء ليست للتعدية (قوله قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانسلم عدم الفرق الخ) انت خبير بان مدار (قوله)

(قوله لانه لم يوجد فى كلامه مايدل على الالصاق) ان المسئلة الثانية بتقدير الباء كما يتعرف به وهى للالصاق قطعا

الفرق حينئذ ليس دخول الباء وعدم دخوله بل تضمن الاسناد وعدم تضمنه والمسئلة مفرعة ههنا على الاول دون الثانى فالجواب بالطريق المذكور فى هذا المقام غير مفيد كما لايخفى على ذوى الافهام والصواب الاقتصار فى الجواب على منع ماذكره فى السؤال من ان المفعول الثانى لايجئ بدون الباء كما اشرنا اليه فتدبر (قوله لان الشرط فى معنى النفى) يعنى به الشرط فى المثال المذكور لامطلقا فانه اذا كان منفيا يكون للحمل فلا يكون فى معنى النفى ولا النكرة الواقعة فى حيزه للعموم بخلاف ما اذا كان مثبتا كما نحن فيه فانه يكون حينئذ للمنع ويكون النكرة الواقعة فى حيزه عامة كما حققه صاحب التوضيح فى مباحث العموم وقال السراج الهندى فى شرح المغنى نكرة فى موضع النفى اذ معناه لاتخرجى خروجا فيكون عاما او هو نكرة فى موضع الشرط وهو دليل العموم ايضا انتهى ومبنى كلام الشارح ههنا على ماحقق صاحب التلويح فى مباحث الفاظ العموم ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى فتدبر (قوله فظهر ان ماذكر صاحب الكشف الخ) كذا فى التلويح وكلام صاحب الكشف فى مسئلة التغدى فى باب مايترك به الحقيقة يوافق ماذكره ههنا لكنه ذكر فى موضع آخر ان المصدر اذا لم يكن مذكورا صريحا لايصح فيه نية التخصيص لانه لاعموم له حتى قال فى مسئلة ان اغتسلت ان نية التخصيص لايصح لان المصدر فيه غير مذكور فلايقوم مقام الاسم وقال ايضا لايقال انه مذكور معنى وان لم يذكر صريحا لانه مذكور فى حق صحة الفعل لافى اقامته مقام الاسم فصار فى حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت انتهى وبهذا يظهر ان كلام

ان خرجت من الدار الاباذنى) فانت طالق (يشترط تكرار الاذن فى كل خروج) لان الباء للالصاق وهو يقتضى ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا باذنى الا خروجا ملصقا باذنى فيكون المستثنى منه نكرة فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى تقديره لاتخرجى خروجا الا خروجا باذنى فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لامن قبيل لا آكل لما سيجئ من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لايجوز تخصيصه فظهر ان ماذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى فيعم ليس كما ينبغى (بخلاف قوله) ان خرجت من الدار (الاان آذن لك) فانت طالق فلايحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس

﴿ **قوله** يشترط تكرار الاذن فى كل خروج ﴾ فلو اذن فلم تسمع فخرجت لم يحنث عند ابى يوسف وعندهما يحنث ولو اذن لها متى شاءت او كلما ارادت ثم نهاها فخرجت لم يحنث عند ابى يوسف وقال محمد يحنث ولو قال الحالف اردت بقولى الا باذنى الا ان آذن صدق ديانة لاقضاء لان فيه تخفيفا ولو قال فى الثانية اردت الا باذنى صدق قضاء لان فيه تشديدا (**قوله** فيكون تقدير قوله الا باذنى الا خروجا ملصقا باذنى) وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له لفظ عام مناسب له فى جنسه ووصفه ليستثنى منه فيكون المعنى ان خرجت خروجا الا خروجا باذنى والنكرة فى سياق الشرط تعم فاذا خرج منها بعض مابقى ماعداه على المنع (**قوله** فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس

ولكنها ليست للالصاق بالقدوم الصادق بل للالصاق بالتكلم بالقدوم وهو لايقتضى الصدق ولا غيره ولكن يحتملهما وهذا معنى قول صاحب فتح المجتبى ان المفعول الثانى للاخبار فى الاولى هو القدوم وفى الثانية هو التكلم بالقدوم وهو دليل على القدوم لاموجب له (قوله لان الشرط فى معنى النفى) اقول ينبغى ان يكون هذا مسلما فيما اذا كان التعليق للمنع كما فيما نحن فيه اما اذا كان للحمل فلا الاترى انك يقول ان قتلت كافرا فلك من النفل كذا ولاتريد به لنفى ان يقتل كافرا بل الحث على ان يقتله (قوله لان الاذن غير مجانس

صاحب الكشف مضطرب فى ذلك فتدبر (قوله فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن الخ) ولو نوى الاباذنى صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه وفيه تشديد عليه فيصدق كذا فى شرح المغنى لسراج الدين الهندى (قوله وان كان قليلا) لايذهب عليك ان حذف حرف الجر من ان وان كثير وقياس مطرد على ماصرحوا به بخلاف حذفهامن غيرهما كما فى قول رؤبة وموضع القسم فقياس مانحن فيه على ذلك والحكم بقلته ايضا ليس كما ينبغى خصوصا فى مقام بيان اشبهية هذا التقدير على ان

كون هذا التقدير الشاذ القليل اسهل من ارتكاب المجاز ممنوع منعا ظاهرا والظاهر انه اراد بهذا تنظير مانحن فيه بذلك فى تقدير خصوص الباء ولا حاجة اليه كما لايخفى (قوله فان قلت حذف حرف الجر مع ان شائع الخ) مورد السؤال كلام اصحابنا لكن ذكره مع جوابه بعد قوله وهذا اشبه الخ اخرج الكلام عن الانتظام (قوله واما وجوب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى لاتدخلوا بيوت النبى الخ) قد استدل به الفراء على ماذهب اليه وهذا اشارة الى الجواب عنه (قوله وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى الخ) لانه تعالى علل الدخول بغير الاذن بالاذى فالاجتناب عن الاذى يقتضى الاجتناب عن الدخول بغير الاذن مطلقا وقد يقال ان قوله تعالى (الا ان يؤذن لكم) يدل على الايجاب لكل دخول ولا حاجة الى القرينة فتدبر (قوله لايكفى تعليلا لعدم حمله على الاستثناء فالصواب

للخروج فجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء رحمه الله يحنث لانه بمنزلة الا باذنى وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روى عن رؤبة انه اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اى بخير وكما قيل الله فى موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز * فان قلت حذف حرف الجر مع أن شائع لم لايكون الباء محذوفا هنا اى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذنى * قلت قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لايعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى لاتدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى * فان قلت أن مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق

للخروج فجعل مجازا عن الغاية) بمعنى حتى ولك ان تقول جعله بمعنى حتى مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فلم رجح احد المجازين والجواب ان جعله بمعنى حتى مجازا اقرب الى الحقيقة (**قوله** كما ان المستثنى) سبق قلم والصواب كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج بعض مايتناوله الصدر كما سنذكره (**قوله** اشهر من ارتكاب) اذ القلة تنافى الشهرة ولئن سلم فلمعارض بما هو نية المجاز كما سنذكر المجاز (**قوله** واما وجوب الاذن لكل دخول الخ) جواب سؤال تقديره ظاهر هذا ولو نوى بقوله الا ان آذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى المرة فقط فى الا باذنى صدق ديانة لاقضاء فقط كذا فى جوامع البرهانى (**قوله** فان قلت ان مع الفعل الخ) هذا السؤال مبنى على تقدير المصدر على اضمار الوقت فى قولنا الا ان آذن لك فى بيان المجاز

ان يضم اليه قولنا ولايمكن تقدير خروج المستثنى من ذلك لانه حينئذ يكون كلاما مختلا هذا ولكن الحق انه لايلزم من عدم كون الاذن مجازا عدم ذلك لوسلم (٢) لجواز ان لايكون الا ان خرجت بناء بوجه من الا ان آذن تقدير الا بالدار بهذا الوجه المخصوص لان امكانك على عدم ذلك المقدر فيه لامكان تقدير المفسر فى زيدا ضربته مع اختلال ضربت زيدا ضربته وهكذا كل عامل وجب تقديره حتى اختل الكلام عند ذكره فيه (قوله لان الارتكاب الى تقدير الباء الخ) اجيب عنه بانه وان كان فيما قال تحقيق الاستثناء لكن فيه

(٢) قوله لوسلم كذا فى النسخ التى فى ايدينا فليحرر

عن الاذى يتوقف على طلب الاذن فى كل دخول ثم ان الضمير يعود الى اللفظية والقرينة العقلية هى ان مقتضى العقل ان لا يدخل بيوت النبى عليه الصلاة والسلام من غير اذنه لعظم شأنه وكمال سلطانه كذا قيل (قوله لكن لقائل ان يقول الخ) يعنى معترضا عن السؤال المذكور وهو مأخوذ من الشرح الاكملى والذى يظهر ان دلالة هذا الكلام على التقدير المذكور

على وجوب الاذن فى كل خروج غير متوقفة على تحقق العموم فى ذلك المستثنى فليتدبر (قوله لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه الخ) كذا فى الشرح الاكملى وانت خبير بان المجتهد فيه على هذا التقدير عدم الحنث بالشك لا عدم الحنث على التقدير الاول فلا يكون ورود الشك على المجتهد فيه على ان منشأ الشك هو احتمال الكلام للوجهين لا احتماله للوجه الثانى فقط كما هو مقتضى هذا الكلام ثم انه لو قال الشارح والجواب المذكور فاسد الخ باسقاط حرف الاستدراك لكان كلامه ابعد عن الاشتباه (قوله وان سلم فالترجيح للمحرم) اجيب عنه بان هذا انما يكون فى تعارض الادلة اما اذا وقع ذلك بين الاجتهادين بان ادى احدهما الى اباحة شئ والآخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل الذى هو الاباحة

النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرجى وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن * قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذنى قولنا الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى يزول بالشك وان سلم فالترجيح للمحرم (وفى قوله انت طالق بمشية الله

مبنى على منع تعذر الاستثناء وجعل الا مستعملة فى موضعها كما لا يخفى بالتقدير المذكور (**قوله** قلت على هذا التقدير الخ) اجاب الهروى بانه على هذا التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر حينا ثم ما ارتكبناه اولى لان المجاز اهون من الحذف لان فى الحذف جعل غير المنطوق منطوقا ثم على ذلك التقدير يلزم الحذف مرتين حذف الوقت المضاف وحذف الوقت المستثنى منه (**قوله** الا وقت اذنى ليس بعام) لانه مضاف الى المعرفة فيختص بالاذن مرة (**قوله** لانه) اى خروجا موصوف بصفة وهو الاذنه عامة باعتبار عموم موصوفها لوقوعه فى سياق الشرط اذ اعموم الموصوف يستلزم عموم الصفة تأمله واما جواب الشارح فحاصله ان عدم الفرق انما يكون لو لم يكن ما قدر دخول الباء عليه متضمنا للاسناد وهو مهم لان ان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك جاز عدم اقتضاء الصدق لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب (**قوله** ولو بدل) اى لو قال السائل الا وقتا اذنت لك مكان قوله الا وقت اذنى لصار الوقت عاما لكونه نكرة فى سياق الشرط ولو صلح السؤال الى ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحنث بالشك لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك سلمنا انه يقينى لكن لنا قاعدة اخرى وهو انه اذا اجتمع معنا حاظر اى محرم ومبيح قدم الحاظر وهنا قد اجتمع

اضمار كثير والاضمار والمجاز وان تساويا على ما قيل لكن فيما قال تعذر الاضمار لان فيه اضمار الباء واضمار المستثنى وهو الخروج وفيما قلنا مجاز واحد فيترجح عليه (قوله ولو بدل بقوله الا وقت اذنى قولنا الخ) حق العبارة ان يدخل الباء على قولنا لا على قوله ثم لا يخفى ان الوقت مضاف الى المصدر الواقع حينا فيكون مضافا ايضا الى ما هو بمعناه فلا يكون الا ان آذن لك بتقدير كونه حينا لخفوق النجم بتقدير الاوقت ان آذن لك فيه

تعالى) الباء (بمعنى الشرط) وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فممنوع لان الباء لم توضع بمعنى ان * وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تحيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى

عدم الحنث على التقدير الاول والحنث على هذا التقدير فينبغي ان يحنث وهذا تقرير الاشكال * ولقائل ان يقول ماذكرتم من انه اذا اجتمع حاظر ومبيح قدم الحاظر انما هو بين الادلة بان ورد دليل باباحة شيء وآخر بحظره اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ادى اجتهاد الى اباحة شيء وآخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل وهو الاباحة فتأمل (**قوله** وفيه بحث الخ) اى فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان فى الالصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا يمكن الالصاق به والترتيب الزمانى موجود فى الشرط مع المشروط بخلاف العلة والسبب لانهما ربما يكونان مقارنين للمعلول والمسبب زمانا فيكون اعتبار الالصاق بالشرط اولى مما سواه وفيه شيء اذ لا نسلم ان الالصاق يقتضى الترتيب الزمانى والصواب ان يقال لا نسلم انها اذا كانت للسببية يقع الطلاق منجزا ولو سلم ذلك فذلك انما يكون لالغائها بحيث لم يتعلق بها ماقبلها اصلا والحمل على المجاز فيه اعمال له خير من الحمل على مجاز يستلزم الالغاء لا يقال حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغاء لانا نقول الالغاء فوق الابطال هذا فبقى شيء وهو ان يقال لم عدل عن الحقيقة وهو الالصاق الى المجاز وهو الشرط من غير داع وهو امكان العمل بالحقيقة وسنذكر الجواب قريبا (**قوله** والاوجه الخ) قد يقال ماذكره الشارح من الاوجه هو معنى قولهم بمعنى الشرط اذ لم يعينوا بكونها للشرط انها خرجت عن حقيقة الالصاق وتمحضت بمعنى الشرط بل انما ارادوا التشبيه للايضاح لان الالصاق وان كان لا يتحقق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط الا ان الملازمة لما كانت بين المشروط والشرط اشهر قالوا هى بمعنى الشرط للايضاح اذ قوة المناسبة يقتضى شدة الاعتناء وحينئذ سقط الترديد المذكور فى صدر البحث ويصير ذكر الاوجه الخ تطويلا فتأمل (**قوله** كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى) فانه لم يقع لعدم الوصول الى العلم

(بوجود)

(قوله وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية) اشار صاحب الكشف الى دفعه بان معنى الشرط اقرب الى الالصاق لان فى الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزمانى فى الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة مقارنة للمعلول زمانا انتهى وفيه نظر لان لقائل ان يقول ان لصوق المسبب بالسبب اكثر من لصوق المشروط بالشرط حتى قالوا ان اضافة الحكم الى السبب حقيقة لانه اخص الاشياء به والى الشرط مجاز ولا يذهب عليك ان اعتبار اللصوق اولى من اعتبار الترتيب لدلالة الباء عليه بخلاف الترتيب (قوله فيكون تحيزا) كما لو قال انت طالق بمشية الله تعالى (قوله والطلاق الملصق به) الضمير للمشية وتذكيره باعتبار انه مصدر وتانيث المصادر مما يتسامح فيه

ذكر فى شرح المغنى للسراج الهندى * ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشيةالله تعالى الطلاق اذمشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال الله تعالى وماتشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغى ان يقع الطلاق اذاشاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء فى قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف معناه لايصدر منكم فعل المشية الابسبب مشية الله تعالى اياه ولايفهم منه ان مايكون مراد العبد يكون مراد الله تعالى اذلوكان كذلك لوقع كل مراد العبد اويقال معنى قوله وماتشاؤن الا ان يشاء الله لايقع منكم المشية الا ان يشاءالله مشيتكم ولوقال انت طالق بامر الله اوبحكمه او بعلمه اوباذنه او بقدرته يقع فى الحال لان استعمال الشرط فى بعضها محال وهو العلم والقدرة وفى بعضها جائز لكنه مهجور

بوجود الشرط لان مشية الله تعالى لايمكن الوقوف عليها والجارى على لسانه تعليق لاتطليق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط والشرط هنالايعلم فلايقع شئ وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق اذلولم يشأ الله لماجرى على لسانه التطليق والجواب مامر (**قوله** فكان ينبغى ان يقع الطلاق اذاشاء العبد لوجود الشرط) لان حصول مشية العبد تستدعى حصول مشيةالله تعالى (**قوله** يمكن ان يجاب الخ) تقرير الجواب انا سلمنا ان مشية العبد تابعة لمشيةالله تعالى ولايفهم منه ان مراد العبد مراد الله تعالى اذلوكان كذلك لوقع كل اراده العبد واللازم باطل فكذا الملزوم (**قوله** اويقال الخ) الفرق بين هذا وبين الاول ان فى الاول جعل متعلق مشيةالله تعالى فعل مشية العبد وفى الثانى نفس مشية العبد وفى الاول الباء مقدرة سببية اى لايصدر منكم فعل المشية الابسبب مشيةالله تعالى اياه وفى الثانى لايقع منكم فعل المشية التى هى اثر الفعل الا بمشية الله تعالى اياه وهذا تفسير فى الجواب (**قوله** ولو قال انت طالق بامرالله تعالى اوبحكمه او بعلمه اوباذنه او بقدرته يقع فى الحال) وكذا لوقال انت طالق فى علم الله بخلاف مالوقال فى امر الله تعالى اوفى ارادته اوفى قدرته فانه لايقع لان حرف فى مجاز عن الشرط ولوقال انت طالق لمشية الله تعالى اولارادته يقع لان اللام للتعليل فكأنه قال انت طالق لان الله تعالى شاء وهذا مما يدل على عدم الفرق بين المشية والارادة ولوقال انت طالق بارادة الله تعالى او بمحبته او برضاه لم يقع شئ لما قلنا فى بمشية الله تعالى (**قوله** لان استعمال الشرط فى بعضها محال وهو العلم والقدرة) لانهماليسا صفتاتأثير اذ العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود والمعدوم ولايلزم الوقوع اذ كل شئ عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها صفات تأثير وايجاد

(قوله ذكر فى شرح المغنى للسراج الهندى ولقائل ان يقول يمكن الوقوف الخ) اجيب عنه بان العبد اذاشاء طلاق امرأته يقع الطلاق وان لم يعلق بمشيةالله تعالى والرواية فى الكافى وغيره فيكون الطلاق بالتنجيز لابالتعليق والكلام فيما اذاعلق الطلاق بمشيةالله تعالى ولم يوجد المشية من العبد

(قوله لايقع منكم المشية الاان يشاءالله مشيتكم) اذا اعتبر فيه تقدير باءالسببية لم يكن بين هذاالمعنى والمعنى السابق من فارق وكان محصل الجوابين واحدا وهو ان يقال سلمنا ان مشيةالعبد تابعة لمشية الله تعالى ولكن بمعنى انها تابعة لمشيةالله تعالى اياه اذ قدلايكون تابعة لها بان يشاءالعبد فعلا ولايكون الله قدشاء فلايكون وجود مشية العبد الطلاق دليلا على وجود مشيةالله سبحانه اياه ولكن على وجود مشيةالله مشية العبد اياه وذا لايلزم منه وجود مشيةالله تعالى اياه فبطل انه يمكن الوقوف على مشيةالله تعالى الطلاق

فلم تجعل للشرط وههنا نكتة وهى ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله تعالى يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لانسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلانسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو (وقال الشافعى رحمه الله الباء فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك رحمه الله انها صلة) اى زائدة (وليس كذلك) لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا

اذ المراد بالامر الايجاد المفهوم من قوله انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فهذه وان كان يصح التعليق بها لكنه مهجور استعماله وعلى هذا الاستعمال ثم جعلها مشروطا لايقع كما فى المشية (**قوله** يقتضى وقوع الطلاق البتة) هذا بطريق البحث اما المذهب فعدم اوقوع (**قوله** والجواب) اى عن قوله اما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه لان الكلام انما هو فى الوقوع على تقدير عدم النية دون المشية (**قوله** لانسلم ان هذه الكلمة) وهى ان لم يشأ الله للتعليق بل للابطال لان التعليق بالمشية ابطال اى مبطل لصدر الكلام واذا ابطل الكلام بعضه بعضا خرج المجموع عن حيز الافادة فلايقع شئ اصلا البتة ولو سلم انها للتعليق فلانسلم لزوم الحكم وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان وجود المعلق عليه ممكنا وليس كذلك لانه لايمكن الاطلاع على مشية الله تعالى وعدمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال لكون مالم يشأ مقطوعا بعدم وقوعه فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو (**قوله** وقال الشافعى رحمه الله الباء فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض) لانها دخلت على المحل فلايستوعبه فيجب مسح بعض مطلق اذلا رجحان للبعض على البعض فيتأدى الواجب بمسح مطلق البعض والالزمت الزيادة على النص بخبر الواحد وهى لايجوز عند من قدره بالربع او بثلاثة اصابع وقال مالك انها صلة زيدت لتأكيد تعدى الفعل فيجب مسح كل الرأس كالو قيل وامسحوا رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه احوط ليخرج به عن العهدة بيقين (**قوله** وليس كذلك) اى ليس معنى الباء فى الآية كما قالاه من التبعيض والزيادة لانها لم توضع لشئ منهما اذ لو كان لنقل ضرورة ان لاثبوت للغة بدون النقل فلايعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى الحقيقى وهو

(قوله يقتضى وقوع الطلاق البتة) والمذهب عدم وقوعه ولذا تصدى للجواب عنه

(الالصاق)

(قوله فصار المحل شبيها بالآلة) تفريع على الشرط لا على الجزاء وان كان المتبادر ذلك (قوله لان المسح مضاف الى اليد) اذ التقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوها بها (قوله لان مابين اصابع اليد تعذر الخ) الصواب مابين الاصابع كما فى الكشف الكشف وغيره (قوله وهو الاصابع) قال المصنف رحمه الله فى الكافى وذكر فى الاصل ان الفرض قدر ثلاث اصابع لان الباء اذا دخلت فى المحل يستوعب الآلة وهى غير مستوعب عادة وحقيقة فيراد اكثرها والاصل فى اليد الاصابع حتى لو قطعها بلا كف يجب نصف الدية كما لو قطعها مع الكف والثلاث اكثر فيقام الكل التقديرى مقام الكل التحقيقى انتهى ويظهر من تقريره ان تفسير اكثر اليد بالاصابع ليس كما ينبغى بل الصواب تفسيره بثلاث اصابع (قوله فاذا مسح الرأس بجميعها جاز) فيه تأمل لان الكلام ههنا ليس الا فى تحقيق ماهو الفرض لا فى بيان مايجوز كيف ومسح الكل مرة سنة (قوله وكذا باكثرها) لان الاكثر له حكم الكل فيما لم يرد النص بخلافه (قوله اعتبر اقل مايطلق عليه) على صيغة المعلوم والضمير للشافعى رحمه الله ثم ان اقل مايطلق عليه اسم المسح هو شعرة او شعرتان وقيل لابد من ثلاث شعرات عندهم كذا فى حواشى فصول البدائع (قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية الخ) ذكر فى الكشف ان

والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة (بل هى للالصاق) وهى حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض ثبت فى الرأس بطريق آخر بينه بقوله (لكنها) اى لكن الباء (اذا دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله) وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به (فيتناول كله) اى كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدى والمعتبر فى الآلة قدر مايحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب (واذا دخلت فى محل المسح) كما فى الآية (بقى الفعل متعديا الى الآلة) فصار المحل شبيها بالآلة (فلا يقتضى استيعاب الرأس بالمسح) لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس (وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة) لان مابين اصابع اليد تعذر الصاقه (فصار المراد به اكثر اليد) وهو الاصابع لانها الاصل فى الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام الدية فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث اصابع (فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق) لا بحرف الباء كما زعم الشافعى واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل مايطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية

الالصاق ﴿قوله وذلك لا يستوعب الكل﴾ اى كل الرأس عادة اذ عادة الله قد جرت فى خلقه مقعر يد كل انسان اقل من محدب رأسه بل بان يكون مقعرها قدر ربع رأسه وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الرأس والصوقها به وذلك يأخذ ربع الرأس فى العادة فيقدره به ولا حاجة الى المد (قوله لان مابين اصابع اليد تعذر الصاقه) توجيه تقرير الاستيعاب عادة غير التوجيه الذى ذكرناه تقريره ان وضع الآلة لا تقتضى استيعابا فى العادة لان العاد لا توضع الا اليد بجميع اجزائها على الرأس فان مابين الاصابع يظهر لكن تعذر الصاقه كذا قاله غالب الشراح ولا يخفى ان التوجيه الذى ذكرناه ابين فتأمل تفهم ﴿قوله فصار المراد به اكثر اليد﴾ وهو ثلاثة اصابع عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل وفى هذا الرد على زفر حيث اجاز المسح باقل من ثلاثة اصابع * فان قلت لم جعلت الثلاث اكثر اليد وهى اكثر الاصابع لا اليد اذ اليد اسم لمجموع العضو المغيا برؤس الانامل والاباط * قلت نظرا الى ان الاصابع هى الاصل فى اليد باعتبار منفعتى الاخذ والبطش وكذا اوجب الشرع بقطع كلها دون ماسواها كمال الدية هذا

(قوله فلا يشترط فيها الاستيعاب) ولذا يقول مسحت وجهى بالمنديل ولم يصب وجهك منه الا بعضه

لمشايخنا رحمهم الله فى تقدير فرض المسح طريقين احدهما ماذكره المصنف رحمه الله والثانى ان البعض مجمل فيتعرف بالسنة وهى توجب ان تقدر بالربع على ماعرف الان فى اثبات الاجمال نوع ضعف فلهذا اختار الشيخ ههنا الطريق الذى بينا فانه اسلم انتهى وبهذا يتبين ان الطريقة المذكورة فى المتن ههنا ليس مبناها الاجمال ثم البيان بالحديث كيف والمقدر على ذلك هو ربع الرأس وفى الطريقة المذكورة ههناهو ثلاث اصابع وفى كلام الشارح رحمه الله مايوهم الغفول عن ذلك فلا تغفل (قوله وقد بينه النبى عليه الصلاة والسلام بربع الرأس فى حديث المغيرة) وهو مارواه من ان النبى عليه الصلاة والسلام اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته واعلم ان المفروض فى مسح الرأس عندنا هو قدر ثلاث اصابع فى ظاهر الرواية وفى رواية ربع الرأس وفى رواية قدر الناصية كذا فى المحيط للامام السرخسى والمفهوم منه هو ان يكون ربع الرأس غير مقدار الناصية والذى يفهم من عبارة صاحب الهداية وهى ان المفروض فى مسح الرأس

مقدار الناصية وهو ربع الرأس ان يكون عينه (قوله ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل الخ) يمكن دفعه بان الممتنع هو تأخير البيان عن وقت الحاجة الى البيان وتحقق الحاجة الى بيان مقدار المفروض قبل ذلك ممنوع لتحقق المفروض فى ضمن العمل بالسنة وهى مسح الكل فيجوز ان يجرى عليه الصلاة والسلام على سنة ويقتدبه الناس عليها الى ان يبين للمغيرة ماهو الفرض بخصوصه فليتدبر (قوله على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم) يعنى بعد نزول الآية (قوله ولم يثبت ذلك) لايبعد ان يقال ان كان ثبوت ذلك مما يجب تحقيقه فى صحة هذا الاستدلال فموجب احسان الظن باصحابنا الحكم بان ذلك مقرر عندهم وان لم يبينوه لنا (قوله لانه لم يتبين ذلك قبله الخ) تعليل لما ذكر من كون اجمال الآية مبنيا على ان يكون هذا اول وضوئه عليه الصلاة والسلام وقد ظهر اندفاع هذا بما ذكرنا من الجواب لانه ان اراد به تبين الفرض بخصوصه فتحقق الحاجة اليه قبل ذلك ممنوع وان اراد تبين مسح الرأس مطلقا فعدمه ممنوع فتدبر (قوله ولو سلم الاولية فلا ينبغى التأخير الخ) انت خبير بان اكثر الاحكام مشتركة فى ذلك فالمخلص فيها هو المخلص فيما نحن فيه والامر فى ذلك سهل (قوله فان قلت دخلت الباء على المحل فى قوله تعالى الخ) يعنى على المحل قد يجاب عنه بان الحق ان الباء اذا دخلت على المحل لاتقتضى الاستيعاب لانها تقتضى عدمه فلا يرد السؤال وفيه بحث لان كتب

فاحتيج الى البيان وقد بينه النبى عليه الصلاة والسلام بربع الرأس فى حديث المغيرة * ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبنى على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عليه الصلاة والسلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لابالقول ولا بالفعل والا لنقل الينا ولو سلم الاولية فلاينبغى التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه الصلاة والسلام اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا فى تلك السباطة والالنقله الصحابة رضى الله عنهم واشتهر الرواية لان هذه حادثة يعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال فى الآية * فان قلت دخلت الباء على المحل فى قوله تعالى فامسحوا

ولايخفى ان تفسير الشارح اكثر اليد بالاصابع ليس بظاهر (قوله ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل الخ) فان قلت اذا ثبت بهذا البحث ان الاجمال فى الآية فمن اى قبيل تكون * قلت من قبيل المطلق عند الشافعى ومن قبيل النص عند مالك وبعض مشايخنا اى نص فى مسح الكل عنده وفى مسح البعض عندنا بهذه الطريق المذكورة فى المتن ومن قبيل المجمل عند الآخرين وفيه الاشكال المذكور (قوله فان قلت الخ) الحق ان الباء اذا دخلت على المحل لاتقتضى الاستيعاب

القوم مشحونة بان التبعيض فى مسح الرأس مستفاد من دخول البـاء على المحل فيرد عليه السؤال بآية التيمم لامحالة فتدبر (قوله مع ان الاستيعاب شرط فيه) هذا هو ظاهر الرواية وفى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله لايشترط الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل (قوله والزيادة بمثلهـا جائزة الخ) كذا فى الكشف وقال المصنف رحمـه الله فى الشرح انما عرفنا ﴿489﴾ الاستيعاب ثمه بالسنة المشهورة فجعلت الباء صلة ههنا بهذه الدلالة ولعل تقريره اسلم لان كون ذلك من قبيل الزيادة على الكتاب محـل كلام (قوله الوجه اسم للكل) وكذا الذراعان اسمان للمجموع (قوله لان على للاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه) الذى يفهم منه هو ان معنى الالزام الذى كانت له عـلى فى عرف الشرع من افراد الحقيقة اللغوية لان الاسـتعلاء الذى وضعت له على اعم من الاستعلاء صورة او معنى على ماصرحوا به وكلام صاحب الكشف والتحرير صريح فى ذلك بخـلاف كلام المصنف

(قوله فيفهم منه الاستيعاب) اقول لايفهم منه كما لو قيل لابد لماسح الخفين من البلتين بلة لخف اليمنى و بلة لخف اليسرى اللهم الا ان يقال ان الاستيعاب مفهوم من هذا ايضا الا ان عدمه لما كان مركوزا فى العقول توهم فهمه منه مع انه مفهوم مما هو خارج عنه (قوله فقوله له على الف درهم يكون دينا) لايصلح تفريعا على ان على للالزام لانه بمعنى لزمنى له الف درهم فكان المناسب ان يقول للالزام او اللزوم كما مثل والالزام كقوله تعالى كتب عليكم الصيام اى الزمتم به ويمكن ان يصحح تفريعه عليه بجعل الالزام اعم من الزام نفسه والزام غيره (قوله لان على للاستعلاء) اعم من ان يكون حسا نحو زيد على السطح او معنى كما فى مسئلتى اللزوم والالزام

بوجوهكم وايديكم فى التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه * قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة * فان قلت الحديث لايقتضى الاستيعاب فلايجعل البـاء فى الآية زائدة * قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعـاب (وعلى للالزام فقوله له على الف درهم يكون دينا) لان على للاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه (الا ان يصل به) اى بقوله (الوديعة) فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لايثبت به الدين لان

لانها تقتضى عدمه والاول اعم ولايلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلايرد السؤال وانما اورد هذا السؤال دفعا لوهم ما عسى ان يتوهم ذلك على ان لقائل ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه السـلام المائدة آخر القرآن الا فاحلوا حلالهـا وحرموا حرامها وذلك يدل على ان جميع احكامها ثابتة ويمكن ان يجاب عنه بان الحديث المذكور يحتمل النسخ على ان الآحاد لاتعارض المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كاف هذا * واجيب ايضا بان الاستيعاب فى التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الخلف فى المقدار حكم الاصل وفيه نظر لانه يشكل بمسح الخف فانه خلف عن الغسـل ولم يأخذ حكمه فى المقدار والتحقيق ان المسح بدل لاخلف والكلام فى الثـانى والفرق بينهما ان البـدل مشروع مع امكان المبـدل منه وشرط الخلف تعـذر الاصـل فكان البدل بمنزلة وظيفة مبتدأة شرعت فلايلزم منه مرعاة المبدل بخلاف الخلف ﴿**قوله** وعلى للالزام﴾ على فى اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسى نحو زيد على الفرس او الحكمى نحو فلان امير على القوم وفى الشريعة للالزام فى الذمم لان الدين يعلو من هو عليه ويركبه على ما لصاحب الدين من العلو على من هو عليه ومن ثمه قيل ان لصاحب الحق يدا ومقالا ﴿**قوله** فقوله له على الف الخ﴾ لان يقول له على الف وديعة او لكنها وديعة او الا انها وديعة او غير ذلك مما يكون مغيرا لصـدر الكلام عن الايجـاب فى الذمة فينصرف الى الوديعة لما فيهـا

رحمه الله فى الشرح فانه صريح فى خلافه حيث قال وعلى للالزام لان حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء تقول زيد على السطح ثم صار موضوعا للالزام لان اللزوم والوجوب من قضية لان مايعلو الشيء يلازمه انتهى اذ المفهوم منه هو ان ماوضع له على لغة هو الاستعلاء صورة وان استعماله فى الالزام مجاز من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم ثم انه على هذا حقيقة شرعية لكلمة على كما اشار اليه صاحب التلويح (قوله فيحمل عليه) ترجيحا للمحتمل على الموجب بالحكم (قوله ولايحمل الباء على الشرط) انت خبير بان الكلام فى على لا فى الباء والظاهر انه سهو من قلمه تجاوز الله عنه (قوله يجب ثلث الالف) كما لو قالت بالف درهم لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (قوله فيحمل عليه اذا امكن) كما نحن فيه لان الطلاق وان دخل المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط لكنه يصح تعليقه بالشروط لما كان المال فيه تابعا فان قلت وجوب المال مشروط بايقاع الطلاق فيكون طلقنى شرطا وعلى الف مشروطا وكلمة على مايوجب العكس قلت لما كان الكلام متحدا جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق نظرا الى الغرض وقد اشار الى ذلك صاحب المغنى (الشرط)

على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه (فان دخلت) كلمة على (فى المعاوضات المحضة) كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم (كانت بمعنى الباء) التى تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لامحالة ولايحمل الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لاتحتمل التعليق لما فيه من القمار (وكذا اذا استعملت فى الطلاق) بان قالت لزوجها طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف (عندهما وعند ابى حنيفة للشرط) لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لايشركن بالله شيأ اى بشرط ان لايشركن فيحمل عليه اذا امكن

من وجوب الحفظ ولايثبت به الدين وانما شرط الاتصال لانه مغير وهو لايكون مفصولا وانما قال وديعة ولم يقل اوعارية لان العارية فى الدراهم والدنانير قرض والقرض دين الا انه يخالف الدين من جهة التأجيل وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين فى الذمة لان الدين اعم اذ كل قرض دين ولاعكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم عليه والدين مالزم ببيع اوشراء اوصلح من جناية اوغير ذلك وكذا كل مالزم بالعقود بخلاف القرض فان المراد به السلف (قوله فى المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح يعنى كانت الباء مجازا لتعذر العمل بالحقيقة وظهور علاقة المجاز لان اللزوم المستفاد منها يناسب اللزوم المستفاد من الباء لان الشيء اذا لزم الشيء كان ملصقا به (قوله يجب ثلث الالف عندهما) وتبين منه ان على فيه بمعنى الباء عندهما فتكون الالف عوضا لاشرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل من هذا فى مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين (قوله وعند ابى حنيفة للشرط فلا يلزمها شيء) والطلاق رجعى (قوله وكلمة على تدل على الشرط حقيقة الخ) حاصله ان على فى ذلك بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها فى اصل الوضع للالزام والجزاء اللازم للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق * فان قيل كلمة على داخلة على المال دون الطلاق وانه يقتضى كون المال شرطا دون الطلاق * قلنا طالبه مطلوبها الطلاق بتبعية اتصال المال به فلما كان المال غير قابل للتعليق جعل دخولها عليه كدخولها على الطلاق للاتصال بينهما قال بعض المحققين الحق ان يقال انها حقيقة فى اللزوم الصادق فى ضمن مايجب فيه

(قوله والمشروط لايتوزع على اجزاء الشرط) فلايجب شئ فى المثال المذكور عنده (قوله فان قلت ان اراد من اللزوم الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكملى لكن ايرادها فى هذا المقام مبنى على الغفول عما حققه فخر الاسلام وحاصله ان كلمة على للزوم وليس بين الطلاق و بين مالزمها من المال مقابلة لينعقد معاوضة فيحمل على الباء بل معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او بالعكس والتعاقب معنى الشرط والجزاء لامعنى المعاوضة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على الباء (قوله قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما الخ) وفيه بحث ظاهر لان المراد بالشرط ههنا هو ماعلق عليه الحكم لا مايتوقف عليه الشئ فيكون اللزوم بينهما بعارض التعليق كما ان اللزوم بين العوضين بعارض التضايف فتدبر

(قوله والمشروط لايتوزع على اجزاء الشرط) رد عليهما حيث اوجبا ثلث الالف على من طلقها واحدة وقد قالت له طلقنى ثلاثا على الف فوزعا الشرط على اجزاء المشروط وتوجيه الرد انه لما لم يتوزع المشروط على اجزاء الشرط لعدم المعاوضة بينهما لم يتوزع الشرط على اجزاء المشروط لوجود العلة المذكورة (قوله اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما الخ) هذا المجيب اختار الشق الثانى من الترديد واخذ يفرقه بين اللزوم الذى فى معنى المعاوضة و بين اللزوم الذى فى معنى الشرطية مريدا باللزوم الوجوب وقوله من قبل فان الشئ متى لزم الشئ كان ملتصقا به ناطقا بانه اختار الشق الاول فيتنافيان

والمشروط لايتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منها لم يقع شئ * فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذى يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود فى معنى المعاوضة لان العوض انما يجب فى مقابلة المعوض * قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما و بين العوضين بعارض التضايف فكان الاول اقرب الى الحقيقة (ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه له) اى للمخاطب (ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة) لانه جمع بين كلمة العموم وهى

الشرط المحض نحو يبايعنك على ان لايشركن بالله شيأ وانت طالق على ان تدخل الدار وما وجب فيه المعاوضة المحضة كبعنى هذا على الف والمنازع فيه مما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتياض عنه ولامرجح لاحدهما على الآخر ﴿ **قوله** والمشروط لايتوزع على اجزاء الشرط ﴾ وذلك لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لازم تقدم جزء من المشروط على الشرط و ذلك مخل بالمعاقبة بينهما بل مجموع الشرط علامة على لزوم كل المشروط ﴿ **قوله** قلت الخ ﴾ كانه اختار الشق الثانى كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المتردد بين اثنين فانه اما ان يختار احد الشقين ويدفع مايرد عليه او يختار شقا ثالثا وهنا اختار الثانى والحاصل انها فى الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء مجاز متعارف وذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة من جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده وعندهما بالعكس اولى لكن ماقاله ابو حنيفة ادق وارجح فان المعوض يثبت العوض مقارنا والمشروط يعقب الشرط لسبق منه عليه وليس بين الطلاق و بين مالزمها من المال مقارنة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط فحمله عليه اولى لقربه من الحقيقة ﴿ **قوله** ومن للتبعيض الخ ﴾ اتفق ائمة اللغة على ان من حقيقة فى ابتداء

(قوله هذا شروع في بيان الضابطة الخ) واعلم ان في بيان الضابطة بهذا الوجه للقوم طريقين احدهما ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها لاتدخل وان لم يكن فان كان اصل الكلام متناولا لها يدخل والا وكان في تناوله شك لايدخل وهذا طريقة شمس الائمة السرخسي ومن تبعه كالمصنف وصاحب التنقيح والآخر ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها لاتدخل الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة وهذا طريقة فخر الاسلام ومن تبعه كصاحب المغني وقد ذهب على ذلك صاحب التلويح فزعم ان كل من ذكر عبارة القائمة بنفسها في الضابطة ذاهب الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قائمة بنفسها اولا واعترض على صاحب التنقيح ومبناه الغفول عن طريقة شمس الائمة وقصر النظر على كلام فخر الاسلام (قوله احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة) ذكر في الكشف ان الغاية غير داخلة في مدة الاجارة فالاحتراز عنها ليس لان الحكم فيها الدخول بل لتمييز القائمة بنفسها عن غيرها فقط ثم ان كلام صاحب التنقيح يدل صراحة على ان المراد بقولهم موجودة قبل التكلم وجود الغاية بصفة كونها غاية لاوجودها مطلقا وقول الشارح فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم ظاهر في خلافه وان امكن تأويله بذلك فتدبر (قوله وقولنا غير مفتقرة) احتراز عن الليل يريد به غير ماوقع اجلا مضروبا للثمن اوالاجارة فانه خارج بالقيد الاول على ماذكره والذي يظهر من بعض ماخذ الشارح من الشروح ان المراد بالليل ههنا هو المذكور في آية الصيام بخصوصه وفيه بحث لانه ايضا انما يوجد في المستقبل بعد التكلم

من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام (والى لانتهاء الغاية فان كانت) الغاية هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لاتدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة (قائمة بنفسها) اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة

الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعه اليه وذهب بعض الفقهاء الى انها حقيقة في التبعيض واليه مال فخر الاسلام وتبعه المصنف وهذا ليس بسديد لما ذكرنا * واعلم ان المراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس ابتداء او انتهاء (**قوله** وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين الخ) فرجع الخلاف الى من فانها في مثل ذلك للتبعيض عنده لانه الحقيقة المستعملة وللبيان عندهما لانه مجاز متعارف ويرد على قوله لو قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا كلهم وكانوا ينبغي ان يعتقوا الا واحدا عملا بكلمة العموم والتبعيض كما في الفرع والمذكور هنا وقدم الفرق في بحث العام والكلام فيه (**قوله** هذا شروع في بيان الضابط الخ) اعلم انهم اختلفوا في دخول مابعد الى في حكم ماقبلها فذهب النحاة في ذلك الى اربعة مذاهب * احدها انه يدخل تحته حقيقة الا ان يجوز فيه بعدم الدخول فلايدخل * الثاني عكسه * والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه المحققون منهم لا الى النهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الى الدليل * والرابع انه يدخل ان كان من جنس ماقبلها ولايدخل ان كان من خلافه وذهب الاصوليون الى ان الغاية

(ان)

فيخرج ايضا بالقيد الاول اللهم الا ان يكون العبارة المذكورة مأولة كما اشرنا اليه (قوله فانه يفتقر فى استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار الخ) كذا فى الشرح الاكملى لكنه محل بحث لان مبناه على ان يكون المراد من قولهم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا عدم الافتقار فى استحقاق الاسم وهو تعسف لايخفى على ان اللازم حينئذ هو الافتقار الى المغيا وافتقار الليل على ماذكره الى زوال النهار دون نفس النهار الذى هو المغيا لايقال لو حمل الافتقار على الافتقار فى الوجود على مايتبادر لزم ان يكون الليل المذكور فى آية الصيام من قبيل القائمة بنفسها وقد جعل المصنف رحمه الله من قبيل غير القائمة بنفسها الا انا نقول خروجه عن القائمة بنفسها باعتبار القيد الاول فى تفسيرها لما كان المراد به وجوديا قبل التكلم بصفة كونها غاية كما نبهنا عليه فليتدبر (قوله قال بعض الشارحين الخ) يريد به جلال الدين التبانى وكلامه مبنى على ان يكون المراد بكون الغاية غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا عدم افتقارها اليه فى استحقاق الاسم كما تقدم من الشارح ايضا اقتفاء لاثره ومنع الشارح مبنى على ان يكون المراد بذلك عدم افتقارها اليه فى الوجود فلايذهب عليك مافى كلام الشارح من الدغدغة والاضطراب (قوله لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل) انت خبير بان هذا مع مايتوجه عليه من السؤال لاتعلق له بما هو المذكور ههنا من الضابطة لان مبناه على فى الغاية لاتدخل تحت المغيا مطلقا كما افصح عنه صاحب التنقيح فهو طريقة اخرى فى ادخال المرافق تحت حكم الغسل فلايذهب عليك مافى كلام الشارح من الخلط البين (قوله ولقائل ان يقول اذا قرن الخ) هذا البحث للقاضى الامام ابى زيد

احتراز عن الليل فانه يفتقر فى استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لايسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار (كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لايدخل الغايتان) اى الحائطان فى حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولايلزم على هذا دخول المسجد الاقصى فى حكم المغيا مع انه قائم بنفسه فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبى عليه السلام فى المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لابموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم فى القيام فدخولها يكون بفعل النبى عليه السلام لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان يقول يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد فى الوجود فلايكون قائمة بنفسها (وان لم تكن) قائمة بنفسها (فان كان اصل الكلام) اى صدره (متناولا للغاية كان ذكرها) اى ذكر الغاية (لاخراج ماوراءها فتدخل) الغاية (كما فى المرافق) فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ماوراءها فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لايعتبر المطلق

ان كانت قائمة بنفسها الى آخر ماذكره المصنف من الضابط ولايحتال مايناسب مذهب الاصوليين من مذاهب النحاة (**قوله** احتراز عن الليل فانه يفتقر فى استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار) فيه بحث فان الليل لايفتقر فى وجوده الى الغير بل هو قائم بنفسه ولهذا اورده فخر الاسلام فى القسم الذى هو قائم بنفسه (**قوله** ولقائل ان يقول يمنع كون المرافق من هذا القبيل الخ) هذا البحث ظاهر اذ المرافق من القبيل الثانى (**قوله** ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام الخ) هذا الكلام مردود بوجهين احدهما ان ماقالوه لاظهار فائدة الكلام المغيا من غيره لاتوزيع فيه الثانى ان النص الواحد لايمتنع ان يثبت حكمين مختلفين احدهما بعبارته والآخر اما بدلالته او باشارته او باقتضائه فما نحن فيه

وقد اجاب عنه المولى الفنارى بان هذا تحقق لماوضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى مفرداته وذا جار فى كل مركب لانه اعتبار كل منهما مفردا واجيب ايضاعنه بان مراد القوم انه لولم يذكر الى المرافق لافاد ايجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكأنه اسقط ماأوجب فى الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة فتدبر (قوله ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق) عطف على المنفى لا على النفى (قوله وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب الخ) اجيب عنه بانه معدول به عن القاعدة المذكورة بقرينة ان المقام مقام الافتخار بالمغيا فلو قرئ هو ايضا لعده من المغيا ولا يذهب عليك ان التخلف بالقرائن الصارفة والموانع لا يقدح فى الضوابط والقواعد (قوله كآجال الايمان) الظاهر انه مثال لما كان فى تناول صدر الكلام له شك وفيه بحث اما ﴿ ٤٩٤ ﴾ على رواية الحسن فظاهر واما على ظاهر الرواية فلان مبناه ان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة فى موضع الغاية شكا على ماصرحوا به وذكره الشارح لا الشك فى التناول كما هو المذكور فى المتن وكأن منشأ الاشتباه على الشارح هو لفظ الشك وانت خبير بان هذا الشك غير ذلك الشك بل لا تعلق لاحدهما بالآخر كيف وحرمة الكلام ووجوب الكفارة ترتب كل منهما على دخول الغاية فى الحكم وعدمهما يترتب على عدمه فاعتبارها فى ضابطة دخول الغاية وعدم دخولها يكون مصادرة ظاهرة فليتدبر ثم اعلم ان صاحب التنقيح مع اختياره (وهو) فى بيان الضابطة طريقة شمس الائمة اسقط قوله اوكان فيه شك وكأنه ادرجه فيما لم يتناوله صدر الكلام والعلم عند الله الملك العلام (قوله لان صدر الكلام يقتضى التأبيد) فيكون مما كان اصل الكلام متناولا للغاية ثم ان ذكر

ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها فى الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل (وان لم يتناولها) اى صدر الكلام الغاية (او كان فيه) اى فى تناوله (شك) كآجال الايمان مثل ان يحلف ان لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابى حنيفة فى رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضى التأبيد فذكر الغاية لاخراج ماوراءها وفى ظاهر

من الاول لانا اثبتنا الايجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المأمور به غسل اليدين وهو تسييل الماء عليهما وذلك فى نفسه ممتد فلا تجعل الغاية معه للمد اذ هو تحصيل الحاصل فصرفناها للاسقاط اذ التأسيس خير من التوكيد فيكون الايجاب ثابتا بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر من كل وجه ومقصود بالنص ومسوق له بخلاف الثانى وان كانا ثابتين بالنظم واما العرف فلا يقتضى الا على اهله لا على الخطابات اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية فى قوله قرأت هذا الكتاب من اوله الى كتاب البيوع (**قوله** قال صاحب الكشاف الخ) لا فائدة فى نقل كلام الكشاف لانهم لم يقولوا ذلك بغير دليل

(قوله لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين) اقول انما يكونان ضدين اذا كانا بالنسبة الى امر واحد وههنا بالنسبة الى امرين لان الاول ايجاب الفعل الى الغاية على وجه تكون داخلة والثانى اسقاط ماوراءها عن حكم الغسل فيجوز ثبوتهما بنص واحد ولئن كان محصل الثانى اسقاط الفعل عما وراءها والايجاب والاسقاط وان كان بالنسبة الى الفعل وهو امر واحد لكن محلهما من اليد مختلف فلم يكونا ضدين بحسب محلهما منها

الرواية عنـه وهو قولهما لايدخل لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة فى موضع الغاية شكا فلا تدخل (فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليـل فى الصوم) فى قوله تعالى اتموا الصيام الى الليـل (وفى للظرف لكنهم اختلفوا فى حذفه) اى فى حذف فى (واثباته فى ظروف الزمان) * اعلم ان فى الكلام اضمارا تقديره وفى للظرف ولم يختلف اصحابنا فى ذلك ولكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى قوله انت طالق غدا او فى غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع فى اول النهار فاذا نوى اخره يصدق ديانة لاقضاء بالاتفاق وان قال فى غد ولم يكن له نية يقع فى اول النهار اتفاقا وان نوى آخره يصدق عند ابى حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لاقضاء كما فى المسألة الاولى وهـذا معنى قوله (وقالاهما سواء) لانه اضاف الطلاق الى الغدونية جزء منـه خلاف الظـاهر لانه تخصيص العام فلا يصـدق قضـاء (وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) بان فى اذا حذف اتصـل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فلابد ان يكون واقعا فى اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ماهو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت فى يصير الظرف جزأ مبهمـا من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لاتغيرا لحقيقة كلامه فيصدقه القاضى (واذا اضيف) الطلاق (الى مكان) بان قال انت طالق فى الدار (يقع) الطلاق (فى الحال) حيثما كانت اذ لااختصاص للطلاق بالمكان

وهو قرائن الاحوال ﴿ قوله كالليل فى الصوم الخ ﴾ واعترض بان الليل قائم بنفسه لانه لايفتقر فى وجوده الى غيره ولهذا اورده فخر الاسلام فى القسم الذى هو قائم بنفسه فكيف يستقيم ذكره فى القسم الذى هو غير قائم بنفسه واجيب بانه يفتقر فى استحقاق اسمه الى محل آخر فلا يكون قائما بنفسـه ولهذا ذكره شمس الأئمة فى القسم الذى هو غير قائم بنفسه وفيه نظر لانه ان اريد بالمحل الآخر مقابلا لانتهاء الغاية فلا نسلم ان الليل كذلك لانه زمان ليس فى مقابلته محل وان اريد مطلق المحل فلا نسلم ان مثل الحائط والبنيان قائم بنفسـه مع انه يحتاج فى وجوده الى محل ﴿ قوله وفى للظرف ﴾ اى بمعنى انها تفيد اشتمال المجرور بها على ماقبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا نحو الماء فى الكوز والصلاة فى الليل او تشبيها نحو زيد فى نعمة والدار فى يده (قوله وان نوى آخره يصدق عند ابى حنيفة) اما اذا لم تكن له نية تعين الجزء الاول للوقوع لعدم المزاحم (قوله اذ لااختصاص للطلاق بالمكان) اذ الواقع فى مكان واقع فى جميع الامكنة فلا يصلح ان يكون شرطا

رواية الحسن ههنا استطرادى والمراد ذكر ظاهر الرواية كما لايخفى (قوله فى قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل) فان الصيام لايتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف (قوله اذ لااختصاص للطلاق بالمكان) لانها اذا اتصفت بالطلاق فى مكان اتصفت به فى الامكنة كلها فاذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا

(قوله بان اراد بقوله فى الدار فى دخولك الدار) لان اللفظ يحتمله فيصدق بينه و بين الله تعالى ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء (قوله شاغلاله) حال من الطلاق والضمير المجرور للدخول ولا يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ليكون كما هو المتبادر لانه حينئذ ينعكس المعنى (قوله فيتعلق بالدخول) يعنى ان الطلاق يتعلق بوجود الدخول فيصير كالمعلق به فلا تطلق حتى تدخل (قوله اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى الخ) الجواب عنه ان الزمان عرض لكنه ممتد باعتبار تجدد امثاله وانقضاء افراده شيأ فشيأ فيكون فى حكم الجواهر الباقية بخلاف الدخول مثلا (قوله والاولى فيه ان يقال الخ) يعنى

ان هذا الاعتراض بطريق المعارضة قادح فى تمام التعليل المذكور فينبغى ان يعدل عما ذكر من المدعى ويقال ان كلمة فى ههنا على حقيقته والمصدر زمانى ثم ان هذا الوجه لا ينافيه قول المصنف فيصير بمعنى الشرط لانه باعتبار المآل كما فى تقدير كونه بمعنى مع لكن كلامه فى الشرح مقصور على الوجه المذكور اولا بقى ههنا بحث وهو ان الوجه الذى جعله الشارح اولى ذكره صاحب التلويح فى قوله انت طالق فى دخولك الدار حيث كان الفعل مذكورا ونقله الشارح رحمه الله الى قوله انت طالق فى الدار حيث كان الفعل مضمرا

(الا ان يضمر الفعل) بان اراد بقوله فى الدار فى دخولك الدار (فيصير بمعنى الشرط) لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلاله لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان فى الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى فيه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفى قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده ولكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق

ليكون تعليقا والبقية فيه ان المكان الداخل عليه حرف فى موجود فى الحال فيكون التعليق به تنجيزا بخلاف الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة والتحقيق ان الاضافة تجعل مابعدها حرفا وهو يتضمن نوع تعليق والتعليق لا يتصور الا فى امر معدوم وذلك فى الزمان لان اجزاءه توجد شيأ فشيأ بخلاف المكان فانه لجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به واذا عدم التعليق كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شئ لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشئ حقيقة او معنى نحو انت طالق ان كلمت زيدا او انت طالق فى غد كأنه قال انت طالق اذا جاء الغد ﴿ قوله الا ان يضمر الفعل ﴾ استثناء من قوله يقع فى الحال تقريره اذا اضيف الطلاق الى مكان وقع فى الحال الا ان يضمر الفعل الذى هو المصدر بان تنوى دخولك الدار اى وقت دخولك الدار من باب وضع المصدر موضع الزمان فحينئذ لا تطلق فى الحال وتصير بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة لا قضاء لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال فى الدار وسبب للكينونة فيها بخلاف الظاهر (قوله لان فى الظرف معنى المقارنة)

وانت خبير بانه لا وجه للقياس لانه يكون فى الصورة الثانية تأويل فى تأويل بخلاف الصورة (من) الاولى فتدبر (قوله اشارة اليه) اى الى انه لا يكون شرطا محضا (وقوله وقال بعضهم انه مجاز للشرط) لمناسبة بينهما اذ الحكم يتعلق بكل واحد منهما غير تعلق التأثير (قوله لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية الخ) يعنى ان كلام علمائنا فى جواب هذه المسئلة يدل على ان كلمة فى فيما نحن فيه ليست مستعارة للشرط

(قوله وفى قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه) اى الى انه لا يكون شرطا محضا اقول هذا ممنوع وانما يكون مشيرا اليه ان لو قال فيصير متضمنا لمعنى الشرط ولذا عد صاحب تلخيص المفتاح انما فى ادوات القصر لتضمنه معنى ما و الا فقال التفتازانى انه اشار بلفظ التضمن الى انه ليس بمعنى ما و لا حتى كانهما لفظان مترادفان اذ فرق بين

طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لوقال مع نكاحك ولوكان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا فى الخانية (فمع للمقارنة) اى لمقارنة ماقبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين (وقبل للتقديم) اى لسبق ماوصف بها على ما اضيفت اليه حتى لوقال لها وقت الضحو انت طالق قبل غروب الشمس طلقت فى الحال ولا يتوقف على وجود مابعده (وبعد للتأخير) اى لتأخير ماوصف بها عما اضيفت اليه (وحكمها) اى حكم بعد (فى الطلاق ضد حكم قبل) قيد بقوله فى الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لوقال لفلان على درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان فى الصورتين لان معناه بعد درهم وجب على او بعده درهم قد وجب على فانه لا يفهم منه الا هذا ولوقال له على درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمها فى الصورة الاولى ضد حكم قبل لا فى الصورة الثانية (واذا قيد) كل واحد من قبل وبعد (بالكناية كان صفة لما بعده) حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا يقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه لوقال انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان وفى قوله بعدها واحدة البعدية صفة الاخيرة فتبين بالاولى ويلغو الثانية لفوات المحلية (واذا لم يقيد) بالكناية (كان صفة لما قبله) فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان

من حيث احتوائه على المظروف بجوانبه (قوله ولو قال له على درهم قبل درهم) يجب درهم واحد لانه صفة للاول فكأنه قال درهم قبل درهم يجب على فى المستقبل ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان لكونه صفة للآخر اى درهم قبله درهم قد وجب على والحاصل ان الاقرار مخالف للطلاق لان الطلاق لا يقع مطلقا فى قبل وفى بعد عند اتصالها الكناية لان الطلاق لا يقع لعدم المحلية والدرهم بعد الدرهم يجب دينا (قوله انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة) اى واحدة ثانية قبل واحدة وبهذا الثبوت خرجت المرأة عن محلية الطلاق الثانى بخلاف قبلها واحدة فان القبلية وقعت صفة للواحدة الثانية لانها فاعل للظرف فيكون هى المتصفة بالقبلية والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة صفة للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية

المحض فيكون ماذكر دليلا انيا على الصحة الاول ولاينا فى ذلك كون جواب هذه المسئلة من فروع ذلك الاعتبار كما يفهم من التلويح فتدبر (قوله بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع فى الحال) لما تقرر ان من اقر بطلاق يكون ذلك ايقاعا منه فى الحال

ان يكون فى الشئ معنى الشئ وان يكون الشئ الشئ على الاطلاق وليس كل كلام يصلح فيه ماولا يصلح فيه انما (قوله يقع ايضا فى الحال) اقول لا يقال انه لا يقع فى الحال لان الطلاق المذكور اولا قد وقع فى الحال قبل ان يقول قبلها واحدة فلا يمكن ايقاع طلاق آخر لان المسئلة مفروضة فى غير المدخول بها لانا نقول لما وصف الواحدة بقوله قبلها واحدة وصار الكلام مقيدا بقيد والكلام المقيد يعتبر مع قيده جملة واحدة على ماسبق فى الشرح صار كما لو قال انت طالق طلقتين

البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى فى الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه فى المدخول بها يقع الجميع (وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) لان عند عبارة عن القرب فى اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم فى الذمة لايكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال افلان عندى الف درهم دين فحينئذ يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لايتعرف بالاضافة الى المعرفة (ويستعمل استثناء) لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان مابعد كل واحد منهما مغاير لما قبله فى الحكم (كقوله له على الف درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام) لانه صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم

بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى الزمان السابق يجعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ماسبق الوقوع فى الحال (**قوله** لانه فى المدخول بها يقع الجميع) لوجود المحلية لقيام العدة (**قوله** لان عند عبارة عن القرب) فيه شيء لان عند موضوعة للحضرة وهى تدل على الحفظ لا اللزوم كما ذكره المصنف رحمه الله الا ان يقال هى موضوعة للقرب عادة ولغة وللحضرة شرعا فلا ينافى قوله لان اللزوم فى الذمة ليس عند حضرته حقيقة لان الدين وصف فى الذمة وقوله له عندى مجاز لان العندية وهى لا تتصور فى الدين اذ الحضرة للوجود المشاهدة حقيقة والدين ليس كذلك * فان قلت لم يحمل على العارية معانها امانة فى يد المستعير * قلت عارية الدراهم والدنانير قرض فيثبت فى الذمة فيكون دينا فتنبه لذلك (**قوله** وغير تستعمل صفة للنكرة) حالة اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاءنى رجل غير زيد لانها نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها فى الابهام * فان قلت فما تصنع فى قوله غير المغضوب عليهم فانها وقعت صفة للمعرفة وهى الذين * قلت لانه فى معنى النكرة لعدم ارادة المتعينين اولان غير اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين يتعرف بالاضافة كقولك الحركة غير السكون وكذا هنا لذلك لان المنعم عليهم والمغضوب عليهم متضادان (**قوله** لانه) اى فى قوله غير دانق صفة الدرهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لايكون الدرهم المقر به دانقا (**قوله** وهو) اى الدانق سدس درهم وقيل ربعه ويمكن الجمع بينهما بالاصالة على اختلاف العرف

(**قوله** لانه فى المدخول بها يقع الجميع) لانها الاتيين بالاولى (**قوله** لان اللزوم فى الذمة لايكون عند حضرته) انت خبير بان هذا وجه آخر لتعين الحمل على الوديعة ذكره بعضهم فلا وجه لضمه الى الوجه الاول كما لايخفى على من تأمل الا يرى ان الكلام يتم بقوله فيثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم كما فى الكشف (**قوله** بحيث لايتعرف بالاضافة الى المعرفة) التعرض له ههنا خصوصا بهذه العبارة فيه من الركاكة ما لايخفى مع ما فيه من الاجمال المخل لانه ليس على الاطلاق

احترز به عن الدرهم الذى هو دانق فانه كان فى ذلك العهد درهم على وزن دانق (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الادانقا وسوى مثل غير) فى كونه صفة واستثناء (ومنها) اى من حروف المعانى (حروف الشرط) اى كلماته (فان اصل فيها) اى كلمة ان اصل فى الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمى الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها (وانما تدخل على امر معدوم على خطر) اى محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر (ليس بكائن لامحالة) الجملة صفة لخطر

(قوله احترزبه) اى المفسر بقوله غير دانق (قوله فيلزمه درهم الادانقا) لان الدرهم المقر به ينقص دانقا فيكون اللازم للذمة اما خمسة اسداس الدرهم او ثلاثة ارباعه على اختلاف القولين وبهذا ظهر الفرق بين الوصفية والاستثناء كما ظهر فى نحو جاءنى رجل غير زيد وجاءنى القوم غير زيد فان الاول لاتعرض فيه لزيد بنفى ولااثبات والثانى مفيد للحكم عليه بعدم المجيء وكذا لو قال لفلان على دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا خلافا لهما فانه عنده لايلزمه الاقدر فيه عشرة دراهم فمحمد جعل الاستثناء منقطعا وهما جعلاه متصلا وذلك بطريق البيان وذاك بطريق المعارضة (قوله اى كلماته) انما فسر الحروف بالكلمات لان ادوات الشرط ليست كلها حروفا بل الحروف منها ان ولو وماسواها اسما والكلمات تشمل الحروف والاسماء وكان الشارح رحمه الله اعتذر عن تعبير المصنف بالحروف لشيئين على سبيل البدل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات لاالحروف المصطلحة وثانيهما يجوز انه اراد الحروف المصطلحة تغليبا لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد من الاسماء التى يجازى بها تبع لان فى المجازاة وانما قلنا على سبيل البدل لانه لايمكن الاعتذار بهما معا لكنها للمنافاة بينهما (قوله وليس لها معنى آخر سواه) لك ان تقول لانسلم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو وان من شيء الا يسبح بحمده ومخففة من الثقيلة وعامله عمل ليس والجواب ان المراد حالة كونها للشرط ليس لها معنى سواه وعامله عمل ليس نحو ان هو مستوليا على احد بخلاف غيرها من الادوات فانها تكون لها معان اخر حالة كونها للشرط مثل حين واين الشرطيتان فان الظرفية لازمة لهما (قوله محتمل للوجود والعدم) المناسب ان يقول محتمل للوجود فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول اى نحو ان يوجد وان لايوجد والحاصل ان شان مدخولها ان يكون مترددا بين ان يكون وان لايكون فلايستعمل فى قطعى الوجود والعدم الالتنزله منزلة المشكوك لنكتة (قوله ليس بكائن لامحالة)

(قوله لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه) يعنى فى حالة كونها للشرط بخلاف غيرها من الادوات فانها يكون لها معان اخر فى تلك الحالة مثل الظرفية فى حين واين للشرطيتين فلايرد عليه ان ان يجيء للنفى وغيره لكن هذا انما يتمشى على قول الامامين فى اذا دون قول الامام كما سيجيء فتدبر (قوله اى محتمل للوجود والعدم) عبارة عامة الكتب اى محتمل للوجود فقط وهو الاظهر لكن مراد الشارح بالعدم العدم بقاء (قوله الجملة صفة لخطر) الظاهر انه سهو من قلمه الشريف

(قوله وليس لها معنى آخر سواه) فيه نظر اذ قد تكون نافية نحو ان نظن الاظنا وكانه يريد انها ليس لها معنى آخر سواه يكون مقارنا له كالظرفية المقارنة للشرطية فى اذا المجازى بها عندهما (قوله الجملة صفة لخطر) فاسد لان الخطر كائن

اذا الصواب انه صفة بعد صفة لامر ثم ان قول المصنف رحمه الله لامحالة قيد للمنفى لاللنفى فلا تغفل (قوله هو الحمل على الشيء او المنع عنه) الاول نحو قوله ان قدم زيد فعبدى حر والثانى نحو ان دخلت الدار فانت طالق (قوله وذلك لايجوز فى الممتنع والمتحقق الوقوع) اذ لافائدة

فى الحمل على الممتنع والمنع عن المتحقق والمنع عن الاول والحمل على الثانى تحصيل الحاصل (قوله لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت فى العدة) واذا كانت غير مدخول بها لايكون لها عدة بالطلاق كامر غير مرة

جيء بها للتأكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه و ذلك لايجوز فى الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة (فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما) لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه مالم يمت احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت فى العدة وان

الجملة صفة لخطر الظاهر انه صفة ثالثة لامر اى امر ليس بكائن اى بمجرد لامحالة وكان الاولى عدم ذكر هذه الجملة للاستغناء عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار (**قوله** لان المقصود من دخولها هو الحمل على الشيء او المنع) مثال الاول ان قدم زيد فعبدى حر ومثال الثانى ان دخلت الدار فانت طالق ولابد من التقييد بالغالب حتى لايرد لو قال لامرأته ان حضت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع (**قوله** وذلك لايجوز فى الممتنع والمتحقق) اذ لافائدة فى الحمل على الممتنع والمنع عن المتحقق والمنع عن الاول والحمل على الثانى تحصيل الحاصل (**قوله** فلا يقال ان جاء الغد) وكذا لايقال ان عشت دائما لان ذلك ممتنع ولك ان تقول الحيض من الامور الكائنة البتة عادة مع انهم استعملوا فيه ان واذا فقالوا اذا قال لامرأته ان حضت فانت طالق واذا حضت فكذا والجواب ان ان تستعمل فى قطعى الوجود والامتناع لتنزله منزلة المشكوك لنكتة (**قوله** فاذا مات الزوج) اى قرب موته على وجه لايسع فيه انت طالق فقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا (**قوله** لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت فى العدة) ولا عدة لغير المدخول بها والطلاق وقع قبيل الموت فى زمان لايسع التلفظ بالطلاق فبانت لا الى عدة فر عليها الموت وهى ليست فى العصمة * فان قلت لم لايقولوا انها تطلق عقيب موته فترث * قلت الشرط مشروط بالعجز عنه وذلك يحصل قبيل موته فى زمان لايسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع فى هذا الزمان فكان لايقع الطلاق بعد الموت من باب اولى فلها الميراث لوجود شرطه وهو العدة

لامحالة فكيف يقال انه ليس بكائن لامحالة والحق انها صفة اخرى لامر جيء بها للتأكيد ولامحالة معناه لابد اى قطعا قيد للمنفى فيتوجه النفى اليه يعنى انها تدخل على امر ليس بكائن قطعا ولكنه يحتمل الكون وعدمه وهذا معنى دخولها على امر معدوم على خطر اى على خطر الوجود كما نبه عليه بقوله اى محتمل للوجود والعدم فيكون تأكيدا له (قوله وذلك لايجوز فى الممتنع والمتحقق الوقوع) بخلاف المحتمل للوقوع وعدمه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فى المنع وان دخلت الدار فانت حر فى الحمل اقول ولذى شبهة ان يقول المنع جائز فى الممتنع الوجود نحو ان اجتمع الضدان على موضع واحد فانت طالق فان قائله يريد به المنع من الطلاق حيث علقه بالمحال وجوابه ان هذا منع لنفسه عن الجزاء وليس المقصود من دخول ان الا المنع لغيره مثلا عن الشرط والحمل له عليه وهذا انما يتصور فيما اذا كان فعل الشرط على خطر الوجود لتقييد الحمل عليه والمنع عنه فتأمل (قوله)

دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لايسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط (واذا عند نحاة الكوفة تصاح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها) اى بكلمة اذا يعنى تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط باسم مايقصد به (مرة) كقول الشاعر

واذا تصبك خصاصة فتجمل

(قوله لوقوع الطلاق قبيل موته) *ان قيل هو فى الجزء الاخير من الحياة وهو عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند الشرط * قلنا هو امر حكمى فلايشترط له مايشترط لحقيقة التعليق بل يكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة حياته فانه يترك الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق (قوله وكذا ان ماتت) هى تطلق ثلاثا قبيل موتها لساعة لطيفة لايسع فيها كلمة التطليق وفى النوادر لاتطلق بموتها لانها مالم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق فيه والصحيح ان موتها كموته لتحقق الشرط وهو العجز بموت كل منهما واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبل موتها لايرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم تبق بينهما زوجية لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقى من حياتها مالايسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لايقاع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق وانما حكمنا بالبينونة مع ان المعلق صريح لانتفاء العدة لغير المدخول بها لان الفرض ان الوقوع فى آخر جزء لايتجزى فلم يله الا الموت وبه تبين * ولقائل ان يقول اذا كان الباقى من الزمان قدر لايسع التكلم بالطلاق بالنسبة اليها فينبغى ان لايقع الطلاق لان المحل لايسع الطلاق بخلاف موته فتأمله (قوله واذا عند نحاة الكوفة * يعنى تصاح للوقت وتستعمل بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلايجزم بها الفعل فيما هو قطعى الوجود فيستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخلت عليه ويجزم بها المضارع ويكون استعمالها حينئذ فى امر على خطر الوجود (قوله على السواء * يعنى من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الآخر مع ثبوت الاسمية لها فى الحالين ولايلتفت الى ماقيل من انها فى ذلك حرف مرادف لان الشرطية لمايفوت عليه البيانية (قوله كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل) * اوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى

(قوله واذا تصبك خصاصة فتجمل) اى ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى فى نفسك بالتزين وتكلف الجميل اوكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا

(قوله معناه ان تصبك الخ) انت خبير بان دخول الفاء فى جوابه لايجدى شيأ لان غاية الدلالة على ان فيه معنى الشرط وهو مسلم عند الخصم وانما النزاع فى سقوط معنى الوقت عنه وليس فى البيت دليل على ذلك الا يرى الى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى من غير سقوط معنى الوقت وقد يستدل على ذلك بكون اذا فى البيت مستعملا فيما ليس بقطعى واذا ظرفا لايستعمل الا فى المقطوع لكنه يجوز ان يقال انه من قبيل تنزيل المشكوك منزلة المقطوع لامر ما كما علم فى علم المعانى (قوله وذا مخصوص بان) قيل هو منقوض بقول الشاعر * اذا ما لقيت بنى مالك * فسلم على ايهم افضل * ومبناه الغفول عما تقرر عند اهل العربية من انه لا يكون معنى الشرط فى اسم الا بتضمن معنى ان ذكره الرضى وغيره (قوله واذا يحاس الحيس يدعى جندب) الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه (قوله اذا هنا للوقت) بدون معنى الشرط فيه والدليل عليه عدم الجزم لان الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فالجزم واجب (قوله مجازا) انت خبير بانه غير ملايم لما سيجئ من الاولى اللهم الا ان يكون تطبيقه لكلام المصنف غير ملتزم (قوله بل اذا اولى بعدم السقوط الخ) كذا فى الكشف وحاصله يرجع الى ان متى لما لم يسقط معنى الوقت عنها مع كونها اقوى (المشترك) من اذا فى معنى المجازاة لما كانت المجازاة لازمة لها فلان لا يسقط من اذا اولى وفيه بحث لان ذلك انما يفيد ان لو كان مستند الامام والكوفيين توهم المنافاة بين الوقت والشرط وليس كذلك بل مدار الخلاف انما هو الاختلاف فى وجه استعمال العرب وتعيين ما وضعت اذا بازائه ثم انه اذا استثنى موضع الاستفهام عن موارد استعمال متى لا يظهر الفرق بينه وبين اذا فى لزوم المجازاة وعدمه فتدبر (قوله فى غير موضع الاستفهام) مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد

معناه ان تصبك لدخول الفاء فى فتجمل وذا مخصوص بان (وقد لايجازى بها اخرى) اى مرة اخرى كقول الشاعر

واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

اذا هنا للوقت (واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط) فصارت بمعنى ان (وهو قول ابى حنيفة) واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل فى احدهما لم يبق الآخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين (وعند نحاة البصرة هى) اى اذا موضوعة (للوقت وقد تستعمل للشرط) مجازا (من غير سقوط الوقت عنها مثل متى) بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة فى متى فى غير موضع الاستفهام وفى اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن

معناه عد نفسك غنيا واظهر الغنى مدة اغناء الله اياك واذا اصابتك مسكنة وفقر فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى او اظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يطلع الناس على حالك والشاهد فيه حيث جزم باذا تجمل لانها بمعنى ان لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة واذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل فى الامر الكائن الذى لاريب فيه نحو مجئ الغد فلو لم تكن اذا هنا بمعنى ان الشرطية لما جاز استعمالها فى الامر المتردد (قوله معناه ان تصبك لدخول الفاء فى فتجمل وذا مخصوص بان) قلت فى هذا الدليل نظر لانتقاضه بقول الشاعر

اذا ما لقيت بنى مالك * فسلم على ايهم افضل

ولا نسلم ان الفاء مخصوصة بجواب ان (قوله

واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب)

الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وحاصل المعنى انه يقول اذا كان امر شديد وقتال وحرب تدعى لها ونقاتل واذا كان هناك تمر بسمن لم ندع لها وانما يدعى لها جندب الخمول الذى لم يقاتل (قوله فاذا استعمل فى احدهما لم يبق الآخر مرادا) فان

(قوله ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت الخ) الظاهر ان مراده بذلك كون اذا موضوعة تارة بازاء الوقت فقط وتارة بازاء الوقت والشرط جميعا والا فكون اذا حقيقة فى الوقت فقط على قولهما ليس مما يقبل النزاع لان عبارات عامة الكتب صريحة فيه (قوله قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط يكون مستعملا فى بعض ماوضع له) كذا فى شرح جلال الدين التبانى وفيه بحث ظاهر لان الوقت لا ينفك عن استعماله للشرط على قولهما كما صرح به فى هذا المتن وعامة الكتب فكيف يتحقق الاستعمال فى بعض ماوضع له ثم ان عبارة التبانى هكذا واما قول المصنف رحمه الله وقد يستعمل فمعناه قد يراد به بعض ماوضع له ولم يتعرض لكونه مجازا او حقيقة قاصرة لاختلاف فيه فتدبر (قوله والاولى منه ان يقال هى لم تستعمل الخ) كذا فى التلويح لكن محل الاشكال انما هو قول فخر الاسلام وقد يستعمل فى الشرط مستعارا مع قيام معنى الوقت ولا يذهب عليك انه غير متحمل للتوجيه المذكور (قوله ومما يدل على ماذكرنا) من ان اذا كنى فى عدم سقوط الوقت عنه كما قال به الامامان (قوله بالاتفاق) اما عندهما فلما ذكر واما عند الامام قدس سره فلان الامر صار بيدها بالتفويض ثم على اعتبار انها للشرط يخرج من يدها وعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج فلا يخرج بالشك وبهذا التفصيل يظهر ان ذكر قوله بالاتفاق ههنا ليس كما ينبغى لايهامه تفريع جواب المسئلة عندهم جميعا على ما ذكر وليس كذلك كما لا يخفى

متى مع لزوم المجازاة اياه فاولى ان يسقط عن اذا (فانها) اى متى موضوعة (للوقت لا يسقط عنها ذلك) اى عن متى معنى الوقت (بحال وهو) اى قول نحاة البصرة (قولهما) اى قول ابى يوسف ومحمد * فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز * قلت لا منافاة بينهما فى هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجميع باعتبار التنافى هذا ماقيل فى شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما * فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل * قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا فى بعض ماوضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ماوضع له ومما يدل على ماذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطل المشية اذا قامت عن المجلس كما فى كلمة ان (حتى اذا قال لامرأته) هذا تفريع على الاختلاف المذكور فى اذا (اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع

المشترك لاعموم له (قوله ويمكن ان يقال الخ) الاولى ان يقال بل هى موضوعة للوقت وقد تستعمل مجازا للشرط من غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها لكامل الشرط ولهذا لم يجزموا بها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط منها فحينئذ لا جمع بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصلى ومعنى ضمنى لانها انما استعملت فى معنى الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام معها تقييد حصول مضمون جملة لمضمون جملة اخرى فتدبر ذلك (قوله ومما يدل على ماذكرنا) هذا ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله وحق العبارة ان يقول ومما يدل على ماذكر الا انه قصد بذكر هذه المسئلة تأييد قولهما ويحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا الاولى لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفى الثانية للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم

الطلاق عنده) اى عند ابى حنيفة (مالم يمت احدهما) كما فى قوله ان لم اطلقك (وقالا يقع كما فرغ) اى مقارنا لفراغه من كلامه (مثل متى لم اطلقك) فانت طالق لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيأ اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على مانوى بالاتفاق (واذا مثل اذا) الا ان دخول مايحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ماهذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم (٢ وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار) بجعل لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما فى ان كل واحد منهما تعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى (وكيف سؤال عن الحال) يعنى كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال أصحيح أم سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض

(قوله كما فى قوله ان لم اطلقك) وذلك لان اذا مشترك عنده بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك

الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك ﴿قوله مالم يمت احدهما﴾ علل له بانه قد ثبت استعمال اذا فى الوقت الخالص والشرط المحض على التعارض فوقع الشك فى وقوع الطلاق لانه ان كان بمعنى الشرط لا تطلق فى الحال وان كان بمعنى الوقت تطلق للحال كما فى متى فلا يقع بالشك كذا قالوا * ولقائل ان يقول لو كان الشك واقعا فى وقوع الطلاق لما وقع حين سكت ولا مضافا الى موت احدهما لان النكاح محقق والمحقق لا يزول بالشك ولان مقتضى التعارض اذا عدم المرجح تهاتر فيبقى الاضافتان جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو متجز واجيب بان الشك واقع فى الكيف لا فى اصل الطلاق لان موجبه انت طالق وليس فيه مايوجب الشك وانما وقع الشك فيما دل عليه اذا من الاضافة الى الموت او الى زمان خال عن التطليق فمعنى قولهم وقع الشك فى الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه عند موت احدهما لا شك فيه وتهاتر الاضافتين انما لزم ان لو لم يقم مرجح لاحدهما وقد قام استصحاب الحال مرجحا لانه حجة واقعة فتدفع الوقوع الى بعد الاضافتين انتهى وفيه نظر ﴿قوله وروى عنهما الخ﴾ فان قلت روى ابن سماعة هذه المسئلة عن ابى يوسف فى نوادره ولم يذكر معه محمد وتبعه على ذلك شمس الائمة فى اصوله * قلت ليس فى سكوتهما عن ذكر محمد نفى الرواية عنه ومن نقل حجة على من لم ينقل ولكن لا نص فى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله ﴿قوله وكيف سؤال عن الحال﴾ قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ماهو رأى الكوفيين وعلى ماهو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال

(٢) وقد سقط هنا فى النسخ المطبوعة قوله «ولو للشرط» حتى يصح قوله وروى الخ قاله مصححه طاهر

(ليست)

(قوله اى لبطلانه) انت خبير بان الظاهر ان يكون الاشارة الى مجموع ماذكر من الحمل على السؤال عند الاستقامة وبطلان كيف عند عدمها

لان مسئلة الطلاق ايضا متفرعة على ذلك فتدبر (قوله لان العتق لا كيفية له) قال فى التلويح لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبر وغيره مطلقا اومقيدا بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات (قوله يتعلق الحرية بالمشية) فلا يعتق مالم يشأ فى المجلس (قوله يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت) يلوح للخاطر الفاتر ههنا بحث وهو ان كيف فى هذا المثال ليس بباطل لامحالة

العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعته (فان استقام) السؤال عن الحال جواب ان محذوف اى يحمل على السؤال (والا) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال (بطل) لفظ كيف (ولذلك) اى لبطلانه (قال ابو حنيفة فى قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع) لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام خص اباحنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية (وفى الطلاق) يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت (يقع الواحدة) قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولامشية لها لانه يلغو تفويضه الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية فى الصفة (ويبقى الفضل فى الوصف) اى الزائد على اصل الطلاق

ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة وانما المقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف اوكلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال عن الحال لكن لاخفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ماذا قال انت طالق أرجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باى كيفية شئت ﴿ قوله فان استقام السؤال عن الحال) بان كان مادخلت عليه ذا احوال حملت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال عن الحال ﴿ قوله قال ابو حنيفة الخ ﴾ قال فى المبسوط فى مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابى حنيفة رحمه الله ولامشية له وعندهما لايعتق مالم يشأ فى المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابى حنيفة (قوله لان العتق لا كيفية له) لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا اومقيدا بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمشية انما هو كيفية العتق لا اصله لما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فاذا يكون اصل العتق منجزا وليس له بعد التنجيز اوصاف واحوال يمكن تعليقها بالمشية فيعتبر قوله انت لصدوره من اهله فى محله ويلغو قوله كيف شئت لعدم وجود مايتعلق به والاحوال المذكورة انما يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع لا بعده ﴿ قوله يقع الواحدة ﴾ يعنى الرجعية التى هى اصل الطلاق (قوله وان كانت موطوءة الخ) كان المناسب ان يقول بعد موطوءة يقع عليها الواحدة الرجعية التى هى اصل الطلاق ويبقى الفضل اى الزيادة فى الوصف بالبينونة وفى القدر بالعدد

(قوله لان العتق لا كيفية له) لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا اومقيدا بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات قاله فى التلويح واجيب عنه بما توضيحه ان المراد بقوله انه لا كيفية له انه لا كيفية له يعبأ بها وتصلح لان يتردد فيها ثم يشاء من مطلقها هذا او ذاك ليفيد تفويضها اليه فيختار من مطلقها مايختار بل كل عبد فوضت اليه كيفيته فانه يختار فيها التنجيز بغير مال فلايكون تفويضها اليه مفيدا بخلاف كيفية الطلاق (قوله لانه يلغو تفويضه الصفة) المناسب لعبارة المصنف الآتية ان يقول لانه يلغو تفويضه الفضل فى الصفة والقدر وكذا ان يقول قبيل عبارته

بل معمول به وقد صرح فى التوضيح وغيره ان كلمة كيف فى مثله ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق باية كيفية شئت وحينئذ يكون بين استقامة السؤال عن الحال والبطلان واسطة وهو استقامة المعنى المجازى فكيف يصح قول المصنف رحمه الله ان استقام السؤال يحمل عليه والا بطل فتأمل (قوله بالرفع) يعنى بالعطف على الفضل والظاهر انه بالجر عطف على الوصف لان الواحد ايضا قدر فلا يصح اسناد البقاء الى القدر مطلقا بل الباقى هو مافضل على القدر الواقع (قوله اى الثلاث) فيه كلام لان لفظ القدر على مااختاره معطوف على الفضل الذى هو فاعل لقوله يبقى ولا يذهب عليك ان الباقى حينئذ ليس الثلاث بل الاثنين وكذا على ماذكرناه من الوجه الصواب لان مافضل الباقى ليس الثلاث كما لايخفى (قوله فان اتفقت نيتهما يقع مانويا) فان شاءت بائنة وقد نواها الزوج يقع بائنة وان شاءت ثلاثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا (قوله وان اختلفت) بان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة او بالعكس وفى جامع الاسرار ان الحكم فى العكس وقوع الواحدة البائنة وهو مخالف لما فى عامة الكتب (قوله كان ينبغى ان تستقل باثبات مافوض اليها) اعتبارا بعامة التفويضات الآتية فلها المشية فى الفضل فى الصفة والقدر وانما اقتصر على الصفة قصدا الى ماهو اعم من البينونة الصغرى والكبرى وهو اولى مما ذكره المصنف لان كيف انما يقتضى الكيفية فتشمل البينونتين (او) لا البينونة الصغرى ونفس الثلاث لانها قدر وهو من الكميات والكمية انما هو مقتضى كم (قوله فان اتفقت نيتهما) ذكر فى تبيين الحقائق انه لو لم تحضره النية يجب ان يعتبر مشيتها جاريا على موجب التنجيز لانه اقامها مقام نفسه وهو يقدر ان يجعله بائنا او ثلاثا بعد ماوقع رجعيا فكذا من قام مقامه (قوله بين البينونة والعدد) اراد به الثلاث وهى وان كانت طلقة واحدة اعتبارية وليست بعدد عند فقهائنا انما العدد الثنتان كما سيذكره الشارح الا انها عدد عند الحساب فلهذا سماها ههنا عددا وقول المصنف فيما يأتى وكم اسم للعدد اراد بالعدد فيه ماهو اعم من الواحد على رأى من قال منهم بان الواحد ومافوقه عدد

من كونه بائنا (والقدر) بالرفع اى الثلاث (مفوضا اليها بشرط نية الزوج) فان اتفقت نيتهما يقع مانويا وان اختلفت فلابد من اعتبار النيتين اما نيتها فلأنه فوض النية اليها واما نيته فلأن الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعى * فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغى ان تستقل باثبات مافوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج * قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى نيته لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظى

مفوضا اليها لبقاء المحل بقيام العدة لكن تشترط نية الزوج الخ اذ لايخفى ان هذا المزج احسن من المزج الذى ذكره على ان قوله فلها المشية فى الصفة تكرار بالنسبة الى المتن هذا والحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففى العتق وغير المدخول بها لامشية بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلقها بها فيلغو التفويض وفى المدخول بها يكون التفويض اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلق المشية بها ﴿قوله والقدر﴾ رفعه ليس بظاهر والظاهر انه بالجر عطفا على الوصف كما ذكرناه والمعنى ان لها ان تزيد فى الوصف بان تجعل الطلاق بائنا بعد ان كان رجعيا وتزيد فى القدر بان تجعله ثلاثا بعد ان كان واحدا لقيام العدة فلها الزيادة فى الوصف وفى القدر بل لا معنى للرفع لانه يكون عطفا على الفضل فيصير المعنى يبقى لها الزيادة فى الوصف ويبقى لها القدر وهذا كلام لامعنى له والله اعلم * ولقائل ان يقول العدد من الكم دون الكيف فلا يكون مطلوبا بكيف ويمكن ان يقال انه من الكيف لافادته البينونة عند حصول مجموعه (قوله فان اتفقت نيتهما يقع مانويا) بان شاءت البائن وقد نواه الزوج

فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوى فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن فوائد الظهيرية راجعت الفحول فى جواب هذا الاشكال فما قرع سمعى جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ماذكره الطحاوى وابو بكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها فى ان تجعل الطلاق بائنا اوثلاثا فى قول ابى حنيفة * فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغى ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها * قلت المفوض اليها من جهة الزوج مايملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وانه لايملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لايقال على هذا ينبغى ان لايجوز نية الثلاث فى قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليست بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلاث لانه فرد اعتبارى موافق له فى الوحدة (وقالا ما لم يقبل الاشارة) اى مالم تتأت فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق (فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل) اى اصل الطلاق بالمشيئة (بتعلقه) اى بتعلق

اوشاءت ثلاثا وقد نواها الزوج وان اختلفت المشيئتان كان شاءت بائنا ونوى الزوج ثلاثا او بالعكس فهى رجعية (**قوله** قال صاحب النهاية ناقلا عن فوائد الظهيرية راجعت الفحول فى جواب هذا الاشكال) يعنى اصل السؤال وهو انه ينبغى ان لايحتاج الى نية الزوج (**قوله** فيجب ان يعتمد على ماذكره الطحاوى وابو بكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها الخ) واجاب بعض مشايخنا بان المقتضى لاعتبار نية الزوج هو تمليك المفوض كما فوض لانا لو لم نعتبر فى ذلك نية الزوج لملكناها خلاف ماملكها الزوج ولاسبيل اليه اذ هو مبدأ استفادة ذلك فلابد من اعتبار قصده ولهذا لم يكن لها ايقاع الطلقتين لانه لايملك ايقاعها بقوله انت طالق ومالا يملك الزوج انشاءه لها يملك تفويضه لاتجوز مخالفته فيه واما رواية الطحاوى والرازى فمعارضة برواية غيرها مع الترجيح بما ذكرنا انتهى فتأمل * **قوله** وقالا ما لم يقبل الاشارة الخ * تقرير كلامهما ماذكره القوم ان مالا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باشارة واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل

(قوله لايقال على هذا ينبغى ان لايجوز الخ) الظاهر ان الاشارة الى ماذكر من ان المفوض اليها من جهة الزوج مايملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وذلك لانه لايصح نية الثلاث فى قوله انت طالق كما علم فى محله وان المراد بانت طالق ماوقع فيما نحن فيه من المثال لا مجرد انت طالق كما يتبادر لان عدم صحة نية الثلاث فيه منصوص عليه فى عامة الكتب فلا يكون لذكره بالانبغاء وجه ثم ان هذا السؤال مع جوابه المذكور مسطور فى بعض الشروح بعينه غير ان عبارته ينبغى ان يجوز بالاثبات دون النفى فيكون المراد بانت طالق ماهو المتبادر منه ومنشأ السؤال هو صحة نية الثلاث فيما نحن فيه فيكون الاشارة اليها ويحتمل ان يكون لفظة لا فى عبارة الشارح سهوا من القلم فتدبر

الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذا الطلاق لايوجد الا بان يكون رجعيا اوبائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح فى اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين * قلت

وقد تعلق الوصف بمشيتها بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها بواسطة الوصف لان حكمهما واحد فلا يقع شئ بدون المشية وكذا حكم العتق لانه لما لم يكن محسوسا لايعد شيأ تارة لعله بآثاره وصفاته فلا ينفكان فيكون حكم وصفه فى الوجود كحكم اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا فى استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم (**قوله** اظن ان هذا) اى الخلاف بين الامام وصاحبيه (**قوله** للعرض الثانى) وهو الوصف والحال (**قوله** بل كلاهما حالان فى الجسم) وهو المرأة مثالا (**قوله** بل هما سواء فى الاصلية والفرعية) يعنى ان قلنا ان كان احدهما اصلا فالآخر يكون اصلا او فرعا فالآخر يكون فرعا لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذا الطلاق لايوجد الا ان يكون رجعيا اوبائنا وكذا البائن والرجعى لايوجد بدون الطلاق واذا ثبت الملازمة من الجانبين بطلت اصلية الآخر وفرعيته (**قوله** وكيف لا) اى كيف لا يكون احدهما اصلا والآخر فرعا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا واذا كانت بمنزلة الجواهر شرعا فلا بعد فى اصالة احدهما وفرعية الآخر (**قوله** على انه لو صح ذلك) اى ما قاله بعض الشراح من ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض ارتفع الخلاف بين الامام وصاحبيه واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين اى كل منهما قائل به فلو كان الخلاف مبنيا عليه لما صح بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل والجواب لابى حنيفة رحمه الله ان قولهم مالايقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح والا لزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل بيان الملازمة ان الربا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة لاصلها

هو امتناع قيام العرض بالعرض فتعليلها بعدم الانفكاك ههنا غير موجه لان عدم انفكاك احدهما عن الآخر لاتعلق له بالامتناع المذكور لانه اذا ثبت لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر سواء قام احدهما بالآخر اوقاما بشئ آخر فليتأمل (قوله وهذا صريح فى اصالة احدهما وفرعية الآخر) كذا فى الشرح الاكملى وانت خبير بان مايظهر منه هو الاصالة لاحدهما من حيث كونه موصوفا والفرعية للآخر من حيث كونه وصفا له وهذا مما لامجال لانكاره وليس المنفى فى كلام بعض الشراح ذلك بل الاصالة والفرعية اللتين هما باعتبار

(قوله وهذا صريح فى اصالة احدهما) كما تقول زيد بمنزلة الاسد فيستفاد اصالة الاسد وكان المصنف اراد بقوله ان حاله بمنزلة اصله انهما بمنزلة واحدة كما تقول احد الاخوين بمنزلة الآخر بقرينة ماعقبه به من القول بانه يتعلق الاصل بتعليقه اذ لو لم يرد ذلك لم يكن تفريع المصنف صحيحا اللهم الا على القاب فى المفرع عليه

المحلية والحالية على مايظهر من كلامه (قوله بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان مايكون محسوسا يعرف وجوده الخ) قال فى الشرح الاكملى لانه لمافوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف ﴿٥٠٩﴾ لاينفك عن الاصل ولان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فكان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله ولايذهب عليك مافى كلام الشارح رحمه الله من خلط احد هذين الوجهين بالآخر (قوله اعلم ان فى عبارة المصنف رحمه الله تسامحا الخ) كذا فى الشرح الاكملى ولايذهب عليك انه ليس مرادهم بكون الوصف بمنزلة الاصل انه بمنزلته فى جميع الوجوه او فى التفويض بخصوصه حتى يرد عليه ذلك بل فى كونه محتاجا اليه وفى الاصالة والمتبوعية كما صرح به فى عامة الكتب فلااتساع فى الكلام فضلا عن القلب (قوله وهو غير مفوض عند الخصم) يعنى اباحنيفة رحمه الله (قوله والاول اظهر لانتفاء المخصص) الا اذا ظهر الاصطلاح على ذلك كذا فى الشرح الاكملى (قوله فى باب الطلاق) الظاهر ان هذا تقييد مفسد منشاؤه كون المثال من باب الطلاق

بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان مالايكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان فى عبارة المصنف رحمه الله تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا فى تفويض الاصل فلوكان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا فالاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسيرله وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المخصص (وكم اسم للعدد الواقع) فى باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة اوثنتين اوثلاثا اومقتضى كقولك انت طالق تقديره طالق واحدة (فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق مالم تشأ) لان كم شئت تفويض

دون وصفها بالاتفاق فلوكان ماذكرتم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف والوصف غيرمشروع وما كان غيرمشروع بحسب الوصف والاصل فهو باطل بالاتفاق لافاسد اوكان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فيكون الربا جائزا لافاسدا وهو باطل بالاتفاق (**قوله** فلوكان الكلام مجرى) اى كلام المصنف (**قوله** وهو غير مفوض عند الخصم) وهو ابويوسف ومحمد (**قوله** يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك) اى غير مفوض وقد فرض مفوضا اتفاقا هذا خلف (**قوله** فالاولى ان يحمل على القلب) فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله * فان قلت القلب لايحسن الا اذا تضمن اعتبارا لطيفا ونكتة من البلاغة وليس كذلك هنا لانه توهم خلاف المقصود * قلت القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم قبله مطلقا وبعضهم رده مطلقا والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا لا فهذا القلب انما يتأتى على القول الاول وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال لاقلب فى العبارة لان الوصف اذا كان مثل الاصل كان حكمهما واحدا فاثبت فى احدهما ثبت فى الآخر وجعل الاصل اصلا فى قوله والوصف فرعا فى المنزلة اولى من العكس فافهم ﴿ **قوله** وكم اسم للعدد ﴾ المبهم يقال كم سنك وكم مالك ولااختصاص لها بباب الطلاق فحل الشارح فيه حزازة ﴿ **قوله** فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق مالم تشأ ﴾

(قوله الخلاف مبنى الخ) لايصح بناؤه على ماذكره صاحب التلويح من ان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق كيفية مالا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية وكان اللائق بالشارح ان يقول مبنى على عدم انفكاك احدهما عن الآخر

(قوله قلت هذا انما يستقيم الخ) والاقرب ما فى شرح المغنى للقاآنى من ان ان اصل فى باب الشرط وغيرها دخيل فيه فصار جعلها مجازا عنها اولى من جعلها مجازا عن غيره انتهى وهو الموافق لما نقله صاحب الكشف عن الفوائد الظهيرية على انه قد سبق منا فى مباحث اذا ان ائمة العربية صرحوا بان معنى الشرط لا يكون فى اسم الا يتضمن معنى ان فتدبر

لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجالس وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكأنه قال انت طالق على اى عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما فى معناها (وحيث واين اسمان للمكان) المبهم (فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ) لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية فى الطلاق (ويتوقف مشيتها على المجلس) فيقتصر عليه * فان قلت اذا لغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبغى ان يقع فى الحال كما فى قوله انت طالق دخلت الدار * قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا بمعنى ان لمشاركتهما اياه فى الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء (بخلاف اذا ومتى) يعنى اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس * فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا تتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا * قلت هذا انما يستقيم أن لو كان فيهما

وان شاءت فلها ان تشاء الواحدة فما فوقها لان اصل الطلاق قد تعلق بمشيتها كوصفه صيرورة عموم كم فى العدد الواقع فى باب الطلاق غير انه تمليك فى الحال خال عن ذكر الوقت فيقتضى جوابا فى المجلس كسائر التمليكات المطلقة عن الوقت فيخرج من يدها كما يخرج به خيار المخيرة من صريح الرد والقيام وغيرهما مما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها وقت فلا يتقيد بالمجلس كما فى اذا نحو انت طالق اذا شئت لا يقال ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف لها ذلك وهى قائمة مقامه لانا نقول المراد من المشية مشية القدرة لا مشية الاباحة وهو يقدر ان يوقع الثلاث ان شاء فكذا هى لقيامها مقامه او نقول لا تكره الزيادة فى حقها لانها لو فرقت لبطل خيارها فلا تتمكن من ايقاع الثلاث الا جملة فيباح لها لعدم قدرتها كذا رواه الحسن عن ابى حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق (**قوله** بشرط نية الزوج) انما اشترط مطابقة الزوج لارادتها لارادتها لانه هو المالك فيعتبر عدم مخالفة نيته ولانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين الى مبهمه لان البيان لا يكون الا فى المجمل وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات فتدبر (**قوله** كما فى قوله انت طالق دخلت الدار) فانه يقع للحال ولو قال

(قوله فلها ان تطلق ما شاءت من العدد) اطلاق هذا الكلام يدل على انه على قول ابى حنيفة رحمه الله وصاحبيه فيرد على قول ابى حنيفة رحمه الله ان يقال ما الفرق بين انت طالق كيف شئت وانت طالق كم شئت حيث اوقعت الواحدة الرجعية فى الاولى ولم توقع شيأ فى الثانية ويجاب من طرفه بان فى الاولى فوض اليها ما وراء ادنى وصف الطلاق بعد وقوع ذاته وثبوت ذلك الادنى له ضرورة انه لا ينفك من وصفه وجودا بناء على ان كيف للاستيصاف وفى الثانية فوض اليها ذات الطلاق بناء على ان كم للعدد والتفويض وقع للعدد والواحد عدد فلذا لم تكن ذات الطلاق واقعة قبل مشيتها لان المعلق بشئ لا يقع قبل وقوع ذلك (انت) الشئ كذا يفهم من التبيين (قوله ليست باستفهامية) صرح صاحب التبيين من ان كم شئت استخبار عن العدد (قوله فلو صرح بها لكان للشرط) هذا على ما ذكره من مذهب ابى حنيفة رحمة الله عليه فى كلمة على

معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود فى الخارج فهو اما ان يوجد فى ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما فى ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له ﴿ الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولايتناول الاناث المفردات ﴾ ذكر الجمع المذكور فى بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهى حرف ذهب بعض اصحاب الشافعى الى ان الجمع المذكور لايتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار فى قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن فى الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان وسبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله عليه السلام فقلن مابال النساء لم نذكر فى القرآن وطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول فى جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الآية تطيبا لقلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهى راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ﴿ وان ذكر ﴾ الجمع ﴿ بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة حتى قال ﴾ محمد ﴿ فى السير ﴾ الكبير ﴿ اذا قال ﴾ المستأمن ﴿ آمنونى على بنى وله بنون وبنات ان

انت طالق يجز عند محمد لعدم مايتعلق به وعند ابى يوسف لالان ذكر ان بيان لارادته التعليق فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة وهى ظرف المكان ﴿ **قوله** لانه ﴾ اى مطلق الظرفية مباين لظرف المكان لكون هذا المطلق لايوجد الا فى ضمن ظرف الزمان وهو مباين لظرف المكان هذا ولقائل ان يقول لانسلم ان هذه القضية مانعة الجمع بل مانعة الخلو لوجود المطلق فى كل من الزمان والمكان واذا كان كذلك فما المانع من حمل حيث على اذا بجامع مطلق الظرفية وان كان المطلق لاوجود له الا فى ضمن فرد وهذا القدر كاف فى صحة الاستعارة كما فى زيد اسد بجامع مطلق الشجاعة وان كانت لاتوجد الا فى ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان الجامع يجب ان يكون وصفا خارجا عن حقيقة المشبه به والمشبه كالشجاعة فانها خارجة عن حقيقة الطرفين اما مطلق الظرفية فهى مدلول كل من حيث واذا لان حيث ظرفية مقيدة بالمكان واذا ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الحمل على ان الشرطية فان الابهام خارج عن حقيقتها فتأمل ﴿ **قوله** اذا قال المستأمن ﴾ لاهل الطاعة آمنوا فى شئ فامنوه الخ ﴿ **قوله** ان ﴾ بكسر الهمزة

(قوله لانه مباين له) فان قلت التجوز باعتبار اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس بعزيز فى كلامهم قلت نعم لكن صاحب التلويح ذكر فى مباحث المجاز ان العلاقة فى ذلك الاطلاق ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم او تفأل او مشاكلة او نحو ذلك ولايذهب عليك ان من صدر منه هذا الكلام ليس من شانه مثل هذه الاعتبارات فتدبر (قوله وسبب نزول الآية الخ) جواب عن استدلالهم بالآية وقد يجاب عنه ايضا بان المدعى هو انه اذا اكتفى عنه علامة الاناث بعلامة الذكور عند الاختلاط كان الكلام متناولا للفريقين وماذكرتم ليس كذلك

(قوله ولزم التكرار فى قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات) الجواب عن هذا ان الكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته باعترافكم ولفظ المسلمين عندنا حقيقة فى خاص الذكور فيحمل عليهم عند الاطلاق واما تناول الجمع المذكور بعلامة الذكور للقبيلين فهو عندنا على المجاز اللغوى والحقيقة العرفية

(قوله قيل لابدفيه من قيد الاستعمال الخ) بان يقال ماظهر المراد به ظهورا بينا بالاستعمال يعنى يكون ظهور دلالته بسبب كثرة الاستعمال على ماصرحوا به (قوله ولكن لاحاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال)

ولايذهب عليك ان دلالة مورد القسمة على ان ظهور الصريح بكثرة الاستعمال محل بحث الا يرى الى دخول الحقيقة والمجاز فى ذلك المورد على انه ينبغى حينئذ ان يحال الاحتراز عن الظاهر ايضا على تلك الدلالة وقد يقال لاحاجة الى قيد الاستعمال لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل فيه النص والمفسر ولكن لايدخل الظاهر اذليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال القاضى ابوزيد وشمس الائمة كذا فى الكشف وهو الاظهر لما مر غير مرة من انه لاتباين حقيقيا بين هذه الاقسام فيجوز ان يكون لفظ واحد نصا اومفسرا ويكون مع ذلك صريحا فيما اريد به بل الحمل عليه متحتم اذ النص والمفسر ليسا بكناية لامحالة فلو لم يدخلا فى الصريح يلزم تثليث القسمة ولم يقل به احد وكون مورد القسمة ههنا موجبا الاشتراط (من) الاستعمال فيه غير قادح فى ذلك كما توهمه صاحب الكشف وتبعه جميع الشراح على ماشرنا اليه (قوله يؤيد هذا ان المصنف رحمه الله ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز) لو قال بعد ذكر الحقيقة والمجاز لكان اظهر فى المراد

الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنونى على بناتى لايتناول الذكور من اولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لايثبت الامان لهن (واما الصريح) وهو فى اللغة الظهور سمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفى الاصطلاح (فما ظهر) اى لفظ ظهر (المراد به ظهورا بينا) اى تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قيل لابد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لابكثرة الاستعمال ولكن لاحاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال (حقيقة كان) الصريح (اومجازا) لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لاآكل من هذه الحنطة (كقوله انت حر وانت طالق) مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان فى ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان فى ازالة الرق والنكاح لان وضعهما فى اللغة ليس كذلك وهما صريحان فى ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا ان المصنف ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز (وحكمه) اى حكم الصريح (تعلق الحكم بعين الكلام) اى بنفس الكلام الصريح

على انها محكية بفاء وبالفتح على تقدير البا (قوله لايثبت الامان لهن) لان الاسم لايتناولهن منفردات لك ان تقول لم لايتناولهن بطريق المجاز والجواب ان المجاز لابد له من العلاقة وهى منفية فتأمل (قوله لاآكل من هذه الحنطة) فانه صريح فى التناول مجاز متعارف فى المتخذ منها (قوله كقوله انت حر) المناسب ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت حر اذ لايخفى مافى دخول الشرح على المتن من الحزازة (قوله لان وضعهما فى اللغة ليس كذلك) اذ معنى انت طالق لغة رفع القيد عنها اى طالق من التقليد وانت حر الاخبار بانه حر لاعبد ثم جعلا فى الشرع لازالة الرق والنكاح (قوله صريحان فى ذلك المدلول) وهو ازالة الرق والنكاح وحقيقتان شرعيتان فيه ايضا (قوله بدليل) متعلق بقوله يجوز ان يكون وفى بعض النسخ يؤيده اى يؤيد هذا الجواب ان المصنف ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة والمجاز والاولى التمثيل بهما للحقيقة ويمثل للمجاز بقول الحالف لاآكل

(وقيامه مقام معناه) المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل كأنه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيأ آخر (حتى استغنى عن العزيمة) اى عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد كقولك بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى اولم ينو كالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فبايّ وجه اضاف يعني بصيغة النداء كقولك ياحر او بصيغة الاخبار كقولك انت حر واراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطاق وتعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لاقضاء وفي القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ على فقرأ لاتطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة (واما الكناية فما استتر المراد به) اى بالاستعمال

من هذه الحنطة كما ذكره الشارح اولا ليكون التمثيل جاريا على الاصطلاح الذي به التخاطب لا على الاصطلاحين لان العقل لايتبادر اليه لما فيه من الفذلكة ولا يذكر في التمثيل على التمثيل للحقيقة دون المجاز لان الايضاح المقصود من التمثيل حاصل بذلك ﴿قوله وقيامه﴾ بالرفع عطفا على تعلق بمعنى ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذي يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل ان حكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعي بنفس الكلام من غير التفات الى المعنى وان يقام لفظه مقام معناه وهذا كالنوم لما اقيم مقام الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء * ولقائل ان يقول لم لايقام لفظ المحكم والمفسر مقام معناهما ايضا لعدم احتمالهما غير معناهما مع انتفاء التخصيص والتأويل (قوله اقول هذا مشكل) قلت لااشكال في كلام صاحب القنية لانه كما يصرف عن موجبه بالقرينة الخفية وهي النية ديانة يصرف عنه قضاء بالقرينة الظاهرة وهي قراءة المكتوب الا ترى انه لوحكى لفظ غيره وقال سمعته يقول امرأتي طالق لايقع عليه شيء اى قضاء وكذا لو قرأ ذلك من كتاب ﴿ قوله واما الكناية فما﴾ اى لفظ استتر المراد به استتارا ناشئا من الاستعمال بان استعمله المتكلم قاصدا الاستتار وان كان معناه ظاهرا لغة كما ان الانكشاف يحصل بالصريح باستعماله وان كان خفيا لغة * واعلم ان من لم يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لايشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما (قوله اى بالاستعمال) ظاهره انه تفسير للضمير في به وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس عائدا الى الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عائد الى ماوكان المناسب عدم

(قوله اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة) يمكن ان يجاب عنه بان صدور الكلام من الرجل لابد منه في ثبوب الاحكام له او عليه ولو غالطا والذي تلفظه ههنا وقرأه هو لفظ المرأة لالفظه على انه يلزم منه قصد الخطاب حتى يتصف المخاطب بالطلاق وههنا ليس كذلك ويؤيد ماقلنا انه قال في القنية بعد قوله لاتقع مالم يقصد خطابها به فتدبر (قوله اى بالاستعمال) الظاهر انه تقييد للاستتار لاتفسير للضمير المجرور لان ماذكر في الشرح الاكملي من ان الانسب ان يجعل الضمير في به في تعريف الصريح والكناية راجعا الى الاستعمال والالف واللام في المراد يقوم مقام الضمير في العود لاماقبله تعسف ظاهر ثم ان مبنى هذا التقييد هو ماذكره في تعريف الصريح من لزوم قيد الاستعمال وقدمر مايتعلق بذلك فلا تغفل

(قوله كهاء الغائبة وانا وانت) كذا فى كتب هذا الفن وفى شرح الكافية للرضى ان انا وانت ليس بكناية لانه صريح بالمراد وضمير الغائب كناية اذ هو دال على المعنى بوساطة مايعود اليه غير صريح فيه انتهى والظاهر ان مبناه اختلاف الفنين فى تفسير الكناية وفيه كلام فليتدبر (قوله وقد شرط قيد الاستعمال فى التعريف) فيه كلام ولعله لو قال مع ان المقسم بيان وجوه الاستعمال لكان اصوب (قوله انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية) فلذا كانت كنايات فى نفسها وان تعينت معانيها بالقرائن الحالية كما فى المتكلم والمقالية كما فى ضمير الغائب كذا فى فصول البدائع ويتلخص منه ان كونها كنايات انما هو مع قطع النظر عن القرائن وهو المفهوم من عبارة المصنف ايضا وهذا كتسميتهم اسماء الاشارات والموصولات بالمبهمات وان كانت معارف وذلك لان اسم الاشارة من غير اشارة حسية الى المشار اليه مبهم عند المخاطب وبهذا يظهر اندفاع السؤال الآتى لان كونها معارف انما هو مع ملاحظة القرائن بخلاف كونها كناية على ماأشرنا اليه (قوله وفيه تامل) الظاهر ان وجهه هو ان حالة الاستعمال هو حالة تعين المراد بالقرائن فلا يمكن استعماله فى تلك الحالة لغيره ولعل مراد القائل بحالة الاستعمال هو حالة استعمال الضمير (او) فقط مجردا عن القرائن الحالية او المقالية فيرجع الى ماذكرناه فتدبر (قوله اى حكم الكناية ان لايثبت الحكم الشرعى بها) يشير بهذا التفسير الى ان الوجوب بمعنى الثبوت لا بمعنى اللزوم كما هو المتبادر حتى يكون مؤدى الكلام صحة العمل بها بدون النية وانما يكون اشتراط النية لوجوب العمل لا لصحته وليس كذلك كما لا يخفى

(ولا يفهم الا بقرينة) يعنى الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم تنضم اليه قرينة بخلاف الخفى فانه معلوم المراد لكن خفى مراده بعارض غير الصيغة (حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير) كهاء الغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها * فان قلت الفاظ الضمائر كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال فى التعريف * قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف * فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال * قلت حالة الاستعمال مستترة ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل (وحكمها ان لا يجب العمل) اى حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعى (بها الا بالنية) اى بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت

ذكر اى ليكون قوله بالاستعمال تتميما وتصريحا بما حذفه المصنف اعتمادا على فهمه من مورد القسمة كما ذكره فى الصريح ﴿قوله الا بقرينة﴾ اى لفظية او معنوية (قوله فانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها) اى من تكلم او خطاب اوغيبة وهى مع ذلك حقيقة فى معناها (قوله فان قلت الضمائر اعرف المعارف) اى تقرير السؤال بوجه آخر بان يقال لو كانت الضمائر من الكنايات لتوقف تمييز بعضها عن بعض على القرينة فلم تكن اعرف المعارف مع كونها كذلك والجواب ان وضع الضمائر عام بمعنى ان الواضع وضع لفظ انت مثلا لكل مخاطب ومع ذلك لا ينافى تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافى صحتها من القرينة الظاهرة اللازمة لها حالة الاستعمال اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال فان الشئ قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوقفان فاذا كونها اعرف المعارف لا ينافى كونها من الكنايات هذا واما جواب الشارح فلا يحسم مادة السؤال ولهذا عقبه بالتأمل (قوله مستترة المراد) فكان فى ثبوت المراد بها تردد فيتوقف الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متصل بها من النية

الحكم مالم يزل ذلك الاستتار اوما يقوم مقامها من دلالة الحال (وكنايات الطلاق) كبائن وحرام ونحوها (سميت بها) اى بالكنايات (مجازا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية مااستتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها بائنة عن النكاح اوغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية (حتى كانت بوائن) فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية من انت طالق * وللقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لاينافى الكناية لانها باعتبار استتار المراد لاباعتبار المدلول الوضعى وان اريد ان ماأراده المتكلم بها ظاهر لاستتار فيه فممنوع كيف ولايمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من وجهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بمااستتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل اوغيره فتكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات

اوما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق (**قوله** فيجب ان يقع بها الرجعى) لان الكناية انما تعمل عمل المكنى عنه وهذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق والصريح لايقع به الا الرجعى فهذه الكنايات لايقع بها الا الرجعى (**قوله** لكن الابهام) هذا بيان علاقة المجاز وحاصله انها شابهت الكناية من جهة مايتصل بها من الابهام كالبائن مثلا ظاهر باعتبار البينونة مستتر باعتبار الوصلة التى هى محل البينونة فانها تحتمل وصلة النكاح ووصلة القرابة والوصلة الكائنة وغير ذلك من الوصلة فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا ولايخفى مافى ذلك من التكلف (**قوله** فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا) وفى التحقيق تسميتها كنايات مطلقا مجاز فتأمل وفى بعض شروح الفروع الكنايات فى باب الطلاق لفظ يحتمل الطلاق وغيره فلايرد ان الكناية مااستتر المراد منه والمستتر فى هذه الالفاظ هنا الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى لان هذا هو معنى الكناية فى الاصول لا الفقه فلايحتاج الى الجواب بان اطلاق لفظ الكناية على كنايات

(قوله اوما يقوم مقامها) عطف على قوله بنية المتكلم والضمير للنية ثم انه لاعتبار بالدلالة عند الشافعى بل لابد من النية ذكره الزيلعى (قوله وهو ان هذه الالفاظ كنايات) لتوقفه على القرينة كذا فى الشرح الاكملى ولا يبعد ان يعلل باطلاق لفظ الكناية عليها فى عبارة الفقهاء (قوله فيجب ان يقع بها الرجعى) كما اذا قال انت طالق ثم ان الواقع بها عند الشافعى هو الرجعى فيكون اطلاق الكناية عليها حقيقة على اصله وما اختاره هو مذهب عمر وابن مسعود وماذهبا اليه هو مذهب على وزيد (قوله لكن الابهام فيما يتصل به) وبذلك شابهت الكناية فاحتاجت الى النية وان كانت صريحة (قوله بل باعتبار ابهام المحل) محلها الوصلة وهى متنوعة قد يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاشتبه المراد بالنسبة الى المحل الذى يظهر اثره فيه لانه لم يعلم اى محل اراده (قوله فالحاصل انها كنايات حقيقة الخ) انت خبير بان الاصوب ان يقول فالاولى ان يقال

(قوله فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا) هذا حاصل ماذكره المعترض على الجواب بقوله ان اريد ان مفهوماتها اللغوية

اخرى اختاره القاآنى وقدر عليه كلام صاحب المغنى ثم انه لايمتنع تخرج عبارة المصنف رحمه الله فى المتن عليها بان يجعل الضمير في بها الى كنايات الطلاق ملحوظة مع الاضافة لكن كلامه فى الشرح انما يوافق التقريب السابق (قوله والنسبة بين الكناية والمجاز) يعنى على اصطلاح اهل البيان فهى مباينة للمجاز على ماتقرر فى محله

الخ لاحاصل الجواب للمنافاة بينهما والظاهر ان مراد المصنف بقوله سميت بها تسميتها بكنايات الطلاق لا بكنايات ايرد انها ليست بكنايات اصطلاحية مجازا وان كانت كنايات عن الطلاق مجازا الاما استثنى منها من اعتدى واختيه لانها شابهت الكنايات عن الطلاق من اعتدى واختيه اللواتى هن كنايات عنه حقيقة (قوله فلاتنافى) اى بين كونها كنايات عن الطلاق وعدم وقوع الطلاق الرجعى بها لانها كنايات مجازا وان كانت كنايات المعنى المراد حقيقة من حيث استتاره باعتبار ابهام المحل (معناها)

عن الطلاق فلا تنافى فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التى هى البينونة وهذا مبنى على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لالذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقى لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبائن هنا معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد فى الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فى الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلاخفاء فى انه لايكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلايجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما

الطلاق بطريق المجاز (قوله فتطلق المرأة على صفة البينونة) ولايكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ماهو شان المجاز ليلزم ان يكون رجعيا وهذا مبنى على ان المراد فى الكناية اللازم بالعرض والملزوم بالذات كما ذكره فى الشرح اما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا يتأتى ذلك فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه الالفاظ رجعيا وبهذا يسقط ماذكره الشارح رحمه الله فى صدر البحث لان هذا التفسير ليس مبنيا على قول من يكتفى بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى (قوله ولو سلم الخ) اى لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية فلاخفاء فى انه لايكون مقصودا ولا لازم الثبوت فى الواقع الايرى ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وهو لايوجب ثبوت طول النجاد فى الواقع لجواز ان يكون طويل القامة وهو قصير النجاد وبالعكس فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة البينونة ويمكن ان يجاب عنه بان اللازم الاعلى حكم اللازم الحقيقى فى المقامات الخطابية والا لمااستقامت الكناية فيما ذكرت (قوله والنسبة بين الكناية والمجاز) بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فى مادة وينفرد كل منهما عن الآخر فى اخرى وهذا فى اصطلاح الاصوليين اما فى اصطلاح علماء البيان فبينهما تباين كلى لان المجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ماوضعت له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له والكناية هى الكلمة المستعملة فى غير ماوضعت له مع جواز ارادة ماوضعت له وعلى هذا فالكناية عندهم واسطة بين الحقيقة والمجاز وهذا رأى صاحب التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة اما

(قوله والاظهر انه استثناء الخ) كذا في الكشف وغيره ولعل وجهه هو ان معنى اعتدى مثلا غير مستتر بل ظاهر على كل احد لكن الابهام فيما يتصل ﴿٥١٧﴾ به كما في البائن فيكون الاستتار لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل

يجتمعان في المجاز الغير المتعارف فتوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر فكذا العكس كما في المجاز المتعارف (الا اعتدى واستبرئي رحمك وانت واحدة) هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلاثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدى فلأن العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي لاحاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلاوجه الاقتضاء لانه لاعدة لها فيجعل قوله

معناها وحده اوغير معناها وحده اومعناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدم التصريح (**قوله** في المجاز الغير المتعارف) كما اذا حلف لايأكل لحما فاكل لحم الآدمي والخنزير فانه لايحنث على مافيه من الخلاف (**قوله** كما في المجاز المتعارف) نحو لا آكل من هذه النخلة فانها مجاز عن ثمرها لا كناية لانه صريح لظهور المراد من ذلك بكثرة الاستعمال واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعت للمصدر اى انت واحدة انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون نعتا للمرأة اى انت واحدة عند قومك اوعندي اولعدم نظيرها في الكمال والجمال اوفي القبح فاذا زال الابهام بالنية اودلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعية لانها عاملة بموجبها اذموجبه التوحيد ولا اثر لذلك في البينونة (**قوله** والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن) وجه الاظهرية انهم صرحوا بان الكل كنايات الطلاق وان الواقع بها بائن الا الثلاثة الفاظ وحينئذ اذا كانت استثناء من قوله كانت بائنا فيكون هذه الالفاظ كنايات مجازا ايضا لاحقيقة وانما وقع بها الرجعي لالانها كنايات عن الطلاق بل لان معانيها التي تنتقل منها الى الطلاق الملزوم لادلالة فيها على البينونة بخلاف ماعداها من الكنايات (**قوله** فلأن العد يحتمل عد الدراهم) والنعم من الله ومن العبد وعد الاقراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد

فجعل مثل البائن كناية مجازا وجعل مثله كناية حقيقة تحكم ظاهر وحين كان الاستثناء من قوله حتى كانت بوائن لايكون مؤدى الكلام كون اعتدى كناية حقيقة مثلا لكن يرد عليه ايضا انه اذا كان مثل البائن ومثل اعتدى مشتركين في كونهما كناية مجازا فتفريع وقوع البينونة في القسم الاول على كونه كناية مجازا مع تخلف ذلك الثاني بلا بيان فرق اووجود مانع ليس كاين في وهذا الذي لاح بالبال الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا (قوله فلان العد الخ) يقال اعتدد مالك اى احسب عدده

(قوله والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن) اقول لاشك ان الثلاثة المستثناة رجعيات فيستقيم استثناؤها من عموم قوله حتى كانت بوائن لكن يفسد حينئذ قوله وكنايات

الطلاق سميت بها مجازا لانه لو لم يسم بكنايات الطلاق مجازا الا ماعدا هذه الثلاثة فلو ترك على عمومه من غير ان يستثنى هي منه لكان فاسدا لايقال اذا استثنيت منه يجعل قوله كنايات الطلاق عبارة عما عداها لانا نقول اذا كان عبارة عنه يكون ضمير كانت عائدا اليه فلا يحتاج الى استثنائها منه الا على سبيل الانقطاع وهو خلاف الاصل

اعتدى مجازا عن كونى طالقـا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب * فان قلت المسبب انمـا يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد * قلت الشرط فى اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لايوجد فى غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشـا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبهـا بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدى من باب الاضمار اى اعتدى لانى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق ولا تجب العدة واما فى استبرئى رحمك فلأن طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون صفة للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا * فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنه * قلت الاصل فى الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى اولانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد فى الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعربت الواحدة بالرفع لم يقع شئ وان نوى لانها صفة شخصهـا وان اعربت بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم تعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا

فى الجملة وان لم يكن سيباله فى هذه الصورة * واعلم انه كما يجوز كون اعتدى واستبرئى رحمك مجازا عن كونى طالقا فى غير المدخول بها يجب كون استبرئى رحمك كذلك فى المدخول بها اذا كانت آيسة اوصغيرة (**قوله** فان قلت المسبب الخ) قال بعضهم هذا من اطلاق الحكم على العلة لامن اطلاق المسبب على السبب فلا يرد السؤال من ان شرطه الاختصـاص والعدة لاتختص بالطلاق لثبوته فى ام الولد (**قوله** اى اعتدى لانى طلقتك) فا كتفى بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه والاضمار من باب المجاز وهو كناية قبل ضرورته متعارفا (**قوله** اولانه اقل مؤنة) من البـائن فى التدارك اولان النص ورد بلفظ الصريح لاالبائن اولان حمله على الصريح اولى فان الرجل يصير عاصيا بالبائن فى بعض الروايات اولانه يحتاج الى ادراج موصوفين وهو تطليقة بائنة وما كان اقل تقديرا كان اولى لان الاصل عدم التقدير (**قوله** وان لم تعرب) بان اسكن اليها يحتاج

(قوله فان قلت المسبب انمـا يطلق على السبب اذا كان الخ) هذا السؤال لصـاحب التنقيح ومبناه اشتراط ماذكر فى صحة اطلاق المسبب على السبب وهو مختار بعض الفقهاء لكن عامتهم على ان المعتبر فى ذلك هو الشرط المذكور فى الجواب وقد سبق مايتعلق بذلك فى مبحث المجـاز فتذكر (قوله قلت الشرط فى اطـلاق اسم المسبب الخ) وقد يجـاب عنـه بان المراد بالسبب ههنا العلة مطلقا كما يقال النكاح سبب للحل والطـلاق علة لوجوب العدة شرعا كما ذهب اليه الفقهاء والدخول شرط فـلا يرد تخلف الحكم عنه فى غير المدخول بها واستعارة الحكم للعلة جائزة كيف كانت كما سبق (قوله كالعدة تجب على ام الولد الخ) والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لااعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدى وكلا منافيه كذا فى التحقيق (قوله وان يكون صفة للمرأة) اى واحدة عند قومك او منفردة عندى ليس لى معك غيرك او واحدة نساء العالم فى الجمال والكمال (قوله فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا) وصار كأنه قال انت طالق تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى الطلاق صح (قوله ولم تجعلوه بائنه) فيه تسامح لان الموصوف هو البينونة والتقدير انت بائنة بينونة واحدة (قوله وان لم تعرب) بان اسكن الهاء على الوقف (الى)

رجعية وعند الشافعي لايقع شئ وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لايميزون بين وجوه الاعراب فلايصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب اوبالرفع اوالسكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا للطاقة بان يقال انت طالق طاقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطاقة اى انت ذات طاقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا لايكون انت واحدة من الكنـاية (والاصل في الكلام الصريح) لان الكلام موضـوع للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى (وفي الكناية ضرب قصور) عن البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة (وظهر هذا التفاوت) اى التفاوت بين الصريح والكنـاية بحسب الظهور والخفـاء (فيما يندرء بالشبهات) مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لايجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكحتهـا او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عنـدنا في محل يقبله كما قال على رضى الله تعالى عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لايحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة (واما الاسـتدلال)

الى النية لاحتمال الامرين (قوله اما بالنصب فيحتمل نعتا الخ) واما السكون فيحتمل الاربعة الامور وجهى النصب ووجهى الرفع (قوله وعلى قول بعض اصحابنا لايكون انت واحدة من الكنايات) قال بعض المحققين لايخفى عليك ان قوله انت واحدة من الكنايات لاستتار المراد به عند علماء الاصول وان لم يكن منها بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف (قوله والصريح هو التام في ذلك) اى في الافادة دون الكناية لعدم توقفه على نية اوقرينة وتوقفهـا على ذلك لكن البلغاء اجمعوا على ان الكناية والمجاز ابلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشئ ببينة فان وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم (قوله واما الاستدلال) اى النظر في الدليل وهو مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه

(قوله بل واحدة بالنصب الخ) هو الصواب بطريق التنزل فيكون الترقى في محله ثم انه لم يتعرض لتوجيـه احتمال السكوت للوجهين لظهور التحمل فيه بخلاف صورتى الاعراب (قوله اى انت ذات طاقـة واحدة) لايذهب عليك ان جعل المصدر المحذوف من قبيـل رجل عدل كما قاله الزيلعى اقل كلفـة منـه ثم ان تعدد الوجه الصحيح في توجيه ذلك ابلغ في تبكيت الخصـم فلو جمع احد بينهما لكان اولى (قوله وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا) قال شمس الائمة في اصوله فهـذا الكاف ايضا موجبة العموم لانه حصل في محل يحتمـله فيكون نسبة له الى الزنا قطعـا بمنزلة كلام الاول على ماهو موجب العـام عندنا انتهى ويوافقـه عامة كتب الفن وبالجملة عبارة غير في كلام الشارح رحمه الله سـهو من القلم يشـهد به العقل ايضـا كما يشهد به النقل فتدبر

فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفى عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد الاقسام بدونه عده منها ﴿بعبارة النص﴾ يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعانى عبارات لانها تفسر مافى الضمير الذى هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ماورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ماازداد وضوحا على الظاهر ﴿ فهو العمل ﴾ اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل

الى مطلوب خبرى وقيل مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر ﴿ قوله فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر ﴾ ويسمى هذا استدلالا من المعلول على العلة وعكسه وهو انتقال الذهن من المؤثر الى الاثر كما اذا رأى نارا انتقل الذهن منها الى الدخان ويسمى استدلالا من العلة على المعلول الا ان دلالة العلة على معلولها اقوى واظهر من دلالة المعلول على علته لان العلة المعينة تدل على معلول معين واما المعلول المعين فلا يدل الا على علة ما اللهم الا اذا كان المعلول مساويا لعلته فحينئذ يكون الاستدلال من المعلول على العلة كالاستدلال من العلة على المعلول فى القوة والظهور الا ان المراد هنا هو الثانى لان مقصود المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذى هو الدليل الى الاثر الذى هو الحكم وانما قيدنا بقولنا هذا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاثر على المؤثر * واعلم ان اضافة التأثير الى الادلة على سبيل التجوز لان المؤثر فى الاحكام بالحقيقة هو البارى تبارك وتعالى والادلة انما هى امارات وعلامات على ثبوت الاحكام ﴿ قوله فهو العمل بظاهر ماسيق الكلام له ﴾ قال بعض الشارحين لو قال المصنف ماسيق الكلام لاجله بسبب المستدل لكان اولى ليخرج من الحد النص لان النص ايضا سيق الكلام لاجله غير ان التصرف فيه لا من جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المصنف ترك هذا القيد اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال قبل وما قيل من الفرق بين عبارة النص والنص ان النص من اقسام اللفظ والعبارة من اقسام

(قوله وقيل بالعكس) لو قال وقد يطلق على عكسه كما فى شرح المغنى للقاآنى لكان اصوب اذ لاخلاف فى اطلاق الاستدلال على كل منهما (قوله وفى عبارته تسامح) فيه بحث لان التسامح انما يتصور فيما لو اطلق الاستدلال واريد به نوع من الكتاب وليس فيما نحن فيه ذلك غاية الامر انه لم يفسر ذلك النوع من الكتاب بطريق جعله موضوعا كما هو الظاهر والواقع فى غيره من الاقسام بل انما فسر الاستدلال به وجعله موضوعا واكتفى بمعلومية ذلك النوع فى ضمن تفسير الاستدلال به فيحتاج الى نكتة لكونه تغيير الاسلوب وبهذا التقرير عرفت ان قوله عدة منها ليس له وجه صحة (قوله لكن لما لم يفد الاقسام بدونه) معنى اقسام هذا القسم وفيه تأمل (قوله لا العمل

(قوله وفى عبارته تسامح الخ) لايخفى ان عبارته هنا لاتدل الا على ان الاستدلال بعبارة النص كذا من غير تعرض لكونه قسما من اقسام الكتاب بخلاف عبارة المقدمة فى صدر كتابه هذا فانها تقتضى عد الاستدلالات الاربعة اقساما له فيكون التسامح فيها ليس الا وقد تفنن المصنف هنا حيث عرف اولا الاستدلال بعبارة النص (المعنى) والاستدلال باشارته وثانيا الثابت بدلالة النص والثالث باقتضائه وان غاية الامر الثابت بالشيء الاستدلال بذلك الشيء

بالجوارح) فهو فى قوله تعالى اقيموا الصلوة مثلا استنباط وجوب الصلاة لا فعل الصلاة (قوله اراد بظاهر الكلام ان العمل بماسيق الكلام له عمل بشئ ظاهر) يشير ان اضافة الظاهر الى ماسيق بيانية وفيه بحث ظاهر اللهم الا ان يكون الكلام على تقدير المضاف والمراد ظاهر لفظ ماسيق فتدبر ثم ان الظاهر فى العبارة اراد بظاهر ماسيق (قوله والا كفى ان يقال ﴿٥٢١﴾ هو العمل بماسيق الكلام له) لان المقصود وهو الاحتراز عن اشارة النص يحصل بذلك (قوله قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم) لا يذهب عليك انه اذا جوز مثل هذا التقييد فما المانع من تقييد الكلام بما هو نص فلا يكون فيه اشارة الى ان المراد بالنص ليس ماتقدم ذكره ثم ان الكلام ههنا فى اقسام الكتاب ودخول السنة فيه دخولا قصديا غير مسلم ولا لازم الا ترى الى قول المصنف رحمه الله فى اول مباحث السنة الاقسام التى سبق ذكرها ثابتة فى السنة (قوله مع ان الكلام ليس مسوقا لها) بل مسوق لبيان العدد (قوله والمراد من المسوق له ههنا اعم الخ) بخلافه فى تعريف النص قال فى التحقيق واعلم ان المراد من كون الكلام

الجوارح (بظاهر ماسيق الكلام له) الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشئ ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا كفى ان يقال هو العمل بما سيق الكلام له وفى ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ماتقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد فى اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له (واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه)

المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك فى الحد يوجب الاشتراك فى المحدود وهما لما كانا مشتركين فى الحد لان كلا منهما سيق له الكلام وجب ان يشتركا فى المحدود الا ترى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف من جهة المتكلم والعبارة تصرف من جهة المستدل (**قوله** حيث انه) يعنى العمل بالاشارة عمل بما ليس بظاهر من وجه باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع له الا ترى ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لاجله وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد بالانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجى للموضوع له متأخر عنه والظاهر انما هو الموضوع له (**قوله** فان قلت الخ) سبب ورود هذا السؤال اخذ السوق فى التعريف لان الاستدلال بالعبارة مقيد به بحسب الذات فورد السؤال (**قوله** قلت الكلام وان لم يكن مسوقا الخ) قال بعض الشراح

(قوله بظاهر الكلام) بل بالعمل بظاهر ماسيق الكلام (قوله ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشئ ظاهر) يدل على ان اضافة الظاهر فى المتن بيانية اى بالظاهر الذى هو المعنى الذى سيق الكلام له (قوله والا كفى ان يقال هو العمل بماسيق الكلام له) لو قال هكذا فى بيان الاستدلال بعبارة النص مع ما يأتى من قوله فى بيان الاستدلال باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق النص له لحصل الفرق بحسب ذكر السوق وعدم المنبئين عن الظهور من كل وجه وعدم ضم

اى بتركيبه من غير زيادة ولانقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى فى النظم (لغة) احترز به عن الاقتضاء فانه لايثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لاباللغة (لكنه) اى ماثبت بنظمه (غير مقصود ولاسيق له النص) اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولاشك ان احدهما كاف فى التعريف الاانه جمع بينهما توخيا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص (وليس بظاهر من كل وجه) ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعنى انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمى اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولايدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شئ يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف

المراد بالسوق فى تعريف النص ان يدل على مفهوم مقيدا بكونه مقصودا والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهوم سواء كان مقصودا او غير مقصود * ثم اعلم ان الآية ظاهرة فى اباحة النكاح نص فى بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال بالعبارة * فان قلت الظاهر ما لايكون سوق الكلام له والعبارة ماسيق له الكلام فكيف يكون الاستدلال به استدلالا بها وبينهما منافاة * فالجواب ان المراد بالسوق المنفى فى الظاهر هو السوق الاصلى اى السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد فى الآية المذكورة والسوق المراد فى العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلى كاباحة النكاح فيكون الظاهر لمعنى غير اصلى كما ان العبارة كذلك وحينئذ لامنافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلى وعلى هذا يكون فى النص مسوقان المعنى الاصلى وغيره اذ النص هو الظاهر مع زيادة وضوح فافهم (**قوله** اى بتركيبه من غير زيادة ولانقصان) تفسير لقوله بنظمه والمجموع قيد لاخراج الثابت بالدلالة لان الحكم الثابت بها انما يثبت بزيادة على معنى النص لان الدلالة هى المستفادة من المعنى اللغوى لاعين المعنى اللغوى فالحكم الثابت بها مستفاد مما استفيد من المعنى اللغوى لا من نفس المعنى كالنهى عن التأفيف على ماسيأتى ولو اخرج بالزيادة المقتضى لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورة والدلالة خرجت بقوله بنظمه فتأمل (**قوله** خرج به) اى بنظمه (**قوله** لانه ثابت بمعنى النظم) اى بمعنى مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اى بمعناه

مسوقا بمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا اولم يكن وفيما سبق فى بيان النص والظاهر ان المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل فى السوق ههنا مايدل على معنى ولايكون مقصودا اصليا فيه ولم يدخل فيه فيما سبق (قوله ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام الخ) والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة كذا فى الكشف

قيد الظهور فى الاول الى قيد السوق وضم قيد عدم الظهور من كل وجه وفى الثانى الى قيد عدمه الا انه تقوية للمعنى المذكور الحاصل بما ذكر سواء كان قوله وليس بظاهر من كل وجه من تمام التعريف لمجرد تحقيق الماهية او خارجا عنه

العين من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا (كقوله تعالى وعلى المولود له) اي وعلى الذي ولد له وهو الاب (رزقهن) اي طعام الوالدات (وكسوتهن) اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح (سيق) الكلام (لاثبات النفقة) اي لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص (وفيه) اي في ذكر المولود له دون الوالد (اشارة الى ان النسب الى الآباء) لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض

اذ اللفظ بقطع النظر عن المعنى لا يثبت به شيء (**قوله** لان اللام للاختصاص الخ) فيدل على احقية الوالد بالولد اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فيتعين الثاني على وجه يترتب عليه فوائد على ما يترتب عليه مثلها بالنسبة الى الام كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التي ينفرد بها الاب (**قوله** فيتملكه عند الحاجة) لان النسبة بلام التمليك مقتضى بمال الولد ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف في ماله بغير رضاه فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبقى على ثبوت حق التملك له مسائل منها انه لا يحد بوطء جارية ابنه وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العقر بوطئها لثبوت الملك قبل الوطء بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها بقوله بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بالحاجة

(قوله على اختصاص الاب بالنسبة اليه) ليست الباء صلة الاختصاص كما يتبادر لفساد المعنى ثم الظاهر في العبارة على اختصاصه بالاب (قوله حتى لو كان الاب قرشيا الخ) في ذكر التفريع اشارة الى دفع ما يقال من ان الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب (قوله يعد الولد قرشيا) في باب الكفاءة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس ولهذا قال المأمون لا تشتمن امرأ حرا تكون له ام من الروم او سوداء عجماء وانما امهات الناس اوعية مستودعات وللانساب اباء (قوله والى ان للاب حق التملك في مال الولد) عطفه على قول المصنف الى ان النسب الى الاباء بعد ان ذكر ان اللام للاختصاص تنبيها على ان الاشارة الى ان للاب حق التملك في مال الولد انما حصلت بواسطة اللام الاختصاصية في قوله وعلى المولود له وهو مشكل لانها ان افادت الاختصاص كما زعم آنفا فانما يفيد اختصاص الولد به واما اختصاص ماله به فلا تفيده اصلا فضلا عن ان تفيد ان للاب حق التملك فيه نعم قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك يفيد اختصاص كليهما به بواسطة لام لابيك الخ لكن اختصاص الولد به من حيث الملك مطلقا بالقوة او بالفعل باطل بالاجماع فيكون المراد اختصاصه به من حيث النسبة واختصاص ماله به من حيث الملك بالقوة ونعني بكون ماله ملكا لابيه بالقوة ان يكون له حق التملك فيه لا حق الملك فيه ونعني بهذا الملك الملك بالفعل وقال القاآني

(قوله لان كلامنهما يفيد الحكم بظاهره) ولوكان الظهور من وجه كما فى الاشارة ثم ان الظاهر ان يقال لان كلا منهما ثابت بنفس النظم كما فى التحقيق وشرح المصنف رحمه الله اشار به الى انه يجوز ان يقع الخ تفسير الكلام المزبور على الوجه المذكور هو الموافق لما فى التقويم وقال صاحب التحقيق بعد ما فسر الكلام بذلك وفى بعض الشروح مما سواه فى ان يثبت الحكم بهما قطعا وفى التلويح الثابت بالعبارة والاشارة سواء فى الثبوت بالنظم وفى القطعية عند الاكثر وقال فى موضع آخر والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن انتهى ووجه ذلك انه يستدل بالعام المخصوص مثلا عبارة واشارة فتدبر

يتملك الدار المبيعة ان شاء وليس له فى الحال فيها ملك بوجه والثانى عبارة عن ملك خال ناقص كالمكاتب فان له حق الملك فى نفسه وماله حتى لا يملك المولى وطىء المكاتبة وبهذا التقرير يظهر بطلان قول الشارح فيما سيجيء ان اللام فى الآية تستلزم ان يكون الولد واموالهٰ ملكا للاب لانها لاتفيد الاختصاص الولد بابيه من حيث النسبة على ماص اللهم الا ان يقال ان اللام فى الآية للملك كما يقال هذا العبد لفلان ولما بطل حق الملك فى الولد وكذا فى ماله ثبت حق التملك فى ماله محافظة على صحة الآية والى هذا يشير كلام صاحب فتح المجتبى حيث ذكر انه اشارة (اذ) الى ان له حق التملك فى ماله لان الظاهر وان دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالاجماع وبقوله صلى الله عليه وسلم الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين ثبت به حق التملك فى ماله فيتملكه عند الحاجة بغير عوض وان كان من الحوائج الاصلية هذا كلامه وقد صرح القاآنى بان الآية تدل باشارتها على ان للاب حقا فى ماله ونفسه لان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان فجعل اللام للملك دون مطلق الاختصاص قال صاحب الجنى الدانى وقد جعل الملك بعضهم اصل معانيها والظاهر ان اصل معانيها الاختصاص واما الملك فهو اقوى انواعه

والى ان الاب لا يشاركه فى نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد فى هذه النسبة (وهما) اى العبارة والاشارة (سواء فى ايجاب الحكم) اى فى اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد تكون غير قطعية (الا ان الاول) اى العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم (احق عند التعارض) من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثانى غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل مانقصان دينهن

النفقة فيملكه ان كان غائبا ويبيع عروضه (قوله والى ان الوالد لا يشاركه فى نفقة الولد احد كما لا يشاركه احد فى هذه النسبة) لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوبا اليه لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وهذا فى الصغير والبنت الصغيرة رواية واحدة وفى الكبير الزمن والبنت البالغة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثها من الولد فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله وفى ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير (قوله الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى القطعية) لان العبارة مقصودة قطعية ابدا والاشارة غير مقصودة ولا دائمة القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا دائم القطعى لعدم مايطرقه من الاحتمال فكذا كانت العبارة احق بالتقديم من الاشارة عند التعارض هكذا قيل وفيه شيء لان كلا منهما يفيد القطع

فقال عليه السلام تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر عمرها اى نصفه لاتصوم ولاتصلى سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعى وهو معارض بماروى عن النبى عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة ﴿ وللاشارة عموم كما للعبارة ﴾ يعنى الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطء الاب جارية ابنه وان كان اللام تستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب ومختصابه ﴿ واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة ﴾ نصب على التميز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى

اذ لم يكن احتمال ناش عن دليل والحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين والتفاوت عند الترجيح لكون العبارة مقصودة وقت الاشارة ﴿ قوله فقال عليه السلام تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر عمرها لاتصوم ولاتصلى ﴾ قال ابن الجوزى فى التحقيق هذا حديث لايعرف وقال البيهقى لم اجده فى شئ من كتب الحديث وقال ابن المنذر لايثبت هذا من وجه من الوجوه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ قوله وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ﴾ لان الشطر لغة النصف فاذا ماتت وعمرها ستين فيقعد ثلاثين لاتصوم ولاتصلى وهو بناء على انها تحيض فى كل شهر خمسة عشر يوما وللقائل ان يقول على تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ماقاله الشافعى لان من بلغت بخمسة عشرة سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو المراد هنا لان الغالب اكثر الحيض عشرة وماتت فى ستين سنة كانت تاركة للصلاة شطر عمرها مع ان ذلك ليس نصفه بل ربعه لان الشطر يطلق على البعض توسعا ﴿ قوله وهو معارض بما روى ابو امامة الخ ﴾ رواه الطبرانى والدارقطنى قد عرفت انه لامعارضة لما ذكرنا واذا كان كذلك فكان ينبغى للشارح ان لايذكر هذا الحديث لمثال التعارض بل يمثل بقوله تعالى للفقراء والمهاجرين الآية كما مثل بها غالب الشراح ﴿ قوله وللاشارة عموم كما للعبارة ﴾ على الاصح لان كلا منهما ثبت بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ وقال ابو زيد الاشارة لاتحمل التخصيص لان معنى العموم فيما سيق له الكلام فاما مايقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لايسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص ﴿ قوله واما الثابت بدلالة النص ﴾ وهى المسماة بمفهوم الموافقة ولحوى الخطاب والثابت

(قوله فيكون عاما قابلا للتخصيص) هذا هو مذهب شمس الائمة وفخر الاسلام وقال القاضى الامام ابوزيد الاشارة لاتحتمل التخصيص

(قوله فما ثبت بمعنى النص لغة) اعلم انك اذا لاحظت قوله تعالى ولا تقل لهما اف فهو النص والنهى عن التأفيف نفسه معنى النص والنهى عن مطلق الايذاء معنى معناه وحرمة الضرب مثلا هو الثابت بدلالة النص وهو انما ثبت بمعنى معنى النص لغة فيكون المراد بمعنى النص فى عبارة المصنف معنى معناه الا انه اضافه الى النص لادنى ملابسة وهو المعنى الثانى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لاالمعنى الاول الذى يوجبه ظاهر النظم كالنهى عن التأفيف نفسه

ثبت بسبب معنى لغوى والمراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لاشرعا فانه اذاقيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذى يفضى اليه الضرب لاصورة الضرب وهى استعمال آلة التأديب فى محل صالح للايقاع عليه حتى لايسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لوحلف لايضرب امرأته فضربها بعد الموت لايحنث ولو مد شعرها او خنقها حية يحنث لوجود الايلام * فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقى ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثانى يخرجه من الدلالة ويجعله من

عما هو المسمى بالثابت بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب ﴿ قوله والمراد به ﴾ اى بالمعنى اللغوى المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اوضاع اللغة فقيها كان او غيره والحاصل انه ليس المراد بمعنى النص فى هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد منه معنى المعنى وهو مايؤدى الى معنى اللغة ويكون مقصودا به كمعنى الاذى من التأفيف فى قوله تعالى ولاتقل لهما اف المفهوم منه لغة كان الظاهر من معنى النص حرمة التأفيف وهى كلمة تضجر وتبرم وسآمة هذا المعنى اللغوى ينادى باعلى صوت ان المقصود منه دفع الاذى حتى ان كان عارف باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تأمل وتوقف منه على حرمة الضرب والشتم والقتل لان الايذاء فيها فوق الايذاء فى التأفيف ويعلم منه ان الحكم يتعلق بمعنى المعنى وهو الاذى لانه قيل لاتؤذهما فيبطل هذا التقرير زعم الفاضل السمرقندى انه يدخل فى تعريف الدلالة المقتضى والمحذوف لانهما ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت المقتضى شرعى والمحذوف عقلى والدلالة لغوى ﴿ قوله يفهم منه لغة ايصال الالم ﴾ هذا هو معنى المعنى * فان قلت المفهوم لغة انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ * قلت معنى المعنى لازم للمعنى اللغوى فيفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوى كالعلة للمعنى الثانى ﴿ قوله ان اريد من الضرب معناه الحقيقى ﴾ اى وهو استعمال آلة التأديب ومعنى المعنى وهو الايلام الذى يفضى اليه المعنى الحقيقى فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ انما وضع لمعناه فاذا اريد من اللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد منه ماوضع له وغير ماوضع له وهو معنى الجمع ﴿ قوله والاول باطل ﴾ تقدم وجه بطلانه ﴿ والثانى يخرجه ﴾ اى الكلام من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان اثبات الحكم بالحقيقة والمجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة فكذا عموم المجاز لان معناه جعل الملفوظ مجازا

﴿ عن ﴾

قبيل العبارة * قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى فى النص ماسميناه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لاقياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا (لا اجتهادا) تأكيد لقوله لغة (كالنهى عن التأفيف) وهو تلفظ كلمة افّ والمستفاد من هذا المعنى اللغوى هو الاستخفاف والاذى (يوقف به) اى بذلك النهى وهذه جملة حالية من النهى (على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لايحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المصنف فى التمثيل لحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهى عن التأفيف المعلوم منه

عن شئ وذلك الشئ عام بحيث تصير الحقيقة فردا من افراده كوضع القدم (**قوله** قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة الخ) لقائل ان يقول بل فهم منه معنى المعنى بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فرق بين الارادة والفهم والمحذور انما يتأتى على الاول وقد يقال لا نريد فى الدلالة المعنى الحقيقى بل معنى المعنى لانه المقصود وحينئذ لا يرد السؤال فتأمله (**قوله** فمن حيث الخ) ليس من تتمة الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض والمقصود وانما هذا الكلام فى الجملة ليس فى ايراده كثيرة فائدة بل لا حاجة اليه للاستغناء عنه بقيود التعريف ومحترزاته التى سنذكرها فهو تكرار بالنسبة الى مابعده (**قوله** خرج بقوله لمعنى النص الخ) جعل قوله ماثبت يعنى من الاحكام بمثابة الجنس بشموله بكل حكم شرعى ومابعده فصولى (**قوله** وبقوله لغة الاقتضاء) الاولى ان يقول المقتضى وان كان من اطلاق المصدر و ارادة المفعول (**قوله** لان الاقتضاء ثابت شرعا) الاولى ان يقول او عقلا فان المقتضى قد يكون ثابتا بطريق العقل كقوله واسئل القرية وهو محل الاشكال فى الفرق بينه وبين المحذوف (**قوله** والمحذوف ثابت عقلا) قال بعض الشراح المحذوف ثابت بنفس النص لا بمعناه لان المحذوف كالمذكور فهو خارج بقوله بمعنى النص ايضا تأمله (**قوله** لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة) ليس كذلك بل هو فصل مخرج للقياس فان القياس ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا على ماسيأتى (**قوله** ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا الخ) تكرار فانه تقدم ذلك المثال الذى ذكره قبل (**قوله** لو قال المصنف فى التمثيل لحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهى عن التأفيف المعلوم منه) اى من النهى باعتبار رفع الاذى لكان اولى

(قوله تأكيد لقوله لغة) فيه تأمل لانه انما يظهر لو كان المراد باللغة مايقابل الاجتهاد فقط وسباق كلام الشارح رحمه الله لايلايم والذى يلوح للخاطر الفاتر ان الاحتراز عن الاقتضاء والمحذوف ايضا انما هو بقوله بمعنى النص وان قوله لغة متمحض للاحتراز عن الرأى والاجتهاد لتميز الدلالة عن القياس فيظهر حينئذ كون قوله لا اجتهادا تأكيدا (قوله لان المقصود من الضرب لا بطريق الخ) المذكور فى الآية هو النهى عن التأفيف لا عن الضرب فليس هذا المقام مقام تحقيق المقصود من الضرب بل المقصود من التأفيف ولعله سهو فتدبر

(قوله تأكيد لقوله لغة) هذا لا ينافى ان يكون ايضا ردا لما قيل من ان دلالة النص قياس جلى

(قوله ويمكن ان يقال ماقاله يؤدى المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى) على ان دخول الكاف على ماليس بمثال فى الحقيقة شائع كدخوله على ماليس بمشبه به حقيقة كما فى قوله تعالى كماء انزلناه من السماء (قوله رد لماقاله بعض الاصوليين) هم اصحاب الشافعى و بعض اصحابنا (قوله من نفاة القياس) لو قال من نفاة القياس وغيرهم كما فى سائر الكتب لكان اظهر ثم انه نقل من داود الظاهرى من نفاة القياس نفى ذلك ايضا (قوله ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا مايكون الخ) كذا فى التلويح ﴿٥٢٨﴾ وقد اورد صاحب الكشف هذا

لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لماذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ماقاله يؤدى المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفى قوله لا اجتهادا رد لماقاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلى لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمى قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط فى القياس وليس بشرط فى دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا مايكون مبنيا على علة فى معنى النظم لايفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة فى الاكل والشرب فى الصوم والحد فى اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لاصحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لايعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابى الواقع فى الجماع فى الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا

فيكون مثالا لماذكره وهو الثابت بدلالة النص وذلك لان حرمة الضرب والشتم هو الثابت بدلالة النهى عن التأفيف والمصنف قال اما الثابت بدلالة النص فكان ينبغى ان يقول كحرمة الضرب الخ ليطابق ماذكره ان النهى عن التأفيف مثال لدلالة النص لا الثابت بها (**قوله** ويمكن ان يجاب الخ) قال بعض المحققين الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة فى الاكل واما المعنى الذى تعلق به الحكم فلابد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجناية فى سؤال الاعرابى ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان ولايشترط

السؤال واجاب عنه بان الشرط فى الدلالة هو ان يكون المعنى الذى تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان وهذا كذلك لمابينا فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى فى غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط انتهى وكان العلامة التفتازانى لم يقتنع بجوابه حيث اقتصر على ذكر السؤال وقال المولى الفنارى ان مناطه مفهوم لغة اى لايتوقف فهمه على مقدمة شرعية لا ان يساق اليه ذهن كل لغوى كما ظن انتهى يريد به التعريض للعلامة التفتازانى (قوله كوجوب الكفارة فى الاكل والشرب فى الصوم) قالت به الحنفية بدلالة النص ورد فى حق الجماع فى الصوم خلافا للشافعى وسيجىء تفصيله من الشارح رحمه الله فلم يفهم الشافعى منه مافهموه من العلة (قوله والحد (كون) فى اللواطة) اى كوجوب الحد فيها على رأى الامامين بدلالة النص ورد فى حق الزنا (قوله ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الخ) قيل هذا الجواب مذكور فى شرح اصول فخر الاسلام للاتقانى ولكنه اوهن من نسج العنكبوت لان مامنعه السائل انما هو معرفة العلة عند سماع النص لامعرفة الحكم ابتداء كما يفهم من كلامه الا يرى الى قول السائل كثيرا مايكون مبنيا على علة فى معنى النظم لايفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها ثم ان قوله يعرف من اول الامر الخ دعوى بلادليل والظاهر خلافه

المعنى موجود فى الاكل فى الصوم (والثابت به كالثابت بالاشارة) من حيث ان كلامنهما يوجب الحكم قطعا (الا عند التعارض) فان الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوى فتقابل المعنيان وبقى النظم فى الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ماقاله الشافعى تجب الكفارة فى القتل العمد لانها لما وجبت فى القتل الخطأ مع قيام العذر فلأن تجب فى العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فى العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ماسبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فرجحنا الاشارة * فان قلت المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص * قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه (ولهذا) اى ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة

كون الثابت بذلك المعنى فى غير المنصوص ممايعرفه اهل اللسان (**قوله** فلان يجب فى العمد كان اولى) لعدم العذر فيه (**قوله** فان قلت المراد جزاء الآخرة) هذا السؤال اورده الفاضل السمرقندى وعبارته وفيه بحث لان المراد جزاء الآخرة بدليل انه يقتل قصاصا فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم لوكان المراد جزاء الدنيا والآخرة وهو ممنوع لئلا يلزم نفى القصاص من حيث ان كلا منهما يثبت الحكم قطعا بلاشبهة قال بعض المحققين الدلالة على قسمين قطعية وظنية فالاولى كدلالة « اف » والثانى كايجاب الكفارة بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابى فى ايجابها بالوقاع المنهى ولقائل ان يقول والقياس ايضا على قسمين قطعى وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظنى وهو ما اذا كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجاب ان الاصل فى الدلالة القطع وعدمه عارض والقياس بالعكس وحينئذ فتساويا فى اثبات الحكم واجيب بان النص يقتضى ان يكون كل جزائه جهنم الا انه يزيد عليه القصاص بدليل يجوز بمثله وفى الكفارة لم يوجد مايجوز به الزيادة لان الدلالة دون الاشارة وبالجملة تمهيد الاصل لا لتحقيق المثال واما جواب الشارح فتقريره لانسلم ان المراد جزاء الآخرة ولا يلزم نفى القصاص لانه جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف جزاء الفاعل من كل وجه فلاتنافى بينهما ولو سلم انه فيه اشارة الى نفى فالقصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالى النفس بالنفس والعبارة متقدمة على الاشارة ويجوز ان يقرر التسليم بوجه آخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزاء الآخرة فلا يلزم ثبوت

(قوله من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا) هذا مخالف لما قد سبق منه فى صدد شرح قول المصنف رحمه الله وهما سواء فى ايجاب الحكم من قوله لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون غير قطعية فالصواب ههنا ان يقول من حيث ان كلا منهما مضاف الى النص دون الرأى كما فى الكشف وغيره على ان دعوى القطع فى دلالة النص مطلقا لايكاد يصح قال صاحب الكشف ان كان المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التأفيف فقطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما فى ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فظنية (قوله لانها لما وجبت فى القتل الخطأ) بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة (قوله ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص) وقد سبق ان العبارة احق من الاشارة عند التعارض

فى كونه قطعيا مضافا الى النص (صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس) لان الثابت بالقياس ثابت بالرأى وفيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذى يدرك علته بالرأى لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام ومعرفة مايحصل به ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة دلالة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلاثة القاضى ابى زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام البزدوى

الكفارة بالدلالة ويجوز ان يقرر الجواب بتسليمين فقط لان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل فى الآية جزاء فعله من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها جزاء الفعل من كل وجه فى الخطأ فلو ثبت فى العمد لم يكن الجزاء المضاف الى الفاعل جزاء فعله من كل وجه بل بعضه ولو سلم انه ليس المراد جزاء الآخرة فلا نسلم انه يكون فيه اشارة الى نفى القصاص لانه وجب بالعبارة ﴿ **قوله** صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس﴾ وذلك لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهارة والكفارة شرعت ماحية الآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام ومايصلح به ازالة الآثام ومايصلح جزائها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على ان المعنى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع واما ماعلل به الشارح رحمه الله تبعا لبعض الشراح من ان القياس فيه شبهة لثبوته بالرأى والحدود تدرأ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة فضعيف لان هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لان كثيرا من الحدود والكفارات تثبت بدليل فيه شبهة كاخبار الآحاد والبينات فى مجالس الحكام كذا قيل وفيه تأمل لان الشبهة فى القياس فى اصله لان الوصف الذى هو علة غير منصوص عليه بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو موجب قطعا والشبهة انما هى فى طريق النقل ﴿ **قوله** اراد به القياس الذى تدرك علته بالرأى ﴾ فان قلت القياس يعم مانص على علته ومالانص عليها والمراد لايدفع الايراد فكان ينبغى للمصنف ان يقيد بما يكون علته مدركة بالرأى * قلت القياس المنصوص علته بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت التقسيم ومالايتوهم دخوله لاينبغى الاحتراز عنه وان شمله ظاهر الاسم لان

التحقيق بان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت باتفاق الناس على التعلق باخبار الآحاد فى الحدود والكفارات وعلى صحة اثبات اسباب الحدود وفى مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة وفى التلويح لادفع هذه الشبهة بالتعرض للفرق بين الشبهتين حاصله ان الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص هى اختلال المعنى الذى تعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة فى طريق الثبوت والشبهة الموجودة فى القياس هى الاول وفى مثل خبر الواحد هى الثانى لكنه محل شبهة بعد اطلاق قوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات فليتأمل (قوله لان الحدود والكفارات الخ) هذا الذى اختاره صاحب الكشف فى تعليل المسئلة وكان الاحسن للشارح ان يذكره بطريق العطف على التعليل الاول (قوله وهذا الفرق المذكور) اى الفرق بين دلالة النص والقياس

ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم تثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وحينئذ لايظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ماروى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه انه عليه السلام قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عليه السلام الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه

العبرة للمعاني دون الالفاظ (**قوله** وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر) وهو ماروى في صحيح البخاري عن عمر رضي الله عنه ان المعروف انه موقوف على عمر رضي الله عنه روى البخاري في صحيحه ومسلم من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب فقال ان الله بعث محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل مانجد آية الرجم في كتاب الله تعالى فيضلوا بترك فريضة ما انزل الله فالرجم حق على من زنى من الرجال والنساء وكان محصنا ان قامت البينة او اعترف وايم الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لقلتها والشارح رحمه الله رفعه وهو لاينبغي اللهم الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع في مثل ذلك لانه مما لايهتدي اليه الرأي والسلف رضي الله تعالى عنهم لم يحصروا ثبوت الحكم في غير ماعز بطريق الدلالة بل انما مثلوا به فيجوز ان يكون الحكم ثابتا بعبارة النص ودلالته كما اثبتوا النقض بالخارج النجس من غير السبيلين بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين (**قوله** وذلك لم يكن لكونه اعرابيا) لان هذا المعنى لو كان يقتضي الكفارة لاوجب ايضا على غيره من الاعراب ولم يوجب لكونه مواقعا

(قوله وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء) كان الظاهر ان يقول دلالة النص قياس كما مر منه آنفا وصرح به في عامة الكتب (قوله يثبت بمثل هذا القياس) كما يثبت بالقياس الذي علته منصوصة كذا في الكشف ويريد بمثل هذا القياس دلالة النص الذي يسمونها قياسا جليا فما اذا كانت علته غير منصوصة ثم ان ضمير عندهم لاصحابنا القائلين بان الدلالة من قبيل القياس كما يظهر للناظرين في الكشف واما القائلون بذلك من اصحاب الشافعي فقد ذكر قبيله انه يثبت عندهم بهذا النوع الحدود والكفارات لانها عندهم تثبت بالقياس (قوله ويكون الخلاف لفظيا) مبنيا على تفسير القياس (قوله ومثال اثبات الكفارة الخ) ليس في كلامه مايصلح ان يكون خبرا لهذا المبتدأ والظاهر ان العبارة ايجاب الكفارة على من جامع كما في سائر الكتب ولعله ساقط من قلم ثم ان الثابت بدلالة نص الاعرابي امران احدهما اثبات الكفارة على غير ماعز ممن زنى والآخر اثباتها على من افسد صومه بالاكل والشرب والعلة في حق الامرين واحد وكلاهما مذكور ههنا في كلام الشارح رحمه الله وان كان في تحريره بعض قصور فلا تغفل

(قوله فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة) هذا مبني على القول بان دلالة النص لايتوقف على الاولوية بل يجري في المساواة ايضا وهو احد القولين الذين سيوضحهما

الحديث معروف فتجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة فى العلة وهى الافساد * فان قلت لا نسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل فى الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال فى الافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعى لا كفارة فى الاكل والشرب لانها شرعت فى الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله عليه السلام تائبا والتوبة

امرأته لان وقاع الرجل امرأته امر حلال ومباشرة الحلال لاتوجب عليه الجزاء فعلم انه انما اوجب عليه الكفارة لانه هتك حرمة رمضان بالجناية على صومه فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية بطريق الدلالة لابالقياس خلافا للشافعى رحمه الله (**قوله** الحديث معروف) فى كتب السنة عن ابى هريرة رضى الله عنه قال اتى الرجل للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هلكت واهلكت فقال ماشانك قال واقعت على امرأتى فى رمضان قال صلى الله تعالى عليه وسلم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بفرق فيه تمر فقال تصدق بهذا قال على افقر منى يارسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فو الله مابين لابتيها يريد الحرمين اهل بيت احوج اليه منا فضحك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى بدت نواجذه وفى لفظ ثناياه ثم قال خذه فاطعم اهلك وفى لفظ زاد الزهرى وانما كان رخصة لك خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لايكن له بد من التكفير قال المنذرى قول الزهرى ذلك دعوى لادليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من افطر فى رمضان بأى شئ قال لانتساخه بما فى آخر الحديث بقوله كلها انت وعيالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهرى (**قوله** فتجب على غيره) اى غير الاعرابى اذا افسد صومه بالاكل والشرب الخ ان عبارة الشارح رحمه الله ناقصة يحتاج الى تتميم وهو ان يقال فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية وتجب ايضا بالاكل والشرب بدلالة نص الكفارة بالجماع الخ للمشاركة فى العلة الخ وبيان ذلك ان من علم استواء الجماع والاكل والشرب فى ان ركن الصوم الكف عن كلها ثم علم لزوم العقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر حكما للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على الاجتهاد اعنى بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ويفهم كل عالم بهما ان المؤثر فى لزومهما تفويت الركن لاخصوص ركن

(قوله فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب) هذا اشارة الى مثال آخر لاثبات الكفارة بالدلالة حيث اثبتت على من افسد صومه بهذين بدلالة نص الاعرابى الذى افسد صومه بالجماع

رافعة للذنب ومع هذا اوجب عليه النبي عليه السلام الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره * قلنا لا نسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجناية الاعتاق تعين ولم تكتف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق (والثابت به) اى بقسم دلالة النص (لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له) لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ فى الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوى ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفى التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف فى موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكأنه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض (واما الثابت باقتضاء النص) اى بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك

(قوله ولئن سلم) انه غير معقول المعنى لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هى ثابت بعبارة النص وهو ماروى الدارقطنى من حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه ان رجلا اكل فى رمضان فامره النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان يعتق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا (قوله ولان معنى النص اذا ثبت علة الخ) الكلام تقديره ولو قلنا بان العموم من صفات المعانى كما قاله الجصاص ومن وافقه لما كان ايضا له عموم لان معنى النص تناقض والتناقض باطل لا يليق بادلة الشرع (قوله بيانه الخ) حاصله انه لما ثبت بدلالة النص ان الاذى هو العلة لحرمة التأفيف والاذى له حقيقة واحدة وان كان يوجد فى محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها صار كأن الشرع قال هذا الوصف ايما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة للحرمة فكأنه قال هو علة للحرمة وهو ليس بعلة وهذا تناقض لا يليق بادلة الشرع فيكون باطلا وما لزم منه الباطل فهو باطل * فان قيل للحكم قد يتخلف عن العلة لمانع عقلا او شرعا كتخلف القصاص عن القتل العمد فى صورة الاب والجد عن الزنا مع جارية ابنه والتخلف لمانع لا يخرج المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور على قول من لم يجوز تخصيص العلة وهو مذهب المصنف كما سيأتى فى باب القياس اما من جوزه فيستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر * فان قلت كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خص منها قدر الدرهم

قوله عليه الصلاة والسلام التائب من الذنب كمن لا ذنب له او تقييده فتدبر (قوله ولان معنى النص اذا ثبت علة الخ) قال المصنف رحمه الله فى الشرح اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول بان المعانى لا عموم لها لان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص يستدعى سبق العموم واما على قول من يقول بان المعانى لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفى التخصيص ذلك انتهى وكلامه فى المتن مقتصر على القول الاول حيث قال لانه لا عموم له لكونه هو القول المشهور والمذهب المنصور وبما نقلناه عن شرح المصنف رحمه الله يتضح ان عطف الشارح لهذا التعليل على التعليل الاول غير مستحسن وذلك لان المعلل للمعطوف عليه هو عدم العموم دون المعطوف فتدبر (قوله اى بمقتضاه) كذا فى الكشف وفيه كلام اذ لا كلام فى صحة اضافة ثبوت الحكم الى الاقتضاء ايضا على انه هو المناسب لقوله واما الثابت بدلالة النص

(قوله المقتضى وهو النص الخ) وقال بعضهم المقتضى بالكسر هو الحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام وبالفتح هو المزيد والاقتضاء هو دلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح ﴿٥٣٤﴾ الا بالزيادة (قوله فى اثبات) يعنى ان الضمير الراجع الى الموصول محذوف مع اعتبار تقدير المضاف (قوله او تعليل لاشتراط تقدمه عليه) على ما فهم من الحصر وانما قلنا ذلك لان كلام الشارح على ان قول المصنف رحمه الله بشرط منون والجملة المذكورة بعده صفة له كما سيظهر فلا دلالة فيه على اشتراط تقدمه عليه بخلافه على الوجه الآتى (قوله بالفتح بمعنى المفعول) لا بالكسر على صيغة الفاعل او بالفتح على معنى المصدر لان زنة المفعول من اوزان المصادر فى المنشعبات ولهذا لم يقل على صيغة المفعول كما هو الظاهر فى مثله (قوله كما حمله عليه بعض الشارحين) الظاهر انه يريد به صاحب الكشف والتفسير الاول ايضا مذكور فى كلامه لكنه قدم هذا واخر ذلك ولعل وجه تقديمه حصول الغنية فيه عن اعتبار حذف العائد الى الموصول خصوصا على تقدير المضاف كما اشرنا اليه وايضا رجوع الضمير فى قول المصنف رحمه الله وعلامته فيما سيجئ (ان) الى المقتضى متعين فالظاهر منه ان يكون المحدود ايضا هو المقتضى كما فى قولهم ومن خواصه دخول الجار الخ بعد تعريف الاسم (قوله واللام فيه بدل عن الاضافة) اى بواسطة اقتضاء النص ثم الظاهر ان هذا مقرر على التفسير الاول ايضا

امور اربعة المقتضى وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا (فما لم يعمل) اى حكم لم يعمل (النص) فى اثباته (الا بشرط تقدمه عليه) اى على النص (فان ذلك) اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل لاشتراط تقدمه عليه (امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله) اى لصحة معنى يتناوله النص (فصار هذا) اى الثابت (مضافا الى النص بواسطة المقتضى) بالفتح بمعنى المفعول (فكان كالثابت بالنص) اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشئ ثابت بذلك الشئ * فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضى كما حمله عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين فى تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء فى فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشئ

وهى ثابتة دلالة كما تقرر فى الفروع * قلت لا نسلم انه مخصوص بل الحكم فى المكان بقدره فى الثوب وفى الثوب ذلك عفو فكذا فى المكان (**قوله** هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص) يحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى مع حكمه لانهما حكم النص لان النص لما اقتضى المقتضى صار المقتضى حكمه ثم حكم المقتضى صار حكما للنص ايضا لانه حكم حكمه وحكم حكم الشئ حكم ذلك الشئ يعنى ان النص اقتضى المقتضى مع حكمه ليصح معناه ويحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى وان يراد به الحكم ويترجح هذا الاحتمال (**قوله** او تعليل لاشتراط تقدمه) اى الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه فى العبارة هو حكم المقتضى المعبر عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضى وبالعكس ضرورة لانه حكمه (**قوله** لا على المقتضى كما حمله بعض الشارحين) يعنى بعض الشارحين حمل الثابت فى عبارة المتن على المقتضى وبقى الاقتضاء فى معناه الحقيقى وهو الطلب وبعضهم حمل الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه (**قوله** واللام فيه) اى فى الاقتضاء بدل عن الاضافة الاولى

(قوله قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الخ) ليس مراده بالاقسام العبارة والاشارة مثلا لا محالة كما هو المتبادر لانها ليست من قبيل الحكم فاما ان يكون مراده المنقسم الى الثبوت بالاقسام الاربعة او يريد بالاقسام الثابت بالعبارة والثابت بالاشارة ثم ان مراده بالانقسام الانقسام فى كلام القوم لا فى كلام المصنف رحمه الله ولعله لو قال لانه هو المناسب لقوله واما الثابت بدلالة النص لان كون المراد بالثابت هنالك الحكم متعين لكان اقرب مما قاله فتدبر (قوله ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى الخ) ان اراد قصديا فممنوع وخلاف الواقع وان اراد ضمنيا فهو مشترك اللهم الا ان يدعى التفاوت بالظهور وعدمه

(قوله لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم) اقول الذى قسمه المصنف الى الاقسام الاربعة الاستدلال بعبارة النص واخواته انما هو الكتاب على التسامح فى تقسيمه اليها بناء على انه ليس باستدلال ليقسم الى الاستدلالات واما الثابت بعبارة النص واخواته فهو لم يقسم الكتاب اليها فى كتابه هذا لكنها فى نفس الامر اقسام للحكم فيكون اقساما له عنده اذ الظاهر انه لا يخالف ما فى نفس الامر فاذا عرف واحدا منها كالثابت باقتضاء النص بمعنى الثابت بمقتضاه كان تعريفه بما يقتضى ان يكون المعرف حكما الا بما يقتضى ان يكون مقتضى (قوله

الذى لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشئ على النص *قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط بتقدم النص بخلاف العكس فما ذكرناه هو افيد (وعلامته) اى علامة المقتضى (ان يصح به) اى بالمقتضى (المذكور) يعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم (ولا يلغى عند ظهوره) اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان

ان يقول بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع الى النص (قوله لان المقسم الى الاقسام الاربعة) وهى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء (قوله فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم) فان قلت قد قلتم بان المقتضى حكم النص لان النص اقتضاه فيصدق عليه المقسم * قلت ليس المراد بقولهم المقتضى حكم النص فى الحقيقة الحكم المصطلح لان الحكم من قبيل المعانى والمقتضى لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم لكون النص اقتضاه وانما اقتضاه لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضاء النص انما هو حصول حكم المقتضى وثبوت المقتضى ضرورى لاجل اقتضاء النص حكمه (قوله ولانه لو حملناه) الصواب اذا حملنا لان المقام مقام اذا لا لو لانه حمل على ذلك (قوله لحصل منه) اى من تعريف الحكم تعريف المقتضى لانه حكمه فاذا شرط تقدمه على النص يلزم منه اشتراط تقدم المقتضى ضرورة انه لا يثبت الا به (قوله بخلاف العكس)

لم يكن من اقسام الحكم) اى الحكم الذى قصد تقسيمه الى الثابت بعبارة النص واخواته وان كان فى نفسه حكما من الاحكام مضافا الى النص ايضا ولذا قال القاآنى لما كان النص مقتضيا له صار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص ومضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى لكن المقتضى يكون مضاف اليه بنفسه وحكمه بواسطته (قوله لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله) اراد به ان لا يتغير حكمه وقوله واعرابه خرج مخرج الاتفاق ولذا قيل فى الفرق بينهما ان المقتضى لو قدر مذكورا لا يغير حكم المقتضى بل يقرره بخلاف المحذوف لو قدر مذكورا فانه يغير ولم يتعرض فى الفرق الى ذكر تغير الاعراب وعدمه ومثل للمقتضى بقوله تعالى فتحرير رقبة فانه يقتضى شرعا كونها مملوكة فيراد عليه فيكون تقدير الكلام فتحرير رقبة مملوكة وبه لا يتغير الكلام عن

(قوله انقطع عنه) الضمير المجرور الى المذكور فى قوله ماضيف الى المذكور ولا يلزم الاضمار قبل الذكر لوقوعه فى حيز الفاعل (قوله هذا مذهب المتأخرين كشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام وصاحب الميزان ومن تبعهم وكلهم متفقون فى جواز العموم فى المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا كذا فى الكشف (قوله مثل طاق نفسك) كذا فى التحقيق والذى يظهر منه هو ان يكون ذلك من قبيل المحذوف فلا يوافق قول صاحب التحقيق بعد ذلك ان المصدر فيه ليس بمقدور ولا غير مذكور ولا قول الشارح بعد اسطر ليس بمقدور ولا محذوف بل هو غير موافق لما هو الحق ايضا كما سيظهر عند قول المصنف بخلاف قوله طاق نفسك نعم وقع اطلاق المحذوف عليه فى كلام غيرهما ايضا قال المصنف فى شرح منتخب الاخسيكتى بخلاف ما اذا قال طاق نفسك فانه يقع الثلاث لان المصدر محذوف وهو كالمذكور لغة فاحتمل الكل والاقل ومن ذلك قولهم والمحذوف لغوى كثبوت ٥٣٦ المصدر فى قوله طاق نفسك كما سيأتى وكأن مثله داخل فى المحذوف المصطلح عندهم اولما وجدوه نظير المحذوف فى قبول العموم اطلقوا عليه لفظ المحذوف مسامحة ثم انك اذا تحققت هذا عرفت ما فى كلام الشارح بعد اسطر فى تضعيف الفرق الثالث من الغفول عن ذلك فتدبر (قوله جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف) يعنى انهم لما رأوا ذلك سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسموه محذوفا كما حققه صاحب التحقيق (المذكور) والا فعموم بعض افراده لا يقتضى جعله بابا آخر اذ يجوز اختصاص احد قسمى الشئ بما ليس فى القسم الآخر كالاستثناء ينقسم الى متصل ومنقطع وبكل واحد منهما احكام لا توجد فى الآخر

قوله (بخلاف المحذوف) فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ماضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما فى قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وهذا مذهب المتأخرين لانهم لما رؤا فى بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طاق نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف

وهو انه لا يلزم من تعريف المقتضى تعريف الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضى على النص تقدم حكمه فتأمل (**قوله** وهذا) اى الفرق المذكور بين المقتضى والمحذوف مذهب عامة المتأخرين واليه مال شمس الائمة وفخر الاسلام وتابعهم المصنف لانهم لما رأوا فى بعض افراد هذا النوع عموما مثل طاق نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية الثلاث والعموم فيها صحيحة سموا ما يقبل العموم محذوفا ولا يقبله مقتضى (**قوله** لكن هذا الفرق غير صحيح الخ) واجاب بعض الفضلاء عن الاول بانا لا نسلم ان تقدير المقتضى يؤدى الى تغيير

معناه السابق وللمحذوف بقوله تعالى واسئل القرية الا يرى ان عند ذكر الاهل يتحول نسبة السؤال اليه فان قلت كيف صح التمثيل الاول وليس المقتضى فيه متقدما على مقتضيه كما هو حقه لكونه شرطاله على ما تقرر فى محله وانما هو متأخر عنه اقول هو متأخر لفظا ومتقدم معنى اذ المراد فتحرير رقبة مملوكة قبل التحرير والعبرة للتقدم المعنوى كما لا يخفى (قوله لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف الخ) اجاب القاآنى عن الاول بانا لا نسلم ان التصريح بالمقتضى يجوز الا يرى انه تقول المأمور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لا نسلم ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب

(قوله اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا الخ) انت خبير بان المعتبر عدم تغير الكلام المقتضى عند تقدير المقتضى وذكره فى الكلام وهو مقرر فى المثال المذكور اذ يجوز ان يقال اعتق عبدك عنى مبيعا منى بالف كما سيجيء تحقيقه واجيب عنه فى فصول البدائع بان هذا من سوء الفهم اوهذه العبارة ليست فى معناه ولا يفيد فائدته بل صحتها بعدم تمام العقد من الطرفين (قوله واما الثانى فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر الخ) كلام المصنف فى شرح منتخب الاخسيكتى صريح فى ان الآية من قبيل المقتضى بناء على ان المقتضى قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فلا يرد ذلك الا على من اشترط كون المقتضى شرعيا ليس الا (قوله وفرق بعضهم بان المقتضى شرعى) زاد عليه بعضهم قوله او عقلى كما اشرنا اليه

اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدى عنى وهو تغيير واما الثانى فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعضهم بان المقتضى شرعى كثبوت المصدر الذى هو التطليق فى قوله انت طالق فانه يقتضى تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كثبوت المصدر فى قوله طلقى نفسك وهذا الفرق ضعيف ايضا لان المصدر فى قوله طلقى نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلى فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه نية التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم فى باب الاقتضاء كما فى قوله اعتق عبدك عنى بالف والاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفى باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما فى قوله تعالى واسأل القرية وهذا الفرق غير صحيح ايضا

المذكور ألا ترى انه يقول المأمور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقه لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لا نسلم ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذى قصد تصحيحه والتغيير الذى ينافى الاقتضاء هو ما يقع فيه ذلك ألا ترى انهم قالوا فى المحذوف عند التصريح به يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول فى مسئلة الاعتاق وعن الثانى بانا لا نسلم ان تلك الآية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى كما نص عليه العلامة النسفى فى شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظائر المقتضى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفا ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف (قوله لان المصدر فى قوله طلقى نفسك الخ) يعنى طلقى نفسك ليس من باب الاقتضاء ولا من المحذوف لان المصدر الخ (قوله فصار) اى فكان (المصدر مذكورا فيه لغة فتصح فيه نية التعميم الخ) ولك ان تقول المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية (قوله وهذا الفرق غير صحيح ايضا الخ) لانا لا نسلم ان مثل واسئل القرية من باب المحذوف لعدم دلالة الكلام لغة على حذف الاهل بل

الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذى قصد تصحيحه والتغيير الذى ينافى الاقتضاء هو ما يقع فيه ذلك الا يرى انهم قالوا فى المحذوف عند تصريح المحذوف يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول فى مسئلة الاعتاق وعن الثانى بانا لا نسلم ان تلك الآية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى كما نص عليه العلامة النسفى نعم علماء العربية يعدون مثله محذوفا ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف

لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف (ومثاله) المشهور (الامر بالتحرير للتكفير) كقوله اعتق عبدك عني بالف (مقتض) خبر مبتدأ محذوف اى وهو مقتض (للملك ولم يذكره) اى ولم يذكر من امر بالتحرير الملك فان الاعتاق بالالف لايصح الا بالبيع والبيع مقتضى وماثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط

ثابت عقلا كما تقدم قريبا والحاصل ان الفرق بين المقتضى والمحذوف كما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما مشكل وكذا جعلهما من قبيل واحد كما اختاره القاضى ابو زيد ومن تابعه لان علماءنا اتفقوا على ان المقتضى لاعموم له والمحذوف له عموم بالاجماع فلايمكن جعلهما من قبيل واحد والتحقيق ان المقتضى انكان امرا اصطلاحيا فلامشاحة في الاصطلاح فان لكل طائفة ان يصطلحوا بما شاؤا وان كان غير اصطلاحى فلابد لمن ترجح مذهبه ان يقيم الدليل على ماذكره لايقال لوجعل المحذوف غير المقتضى تصير قسما خامسا فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة لانانقول المحذوف لما كان كالمذكور كان له حكم العبارة (قوله فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق) اى سواء كان شرعا او عقلا اولغة (قوله اى وهو مقتض للملك) بسبب الملك كالبيع ضرورة ان لاعتق فيما لايملك ابن آدم ولاملك بدون السبب ولكن اقتضى الامر ذلك السبب ولم يذكره ايجازا والشارح جعل الملك حكم الامر اختصارا بحذف السبب بناء على مااختاره اولا من ان الثابت باقتضاء النص انما هو حكم المقتضى لان المقسم هو الحكم لكنه صرح به بعد (قوله فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط) لتوقف صحة الاعتاق عليه فكانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا باعتاقه هكذا قدره غالب الشراح قيل هذا التقدير غير مستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا الملفوظ وكانهم انما اختاروا هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ماذكره الامام البرعرى رحمه الله من ان الآمر كأنه قال اشتريت منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقه كأنه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا وعلى التقدير الاول تكون صلة للبيع وهو ليس بظاهر اذلايقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمنه معنى البيع فكانه قال اعتقه عني مبيعا

(قوله والمتقدمون) يعنى من اصحابنا والقاضى الامام ابوزيد تابعهم في ذلك وعليه الشافعى واصحابه ثم اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعى وعامة اصحابه الى القول بجواز العموم فيه كذا في التحقيق

(قوله لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور الخ) فيه نظر اذ المذكور في كلتا الآيتين غير مراد اما القرينة فلعدم صحة تعلق السؤال بها واما انفجرت فلعدم صحة تعقيب اضرب بعصاك الحجر به بحرف الفاء الا ان يقال لا نسلم انه معقب به وانما المعقب به ماقدر بينهما فعطف هو عليه عطف الملفوظ على المقدر فاعلمه (قوله هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق) شرعا او عقلا او لغة ذكر التفتازانى والمراد بالمنطوق الملفوظ لا المنطوق الذى دل عليه اللفظ في محل النطق كما لايخفى

اصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لابشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هو ركن البيع ولايثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولايشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولابى حنيفة ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر واما القبض ففعل حسى فلايجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلايجوز ان يبطل لاجله ماهو اقوى منه *فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة

بالف (قوله فيثبت البيع بشروط المقتضى) وهو العتق وشروطه كالملك واهلية الآمر للاعتاق دون شروط نفسه (قوله ولابى حنيفة ومحمد) يعنى عندهما يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لايحصل بدون القبض ولم يوجد ولايمكن تنفيله على الآمر ولك ان تقول لوكان القبض شرطا لما حنث الواهب بلا قبض الموهوب له اذا حلف لايهب * والجواب ان القبض شرط ثبوت الملك اما الجواز فثابت قبله كذا فى بعض شروح الهداية وهل القبول شرط الملك ايضا ذكر فى التبيين لو وهب شيأ فقبضه من غير قبول صح وملكه لوجود القبض لايقال الهبة تملك من غير قبض اذا كانت العين فى يد الموهوب له فانها تملك بمجرد الهبة لان القبض ثابت حكما (قوله والقول) الذى هو المقتضى (دون الفعل) الذى هو القبض فلايجوز ان يسقط بالقول مالا يحتمل السقوط بحال وهو القبض فى الهبة لان الاقوى لايبطل بالادنى قيدنا القبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به الاصلى بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لايعمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد

(قوله اذالشروط اتباع) من حيث كونها مقصودة لغيرها وان كان متبوعات ومقدمة من حيث كونها موقوفا عليها غيرها

يعني فاطع المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض * قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض فى التالف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال المأمور بعته منك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عنى اعتق العبد الذى كان مملوكا لك ثم صار ملكى بالف عنى وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق (والثابت به) اى باقتضاء النص (كالثابت بدلالة النص) فى كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس (الا عند التعارض) فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوى بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة فى الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا وقال اذا باع عبدا من آخر بالفى درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشترى اعتق عبدك عنى بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باعه باقل مما باع

حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق (**قوله** ان لا يصرح بالثابت به) اى بالاقتضاء وهو المقتضى كالبيع مثالا والا لم يبق مقتضى (**قوله** الا عند التعارض) بينهما بان كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة اولى لكونه ثابتا بالمعنى اللغوى بلا ضرورة من الثابت باقتضاء التعارض الحقيقى الذى وجد فيه التساوى ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر اما التعارض الذى للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد فيه التساوى ذاتا ووضعا واذا قدم العمل بالدلالة على العمل به قدم العمل بالاشارة والعبارة على العمل به من باب اولى * ولقائل ان يقول المقتضى لازم للنص وقد يكون ذلك عبارة فترجيح الدلالة او الاشارة ترجيح على العبارة * والجواب ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات لا تدخل تحت القواعد (**قوله** فاعتقه لا يجوز البيع) المناسب ان يقول فان اقتضى هذا القول يستدعى تقدير صحة البيع شرطا لوقوع العتق ودلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم الخ ولا يذكر قوله والاقتضاء يدل على الجواز وهو ما روى عن ابى اسحاق السبيعى عن امرأته انها دخلت على عائشة رضى الله عنها فدخل معها ام ولد زيد بن ارقم فقالت يا ام المؤمنين انى بعت غلاما من زيد ثمانمائة

(قوله لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا) لانه كان مأمورا بالبيع الضمنى واتى به مقصودا فكان ابتداء عقد توقف على قبول الآمر فاعتاقه قبله يقع منه كذا فى فصول البدائع (قوله وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك الخ) الظاهر ان طريق الارتباط هو التضمين لكن الوجه حينئذ تضمين البيع لانه المعتبر فى المثال عندهم كما قال العلامة التفتازانى ان بالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عنى مبيعا منى ولا يبعد ان يكون مراد الشارح ايضا ذلك ويكون مراده بالكلام المذكور هو تصوير المآل لا تحقيق الحال ثم ان قول القائل عنى على ما اختاره صاحب التوضيح صلة للبيع ورده العلامة التفتازانى بانه لا يقال بعينه عنك بل منك واختار كونه حالا من فاعل اعتقه اى نائبا عنى ووكيلا ويوافقه تقرير الشارح ايضا

قبل نقد الثمن توجب ان لايجوز فى غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لااسلم المعارضة اذ من شرطها تساوى الحجتين ولاتساوى بينهما لان المقتضى مع المقتضى كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولاعدم الجواز فيما ذكر من الصورة اذهو ليس بترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشترى بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلايكون هذا نظير معارضتهما (ولاعموم له) اى للمقتضى (عندنا) لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها

درهم نسيئة وانى ابتعته منه بستمائة نقدا فقالت عائشة رضى الله عنها بئس ماشرى وبئسماشريت ان جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بطل الا ان يتوب رواه الدارقطنى (**قوله** فترجح الدلالة على الاقتضاء) فيقول بفساد البيع وبطلان العتق (**قوله** لكن لقائل ان يقول الخ) لا اسلم المعارضة اذ من شروطها تساوى الحجتين * قلت وانما مثلوا بذلك استئناسا لالحقيقة المعارضة فلايضر عدم مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وبقى ذلك من حيث النفى والاثبات فى صورة المعارضة كافية واذن لم يحصل حقيقة المعارضة اذلم يوردوا لذلك مثالا صحيحا ليعدل عن هذا الاستئناس الى التعارض الحقيقى الذى وجد فيه التساوى ذاتا ووصفا حكمه التهاتر والمصير الى دليل آخر اما التعارض الذى للترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد فيه التساوى ذاتا لاوصفا وهم انما مثلوا بذلك استئناسا لالحقيقة المعارضة فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل وهو من حيث النفى والاثبات فى الصورتين (**قوله** ولا عدم الجواز) معطوف على المعارضة اى لا اسلم عدم الجواز (**قوله** لان موجب ذلك) اى هذا البيع عدم الجواز مطلقا من غير معارضة نص له لاشتماله على شراء ماباع باقل مما باع قبل نقد الثمن وذلك مفسد لما فيه من شبهة الربا لان بالبيع الثانى حصل ربح الف درهم من غير عوض ولا ضمان يقابله لان الالف بالالف قصاص فبقى للبائع الف من غير عوض ولا ضمان لان الثمن لم يدخل فى ضمان البائع فكان هذا ربح مالم يضمن * والجواب ماذكرنا من انهم انما مثلوا بذلك استئناسا * **قوله** ولاعموم له اى للمقتضى عندنا * اعلم ان محل الخلاف فيما اذا كان صحة المنطوق موقوفة على تقدير امر وامكن تقدير امور ليستقيم الكلام بكل منهما اما اذا كان امرا واحدا متعينا لذلك كان عمله فى العموم والخصوص كعمله فظهر ان لا خلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف درهم فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام

(قوله توجب ان لايجوز فى غير زيد) كما يوجب عبارته ان لايجوز فى حق زيد (قوله لان موجب ذلك الخ) الاشارة الى النص المذكور

(قوله قيل المقتضى يجوز ان يكون الخ) القائل هو الفاضل السمرقندى و عبارته هكذا فيه بحث لجواز ان لا يصح الكلام بدون تقدير العموم كما فى قوله اعتق عبيدك باثمانهم عنى انتهى والذى يفهم منه هو ان منشأ البحث عموم البيع المقتضى حيث كان مضافا الى العبيد فقط كما يفهم من كلام القاآنى كيف والعبيد مذكور فكيف يزعم مثل السمرقندى ان عمومه عموم المقتضى (قوله واجيب بان الخ) المجيب بذلك هو القاآنى وقد اجاب عنه المولى الفنارى بان العموم الثابت بقولك اعتق عبيدك عنى نفس المقتضى و فرق ما بين عموم المقتضى وعموم المقتضى بين انتهى وهو الحق الذى لا محيد عنه (قوله والبيع واحد) فيه كلام (قوله ثابت بقدر مايصح اعتاقهم الخ) الظاهر انه اراد بذكر ذلك ههنا تحقيق وحدة البيع اذ قد سبق بيانه بما لا مزيد عليه لكنه محل بحث فتدبر نعم استدل به صاحب المغنى على عدم عموم المقتضى وذلك لانه لو عم المقتضى واعتبر فيما وراء الحاجة ويكون كالمذكور صريحا كما قاله الشافعى رحمه الله لثبت المقتضى وهو البيع مثلا بشروط نفسه وليس كذلك فدل على انه ليس كالمذكور صريحا (قوله كاباحة اكل الميتة الخ) تنظير لثبوته بالقيد المذكور والجامع الضرورة

(قوله واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى الخ) توضيح ذلك ان هذا ليس من عموم المقتضى بل العموم لصيغة العبيد وهى مذكورة والمقتضى هو البيع المضاف الى العبيد الخ قال القاآنى وتحقيق هذا ان المراد من انتفاء عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء صيغة العموم عنه بل المراد منه انه لو كان مذكورا يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا فى حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا بان قال بعه منى بالف فباعه ثم قال اعتقه يكون ثابتا على الاطلاق فى حق جميع احكامه من صحة الاعتاق وثبوت خيار الرؤية والعيب ونحوها واذا ثبت مقتضى يكون ثابتا فى حق صحة الاعتاق لا غير فتبين بهذا انه لو احتيج الى اثبات صيغة العموم ليصح المذكور يجوز اثباته بل يجب والا لم يكن الكلام صحيحا ولكن الخلاف

فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما فى قوله اعتق عبيدك عنى بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر مايصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعى رحمه الله المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما فى النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلته فى تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون فى قبول العموم مثل النص (حتى اذا قال ان اكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا) قضاء ولا ديانة هذه نتيجة الخلاف بيننا و بين الشافعى فعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص

لا محالة (**قوله** فان قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما فى قوله اعتق عبيدك عنى بكذا) فان مقتضاه بعنى عبيدك عنى ثم كن وكيلا فى اعتاقهم والجمع المضاف الى كاف الخطاب للعموم وحاصل الجواب ان هذا ليس من عموم المقتضى بل العموم مقتضى بقدر مايصح المذكور والفرق بينهما ظاهر عند التأمل (**قوله** لا يصدق عندنا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل والفعل ليس اسما للمحل ولا دليل عليه لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى فى حق مايلفظ من الاكل ولا عموم للمقتضى فيلغو نية الخصوص لانها لا تعمل فيما يثبت ضمنا اذ المقتضى فيما وراء الملفوظ غير ثابت فيبطل (**قوله** هذه نتيجة الخلاف بيننا و بين الشافعى فعنده يصدق) لان وجود المتعدى فى الخارج لا يكون بدون وجود

(المفعول)

(قوله لان النكرة وقعت فی موضع النفی) وذلك ان هذا التعليق للمنع فيكون فی معنى النفی

فيما وراء ذلك ولا يكون عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى والفرق بينهما عند اولى الفهم انتهى كلامه (قوله المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية الخ) فيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاولى من غير زيادة فهو ايضا لايدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لايثنى و لايجمع بخلاف مايكون للنوع والمرة وايضا ذكر فی الجامع ان لو قال ان خرجت فعبدی حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فی موضع النفی فتعم فتقبل التخصيص كذا فی التلويح ومن محقق علمائنا من فرق بين المسئلتين مسئلة ان اكلت ومسئلة ان خرجت كصاحب تلخيص الجامع الذی شرحه صاحب التلويح وغيره وذلك انه ذكر فيه ما توضيحه بمقتضى ما فی بعض شروحه انه قال ان اغتسلت اوتزوجت او اكلت ونوى الجنابة او فلانة او لحما لم يصدق ديانة فلا يصدق قضاء بالطريق الاولى لعدم عموم الفعل وعدم التنوع فيه وكذا لو قال ان خرجت او اشتريت ﴿٥٤٣﴾ ونوى بغداد وعبداً بخلاف مالو نوى السفر والشراء لنفسه فانه يصدق حينئذ ديانة لاقضاء لوجود التنوع فی الفعل حيث يكون الخروج سفرا وغيره والشراء لنفسه وغيره وكذا اختلاف الاسم والحكم فقيل سفر واقامة واصيل ووكيل واختلاف حكم الاولين وحكم الآخرين على مابين فی محله بخلاف الاغتسال والتزوج والاكل فانه لا وجود للتنوع فيها ليكون لها بحسب الدلالة على الانواع عموم فتقبل التخصيص ولا يرد ان يقال ان السبب فی الاغتسال متنوع لانه يكون للجنابة والتبرد وغيرها ولابد للفعل من السبب فيكون التنوع فی السبب تنوعا فيه وكذلك المحل فی التزوج والاكل متنوع لانه يكون فلانة وغيرها ولحما وغيره ولابد لهذين الفعلين من المحل فيكون التنوع فی محلهما تنوعا فيهما لان السبب والمحل كالوقت المطلق مما لايتصور وجود الفعل الا به لا مما لايتصور دلالة اللفظ على مدلوله الا به فيكونان مقتضى الوجود لا مقتضى اللفظ واثبات الحكم بمجرد النية لايجوز فيما لاينبیء عنه اللفظ ولهذا لو نوى الطلاق او العتاق ولم يتلفظ به لايقع فلو نوى جنابة او فلانة او لحما لم يصدق ديانة ولا اقتضاء كما لو قال ان اغتسلت ونوى وقتا دون وقت او مكانا دون مكان قال بعض شارحی هذا الكتاب فان قلت الاغتسال متنوع الى فرض ونفل قلنا احتمال اللفظ من باب اللغة وهذا التنوع من حيث الشرع وحكى القاضی ابو الهيثم عن القضاء الاربعة انه لايصح نية السفر فی قوله ان خرجت لانه ذكر الفعل ولا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما فی الاغتسال والجواب عنه ما ذكره المصنف ان الخروج متنوع بخلاف الاغتسال وعلل الامام فخر الاسلام فقال لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة فی موضع النفی فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه

فيه لان النكرة وقعت فی موضع النفی فعمت * فان قلت المصدر فی ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة فی موضع النفی فيصير عاما * قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية

المفعول كما لايكون بدون الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى وله عموم عنده فيصح فيه نية التخصيص كما لو قال لا آكل اكلا (قوله لان النكرة وقعت فی موضع النفی) المناسب ان يقول فی موضع الشرط لان الشرط مثل النفی فی افادة العموم (قوله فان قلت الخ) تقرير السؤال سلمنا لانه لايقع فيه طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لاعموم له لكن لم لا يجوز ان ينوی اكلا دون اكل على ان يكون العموم فی الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فی سياق الشرط بمنزلة مالو صرح به نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق فی اكل دون اكل (قوله قلت المصدر الثابت لغة) ای فی ضمن الفعل وهو الذی يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجز

(قوله اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى الخ) اجاب عنه العلامة التفتازانى بان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله الا ان يقال المقتضى الخ) فيكون الاحتراز عن تصحيح الكلام لغة فقط (قوله لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف الخ) كذا فى التحقيق وانت خبير بان من يختار ذلك لا يلتزم الفرق بينهما من هذه الجهة فلا محذور فيه (قوله لما صح ايجاب الثلاث) يعنى بالتصريح بها كما اذا قال انت طالق ثلاثا

بخلاف قوله لآ كل اكلا فان اكلا نكرة فى موضع النفى فتعم فيجوز تخصيصها بالنية * اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذى يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر فى المحذوف ثابت عقلا كما فى قوله تعالى واسأل القرية (وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح) هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعى رحمه الله يقع مانوى من الثلاث او الاثنين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته

هو الدال على نفس الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى لآ كل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية وايضا ذكر فى الجامع الصغير انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فتعم ويقبل التخصيص * فان قلت انه يحنث باكل كل مأكول ولا معنى للعموم سوى هذا * فالجواب انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله ان اكلت معناه ان وجد منه ماهية اكل وذلك يصدق بكل فرد من افراد الاكل (**قوله** بخلاف قوله لآ كل اكلا) كان المناسب ان يقول ان اكلت طعاما ليطابق المثال المتقدم فى الابتداء بحرف الشرط الا ان يقال الشرط كالنفى معنى ولا حجر فى المثال والحاصل ان النية انما تعمل فى المنطوق لا فيما يثبت ضمنا ضرورة التصحيح (**قوله** اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل الخ) واجيب بان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (**قوله** الا ان يقال المقتضى هو الذى يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا) اقول اما على قول من لم يشترط ان يكون شرعيا فظاهر واما على قول من يشترط فالاشكال غير مندفع (**قوله** لكن يتعذر الفرق اى على هذا التفسير) وقد تقدم الكلام على ذلك (**قوله** الا ان دلالته

قد يكون مديدا وقد يكون قصيرا فصح التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى قال الشارح المذكور وهذا صريح منه ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل يصير عاما فى سياق النفى وهو يخالف ماذكره غيره ويبقى عليه انه ينبغى ان يصح نية التخصيص فى ان اغتسلت فيما بينه وبين الله تعالى وليس كذلك قال وقد ذكر الفرق بينهما من وجه آخر فى جامعه (قوله الا ان يقال المقتضى هو الذى يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا) فعلى هذا القول لا يشكل ايراد مسئلة ان اكلت فعبدى حر من قبيل المقتضى على ان لا ايرادها منه على القول الاول وجه ذكره صاحب التلويح وهو ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وعلى المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول

على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة * فان قلت هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج * قلنا دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة (بخلاف قوله طلقى نفسك وانت بائن) حيث يصح نية الثلاث فيهما اتفاقا (على اختلاف التخريج)

على مصدر قائم بالموصوف) لا مصدر قائم بالواصف اذ كل اسم مشتق يدل على مصدر قائم بالموصوف كضارب فانه يدل على مصدر قائم بالموصوف لا على مصدر قائم بالواصف والنية انما تعمل فى طلاق هو فعل الزوج وليس بثابت لفظا بل اقتضاء لتصحيح المنطوق القائم بالمرأة على وجه شرعى لا اختيار لها فى ثبوته فلا يقبل العموم (**قوله** وانما التطليق امر شرعى الخ) فان قيل الطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء ثابت بقوله انت طالق فيكون متأخرا فكيف يكون ثابتا اقتضاء والمقتضى متقدم فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فتصح نية الثلاث * اجيب بان هذا اللفظ وان كان انشاء شرعا لكنه اخبار لغة وليس معنى كونه انشاء فى الشرع انه نقل عن معنى الاخبار بالكلية ووضع لايقاع الطلاق بحيث يكون مدلوله الحقيقى ذلك بل معناه انه يتوقف صحة مدلوله اللغوى على ثبوت هذا الامر من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعه بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا وقد يثبت بهذا اللفظ يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيه خارجية الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليه باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر وايضا كل احد يعرف فيما اذا قال للمطلقة الرجعية الفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كونه من قبيل الانشاء ظاهر وثبوت الطلاق بطريق

اما عند الشافعى فلكونه قائلا لعموم المقتضى واما عندنا فلأن طلقى مختصر من افعلى فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لااقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا لانه فرد اعتبارى وان لم يكن عاما على ماعرفت من ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام * فان قلت لم لم يجز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لاباعتبار العموم * قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما فى قوله انت بائن فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى مايحتمله لفظه فصحت

فصل

(التنصيص على الشئ باسمه العلم) والمراد به مايدل على الذات لا على الصفة

الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا فتأمل (**قوله** لم لم يجز نية الثلاث فى المقتضى) بهذا الاعتبار وهو ان الثلاث واحد اعتبارى وحاصل الجواب ان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص * فان قلت قوله طلقتك مثل طلقى فهلا تصح نية الثلاث * قلنا لا لانه اخبار يقتضى وجود المخبر ضرورة ليثبت صدقه وهى ترتفع بالواحدة لان المقتضى لاعموم له بخلاف طلقى فانه امر له اثر فى ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار مذكورا حكما فيصح التعميم فيه (**قوله** واما فى قوله انت بائن الخ) جواب سؤال تقديره انتم قلتم ان المصدر الثابت من المتكلم امر شرعى فيكون ثابتا اقتضاء فلم تصح فيه نية الثلاث فكذا الثابت بقوله انت بائن امر شرعى فينبغى عدم صحة نية الثلاث وتقرير الجواب ان ثبوت المصدر ههنا وان كان اقتضاء الا انه متنوع فى نفسه الى خفيف يقطع الملك دون الحل والى غليظ يقطعهما معا فى حق الزوج فلابد من تعيين المراد بالنية اذ لايمكن اجتماعهما معا فاذا نوى الكامل ثبت العدد ضمنا لاقصدا ولا تصح نية الثنتين لانهما عدد محض فلم تدع الضرورة اليه فلو نويا ثبت ماتندفع به الضرورة وهو الاقل ونفى مازاد عليه

قوله فصل

اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى لما فرغ من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال بالوجوه الاربعة شرع فى بيان الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتياج الى علمه ايضا لدفع شبه الخصوم وقدم الاستدلالات الصحيح لكونه مطلوبا (**قوله** والمراد به الخ) اى ليس المراد من العلم هنا المصطلح النحوى بل مادل على الذات

(فقط)

(قوله وهم الشافعي الخ) الذي نقله المصنف رحمه الله في شرح المنتخب عن الميزان واصول الفقه للشيخ الامام نجم الدين عمر النسفي هو ان الشافعي لا يوجب النفي في هذا المفهوم بخلاف غيره من المفاهيم وعليه ابتناء كلامهم فيما سيجيء من مبحث حمل المطلق على المقيد (قوله وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر الخ) ذكر ابن الحاجب رحمه الله الشرائط المذكورة ههنا لكنه قال في آخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه كذا في التلويح

سواء كان اسم جنس او اسم علم (يدل على الخصوص عند البعض) وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر

فقط سواء كان علما اصطلاحيا كزيد قائم او اسم جنس كالماء وكالذهب بالذهب (**قوله** يدل على الخصوص المراد بالخصوص منها تفرد الحكم بالمنصوص عليه وهم الشافعي انما نسب هذا الى بعض اصحابه كابي بكر الدقاق وابي حامد فاطلاق الشراح فيه نظر (**قوله** ويقال له مفهوم المخالفة) هذا قسم من اقسام مفهوم المخالفة عند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق وسموه فحوى الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون

(قوله على الخصوص عند البعض) اي على خصوص الحكم بذلك الشيء وهذا معنى ما يقال يدل على نفي الحكم عما عداه (قوله والاشعرية وبعض الحنابلة) وقال في فتح الجنى وبعض الحنابلة والاشعرية وقال في شرح جمع الجوامع احتج باللقب الدقاق والصيرفي من الشافعية وابن خويزمنداد من المالكية وبعض الحنابلة (قوله ويقال له مفهوم المخالفة) لكونه قسما من اقسامه اذ المفهوم عند الشافعية اما مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا او مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه ولك ان تقول هو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق ومن مفهوم المخالفة ان تخصيص الشيء باسمه مطلقا يدل على نفي الحكم عما عداه ويسمى مفهوم اللقب ومنه ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه ومنه ان تعليقه بالشرط يوجب عدمه عند عدم الشرط وسيشير المصنف الى بطلانهما عندنا (قوله وله شرائط عند القائلين به) يعلم من كلامهم ان الشرط الجامع لشروطه كلها هو ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه وما شرطوه في ضمن ذلك من ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته له في الحكم الثابت للمنطوق فانما شرطوه لانه لو ظهرت الاولوية او المساواة لكان الحكم ثابتا في المسكوت عنه بدلالة النص او بقياسه عليه كما نبه عليه صاحب التوضيح وهذا الكلام منه يحتمل وجهين ذكرهما صاحب التلويح احدهما ان يكون على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى وثانيهما ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز

اولوية المسكوت عنه من المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق ولامساواته المنطوق فى الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق ولايخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لايدل على نفى الحكم عما عداه ولايكون للكشف والمدح والذم اونحو ذلك ولايكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة فى الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان فى الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا لايدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء) معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولاينزل المنى وهم كانوا اهل اللسان

المسكوت عنه مخالفا بالمنطوق به و سموه دليل الخطاب و قسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة (**قوله** يثبت) اى الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ورد فى المنطوق وفى بعض الشروح حتى لو ظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت ثابتا بدلالة النص اوبالقياس قال بعض المحققين يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ماهو المذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة اذا كانت بحيث لايتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت (**قوله** فوصفها بالسوم هنا لايدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم الخ) يعنى لايكون له مفهوم لوقوعه سؤال حادثة وعدم الوجوب فى غير السائمة استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام ليس فى العوامل والحوامل صدقة (**قوله** كقوله عليه الصلاة والسلام الماء من الماء) رواه مسلم وابوداود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابى سعيد الخدرى ورواه احمد والنسائى وابن ماجة والطبرانى من حديث ابى ايوب ورواه الطحاوى من حديث ابى هريرة (**قوله** فهم الانصار الخ) من هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الايلاج يقال كسل الفحل اى صار ذا كسل كذا فى الفائق اذ المراد بالماء الاول فى الحديث

(قوله بدلالة نص ورد فى المنطوق) هذا على ماهو الحق من ان دلالة النص لايتوقف على الاولوية بل قد يكون مع المساواة ايضا كثبوت الرجم فى الزنا بدلالة نص ورد فى ماعز وان كان المفهوم من اصول ابن الحاجب هو اشتراط الاولوية ثم ان صورة المساواة تجرى فيها القياس ايضا وقد ذكره صاحب التوضيح واهمله الشارح (قوله ولايكون للكشف والمدح الخ) هذا على ان يكون المفهوم مفهوم الصفة (قوله او نحو ذلك كالتأكيد (قوله ولايكون المنطوق لسؤال او حادثة الخ) ولا لعلم المتكلم بان السامع انما يجهل حكم المذكور كذا فى التنقيح (قوله فوصفها بالسوم هنا لايدل على عدم وجوب الخ) انما قال هنا اشارة الى ان ذلك لاينافى استدلالهم بمفهوم قوله عليه الصلاة والسلام فى خمس من الابل السائمة شاة على اشتراط صفة السوم فى زكاة الانعام كما يجئ فى مباحث القياس لان كون قوله عليه الصلاة والسلام جوابا عن السؤال عن بيان حال السائمة غير مروى (قوله والا يلزم الكفر الخ) فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلاة والسلام قلنا فحينئذ لايتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه القاعدة حاصلة فى جميع الصور كذا فى التلويح

(ماء)

(قوله ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه الصلاة والسلام مستلزمة الخ) نعم ولكن دلالة المفهوم على قول من قال به صريحة والدلالة المذكورة التزامية فلا اعتبار لها عند وجودها اللهم الا ان يكون المراد جعل ذلك قرينة لعدم كون المفهوم مقصودا وسقوط الاعتبار به رأسا والذى يظهر ان لزوم الكفر من ظاهره كاف فى المحذور فلا يقدح فيه هذا المذكور الا يرى الى قول صاحب التحقيق يلزم كفر القائل به ظاهرا (قوله نحو قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الفواسق يقتلن فى الحرم) كذا فى جميع النسخ لكن لفظ الحديث على ما ذكر فى عامة الكتب يقتلن فى الحل والحرم

ثم ان المراد بالخمس على ماذكر فى آخر الحديث الذئب والحية والعقرب والكلب والحدأة

فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك (وعندنا لايقتضيه) والا يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد صلى الله عليه وسلم ليس برسول الله * ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة (سواء كان مقرونا بالعدد) نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم فانه لا يدل على

ماء الاغتسال وبالماء الثانى ماء المنى ويحل الى ان لاغسل على سبيل الوجوب الا من المنى (**قوله** والا يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله) وقوله زيد موجود واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه حينئذ يلزم من الاول ان غير محمد صلى الله عليه وسلم من الانبياء المتقدمين ليس برسول الله وهو كفر ومن الثانى ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر لوجود البارى تعالى * فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا معلوم لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر وهو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم * قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور (**قوله** ولقائل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الخ) يمكن ان يجاب بان الاعتقادات لايكتفى فيها دلالة الالتزام ولا يعول عليها بل لابد من التصريح فالملازمة صحيحة على ان موجب كلامنا فى ان التخصيص بالذكر يدل على نفى ماعداه ويلزم من دلالته ذلك واما الاستلزام المذكور فامر آخر ولو اورد الاشكال لهذه العبارة وهو انه انما يلزم ذلك ان لو لم يدل الدليل على صحة نبوتهم لكان اولى (**قوله** نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور) متفق عليه وفى رواية مسلم الحية بدل

(قوله والا يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله) وكذا يلزم الكفر بالتقدير المذكور بقول زيد موجود لوجود البارى تعالى ويلزم الكذب بهما جميعا فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور قاله فى التلويح وماذكره من الاعتراض من قبله

ان لا يتحقق مفهوم اللقب فقد بطل به مذهبه وكذا بطل به ماذكره الشارح من الاستدلال له بانه لو لم يوجب الخصوص ونفى الحكم عما عداه لم يظهر للتخصيص فائدة لانه قد جوز فى تقرير الاعتراض من قبله ان يكون للتخصيص فائدة غير نفى الحكم عما عداه وسيبطله الشارح بطريق آخر (قوله لصحة نبوتهم) الصواب ان يقول لصحة رسالتهم لان النبوة اعم من الرسالة والشئ اذا استلزم امرا اعم من شئ والاعم لا يستلزم الاخص لم يكن الشئ الاول مستلزما للشئ الثانى هذا * ولقائل ان يقول ايضا وجود زيد مستلزم لوجود البارى جل ذكره اذ لا وجود للمصنوع الا بعد وجود الصانع الحقيقى وهو البارى سبحانه وتعالى فيكون الملازمة الاخرى ممنوعة

 والى هذا القول مال صاحب الهداية ذكره المصنف في شرح المنتخب (قوله وجوابه ان الحكم فى غير المنصوص انما يثبت بعلة النص الخ) انت خبير بانه قد سبق ان من شرائط المفهوم ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه ولا مساواته فلا يكون هذا من محل النزاع فتدبر (قوله وهذا عمل بمفهوم اللقب) وهو التنصيص على الشيء باسمه العلم (قوله كذا قاله العلامة النسفى) يعنى المصنف صاحب المنار وذكر ذلك فى شرح المنتخب وشرح المنار ثم قال فى شرح المنتخب على ان شيخنا رحمه الله نقل عن شيخه ان التخصيص بالشيء يدل على نفى ماعداه فى العقليات وهى متفاهم الناس وفى الروايات وبهذا يخرج ماذكره فى الهداية وقوله فى الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه لا يتنجس موضع الوقوع انتهى

(قوله وحيث دل) ليس ضمير دل عائد الى التخصيص بالشيء لفساد المعنى وانما هو عائد الى الكلام الذى فيه التخصيص بالشيء المفهوم بمعونة المقام

نفى الحكم عما عداه (اولم يكن) وفيه رد لقول عبدالله الثلجى من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان فى اثبات الحكم فى غيره ابطالا للعدد المنصوص وذا لايجوز وجوابه ان الحكم فى غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لابالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين * فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذا الكفار خصوا بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب * قلت التخصيص بالشيء لايدل على نفى ماعداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لامن قبيل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث ان كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لايكون الحجب فى الكفار عقوبة لاستواء الفريقين فى الحجب كذا قال العلامة النسفى ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص فى الرواية يوجب نفى الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله فى الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع

الاقرب (**قوله** وفيه رد لقول عبد الله الثلجى) صوابه ابى عبد الله فانه ذكر فى التذكرة الوفية باعلام الحنفية الثلجى بالثاء المثلثة والجيم محمد بن شجاع البغدادى ابو عبد الله تفقه على الحسن بن زياد اللؤلؤى وصنف التصانيف المعتمدة وحكيت اقواله وهو الذى فلق فقه ابو حنيفة واحتج له واظهر علله وقواه بالحديث وقال فى الجواهر المضيئة الثلجى بفتح الثاء المثلثة وسكون اللام وآخرها جيم محمد بن شجاع هكذا نسبته وصحفه بعضهم بالباء والخاء وهو غلط (**قوله** على قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) لم يوجد بهذا اللفظ ولكن اخرجه الطحاوى من حديث ابن عبد الله الانصارى بلفظ العتاق بدلا من اليمين وقد غفل عنه ابن ماجة فقال وافاد ابوبكر المغافرى ورودها وانها لم تصح واخرجه اصحاب السنن الا النسائى بلفظ الرجعة بدلا عن اليمين وحسنه الترمذى وصححه الحاكم واخرجه الحارث فى مسنده من حديث عبادة بن الصامت رفعه لايجوز اللعب فى ثلاث الطلاق والنكاح والعتاق فمن قالها فقد وجبن ولابن عربى فى الكامل عن ابى هريرة رضى الله عنه رفعه ثلاث ليس فيهن لعب من تكلم بشيء منهن فقد وجب عليه الطلاق والعتاق والنكاح وفى اسناده غالب بن عبد الله

(وهو)

(قوله من هذا القبيل) اى من قبيل ماقاله النسفى والامر الخارج ههنا كونه كلام الناس وعدم ادراك الفائدة الاخرى له (قوله فنقول ﴿٥٥١﴾ فائدته ان يتأمل المجتهد فى علة النص الخ) كذا فى اصول شمس الائمة ورده المولى الفنارى بان موضع القياس مستثنى اتفاقا لان ذكر الاصل كذكر مناط حكمه ثم انه من فوائد التخصيص بالذكر تعظيم المذكور واظهار شرفه على غيره كما فى قوله تعالى اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم

من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفى لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما اذا لم ندرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتى جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها (لان النص لم يتناوله) اى ماوراء المنصوص (فكيف يوجب نفيا او اثباتا) اى لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفى ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد فى علة النص فيثبت الحكم فى غيره لينال درجة الاجتهاد (والاستدلال منهم) اى من الانصار (بحرف الاستغراق) هذا جواب عن كلام الخصم يعنى استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التنصيص وقد ورد فى بعض الروايات وانما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا (وعندنا هو كذلك) اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المنى (فيما يتعلق بعين الماء) اى فى الغسل الذى يتعلق بالمنى وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل فى وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغى ان لا يجب الاغتسال

وهو متروك ولعبد الرزاق عن ابى ذر ورفعه من طلق وهو لاعب فطلاقه جائز ومن نكح وعتق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر وعلى رضى الله عنهما قالا ثلاث لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد فى رواية عنهما والنذر والعفو عن القصاص (قوله من هذا القبيل) اى من قبيل ماقاله العلامة النسفى من الجواب ﴿ قوله لان النص لم يتناوله الخ اى ماوراء المنصوص ﴾ فيه ارجاع الضمير الى غير مذكور على مالا يخفى لكن قد يقال المرجع قد يعلم من سياق الكلام فهو متعقل ذهنا كقوله تعالى ردوها على ﴿ قوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا ﴾ تلخيص المعنى ان النص لما لم يتناول ماعدا المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت الحكم فى غير المنصوص عليه نفيا او اثباتا ولك ان تقول نحن لا نثبت الحكم قصدا بل نثبته ضمنا وكم من شئ لا يثبت قصدا و يثبت ضمنا * والجواب انا لا نسلم انه يصح ان يثبت ضمنا وانما يثبت الشئ فى ضمن الشئ اذا لم يكن بينهما منافاة وهى ثابتة بين النفى والاثبات (قوله فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد فى علة النص) فيثبت الحكم فى غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه ويجوز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور

(قوله وقضاء الشهوة) عطفه على المنى بعدما فسر مايتعلق بعين الماء بالغسل الذى يتعلق بالمنى اشارة الى انه لم يرد به ظاهر معناه بل مايتعلق بقضاء الشهوة ليكون محصل معنى الحديث هكذا كل اغتسال يتعلق بقضاء الشهوة فيكون محصل معناه ذا حمل مفيد حتى لو كان مراده ظاهر المنى لكان محصل معناه هكذا كل اغتسال يتعلق بالمنى من المنى الحمل فيه غير مفيد وتوضيح جوابنا وتحريره ان استدلال الانصار على عدم وجوب الاغتسال بالاكسال ليس بالانحصار الناشى عن مفهوم اللقب بل بالانحصار الناشى عن اللام الاستغراقية فى المأول ونحن نقول به فى حق وجوب اغتسال يتعلق بقضاء الشهوة لا مطلق الاغتسال غير ان المنى يثبت تارة حسا واخرى دلالة وعند الاكسال يثبت دلالة فيجب الاغتسال

بالاكمال ﴿ غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا ﴾ يعنى مرة اخرى ﴿ دلالة ﴾ يعنى فى صورة الاكمال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه ﴿ والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص ﴾ اى الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون فى نفسه عاما فيقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد ﴿ اوعلق بشرط كان دليلا على نفيه ﴾ اى نفى الحكم ﴿ عند عدم الوصف اوالشرط عند الشافعى ﴾ فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلى الذى قبل التعليق ﴿ حتى لم يجوز ﴾ هذا تفريع لقول الشافعى ﴿ نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص ﴾ وهو قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعنى من لم يملك زيادة فى المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة

واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غيره او ليكون المسمى اظهر من غيره واسبق الى اللسان كقوله عليه السلام من اعتق شريكاله من عبيد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة ﴿ قوله فاقيم مقامه ﴾ كما هو شان احتياطات الشرع فى ارادة الحكم على المظنة اذا خفيت المنية فكان هذا منا قولا بموجب العلة حيث اثبتنا المدعى بعد ماسلمنا دليل الخصم وهو الاستغراق المفيد للحصر هذا اذا اورد مفهوم اللقب فى نصوص الشرع اما اذا اورد فى عبارة المصنفين فى العلمية فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا اتفقت كلمتهم على ذكر محترزات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه فلاتغفله ﴿ قوله والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص ﴾ اى الى موصوف بوصف خاص الخ ليس المراد بالوصف النعت النحوى بل مايفيد تعليل الاشراك ﴿ قوله او علق بشرط ويسمى ذلك عندهم بمفهوم الشرط ﴾ وقد اختلف العلماء فى صحة الاحتجاج بهذين المفهومين فذهب مالك وبعض اصحاب الشافعى واحمد وابو الحسن الاشعرى وكثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة اللغوى ومن وافقهم الى ان النص اذا اورد مقيدا بهما كان دليلا على عدم الحكم عند عدمهما ووافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط بعض من لايقول بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن شريح وابى الحسن البصرى وذهب اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضى ابو بكر الباقلانى والغزالى والقفال وبعض المتكلمين ﴿ قوله وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الخ ﴾ الطول الفضل والغنى والفتات الشباب والشبابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة

﴿ قوله فاقيم مقامه ﴾ لما كان الانزال امرا خفيا فيدور الحكم مع دليله كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر

به ولانقول به فى حق وجوب مطلق الاغتسال عملا بظاهر الاستغراق المستفاد من اللام فقد انعقد الاجماع على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا وان انعقد الاجماع عليه بقى الانحصار فى حق مجرد وجوب الاغتسال يتعلق بقضاء الشهوة وصار محل معنى الحديث وجوب اغتسال يتعلق بقضاء الشهوة منحصر فى المنى وهذا مراد المصنف وصاحب المغنى بقولهما وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء قال القاآنى فى وجوب الغسل الذى يتعلق بقضاء الشهوة ﴿ قوله يعنى من لم يملك زيادة فى المال يملك بها نكاح الحرة ﴾ اى يصلح مهرا لنكاح الحرة او يملك ذلك لكن لايجد الحرة قاله القاآنى

﴿ وان ﴾

المؤمنة بعدم طول الحرة فقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف (وحاصله) اى حاصل ماقاله الشافعى (انه ألحق الوصف بالشرط) فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق فى الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط (واعتبر) الشافعى (التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب) فان قوله ان دخلت الدار لايؤثر فى قوله انت طالق ولايجعله معدوما بعدما صار موجودا وانما يؤثر فى حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه فى الحال كما ان شرط الخيار اثر فى حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسى فان تعليق القنديل لايؤثر فى ثقله الذى هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط (حتى

وان كانا كبيرين لانهما لايوقران توقير الكتاب لرقهما (قوله اوجب ذلك عدم جواز الخ) عند عدم الشرط والوصف واعلم ان جواز نكاح الامة عنده متعلق باربعة شروط سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهو عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشيت العنت وهو الزنا وان لايكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان نكاح الامة عنده ضرورى لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما يتحقق عند استجماع هذه الشرائط وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحر وسلب صفة الايمان ﴿قوله وحاصله الخ﴾ فان قلت ماذكره قد يدل على ان الحكم قد يتوقف على الوصف كالشرط والعلة فى هذا المعنى اولى واقدم فالحاقه بها اولى * قلت بين الشرط والوصف جهة خاصة ليست فى العلة فان العلة لابتداء الايجاب لا الاعتراض على الموجب فصارت بمنزلة العلم فيتعلق بها الوجود عند الوجود ولاتوجب العدم عند العدم بخلاف الشرط فانه يوجب العدم عند العدم عنده فكان الطلاق اولى وان كان قبل وجوب الاداء لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكاة وعندنا لايجوز التكفير قبل الحنث لعدم وجوب السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث والاضافة الى اليمين مجاز لانها اضافة الى الشرط ولئن سلمنا ان اليمين سبب لكن لانسلم انها تنعقد سببا قبل الحنث لان الحنث لكونه شرطا فى معنى التعليق به لعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ماتقرر لان التقدير ان حنث

(قوله دون السبب) اى دون منعه

(قوله لان اليمين سبب الكفارة) هذا عنده واما عندنا فالسبب للكفارة هو الحنث واليمين شرط لها كذا في التوضيح فيكون الاضافة من قبيل اضافة الحكم الى شرطه وهي ايضا معروفة كما في صدقة الفطر والذي نقله صاحب الكشف عن الامام البرغري هو ان سبب الكفارة عندنا هو اليمين لكن بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث (قوله لان وجوب ادائه لايغائر نفس وجوبه) في التلويح والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما وكلام الشارح رحمه الله صريح في الاول (قوله فاذا تأخر وجوب الاداء الخ) يعني اجماعا (قوله علم ان الوجوب منتف) اي غير ثابت قبل وجود الشرط كالحنث مثلا (قوله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب) كما لا يصح الصلاة قبل الوقت (قوله قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط) يعني في اجتماعهما وتحقيق ذلك ههنا ان الحلف عنده سبب للكفارة كما مر والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه كذا في التلويح

ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) هذا نتيجة ماقاله الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثالهما لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق اوقال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولابد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق (وجوز) الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل (التكفير بالمال) في كفارة اليمين بان اعتق رقبة اواطعم عشرة مساكين او كساهم (قبل الحنث) لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لايجوز عنده لان وجوب ادائه لايغاير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول * فان قلت هذا ليس من التعليل بالشرط في شيء * قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط اولا والجواب عن قياسه

فعلى كفارة فيمنع التعليق به اليمين عن انعقاده سببا للحال (**قوله** لان وجوب ادائه لايغاير نفس وجوبه) لان وجوب ادائه اما نفس وجوبه او هما متلازمان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرطه وهو الحنث فكذا نفس وجوبه لا يثبت * واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي ومن ثمه ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها

(قوله اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا) اقول لم يشر بقوله وجوز التكفير بالمال قبل الحنث الى ذلك على وجه عطفه على ماقبله وجعله (واجبة) والمعطوف عليه مقدم تفريعا على ماقبلهما لان المفرع عليه لا يصلح ان يكون اصلا له كما للفرع الذي قبله ولكن على وجه جعله مستأنفا مذكورا مع الفرع الذي قبله لمناسبته اياه في الجملة وانما قلنا في الجملة لاختلافهما من حيث ان المشروط والمسبب واحد في الاول واثنان في الثاني و اما المشروط فوجوب الاداء واما المسبب فنفس الوجوب (قوله سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط اولا) اقول اما ماوجد فيه ذلك فكمسئلة تعليق الطلاق والعتاق بالملك

على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم الان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدرى ان يكون اولا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له فى المعاملات فجعلنا الشرط داخلا فى الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح فى الموجود وانما يعلق شئ معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشئ بالشئ يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان الاداء جائز فى البدنى والمالى جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام فى شهر رمضان وفى حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى

واجبة لوجود السبب وليست بواجبة الاداء فى البدن بل يظهر الاثر فى حق القضاء واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يتعلق بالافعال دون الاعيان (**قوله** لم يدخل هناك على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم) وهو الملك لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فيما اذا لزم السبب لزم الحكم واذا جعل داخلا على الحكم فينعقد السبب فى الحال ويتأخر الحكم عنه والحكم مما يحتمل التاخير عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضى صاحبه (**قوله** بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات الخ) ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات لما تقرر من انه من اسباب القوة الحكمية لازالة الرق (**قوله** وفرقه بين المالى والبدنى باطل الخ) اى فرق الشافعى بين المالى والبدنى فى التكفير بجواز التقديم فى المالى دون البدنى منقوض بصوم المسافر رمضان حالة سفره فانه صحيح يسقط الفرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا بوجوب الاداء اذ هو منتظر الى ادراك عدة من ايام اخر (**قوله** وفى حقوق العباد الخ) حاصله ان حقوق العباد يتعلق

(قوله فانهم من قبيل الاسقاطات) لا يقال قد تقرر ان الاعتاق هو اثبات القوة الحكمية لازالة الرق فيكون من الاثباتات لانا نقول المراد بالاثبات اثبات المال واثبات القوة الحكمية ليس من ذلك كذا فى التحرير لابن الهمام (قوله فان الاداء جائز فى البدنى والمالى جميعا) يعنى بعد تمام السبب وذلك انما هو لحصول نفس الوجوب بالسبب كشهود الشهر فى المثال المذكور فيفرق الوجوب عن وجوب الاداء فى البدنى ايضا (قوله ونفس المال ليس بعبادة) وانما هو آلة الاداء مثل البدن

واما ما لم يوجد فيه فكمسئلة التكفير بالمال قبل الحنث فان فيها سببا لوجوب الكفارة وهو اليمين وشرطا لوجود ادائها وهو الحنث وقد اعتبر الشافعى رضى الله عنه كون وجوب ادائها مشروطا بالحنث عاملا فى منع الحكم وهو وجوب ادائها عند عدم الشرط وهو الحنث دون منع السبب وهو اليمين كما كان التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم وهو الطلاق والعتاق عند عدم الشرط وهو التزوج والشراء دون

وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة رحمه الله (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب) وهو قوله انت طالق (لا يوجد الا بركنه) وهو ان يكون صادرا من اهله (ولا يثبت الا في محله) وهو الملك (وههنا) اى في تعليق الطلاق والعتاق بالملك (الشرط حال بينه وبين المحل) لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبرى بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل (فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا) فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق * قلت لما كا الشرط مرجو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا رجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى

بالاعيان دون الافعال وحقوق الله تعالى بالعكس فلا يتم قياس احدهما على الآخر * فان قيل لو كان الفعل مقصودا في الواجب المالي لم يتأد الزكاة بالثابت واللازم باطل * قلت المقصود حصول المشقة بقطع طائفة من المال وذلك يحصل بالثابت على ان الانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة فان المقصود منها اتعاب النفس بالقيام بالخدمة وهو لا يحصل بالثابت ﴿ **قوله** وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا ﴾ اى للحكم الا عند وجود الشرط وحق حل العبارة المعلق من طلاق وعتاق ونحوهما بالشرط لا ينعقد ذلك المعلق الذى هو كانت طالق سببا للحكم وهو وقوع الفرقة الا عند وجود الشرط لان الايجاب كانت طالق مثلا لا يوجد الا بركنه وهو جوهر لفظه ولا يصح الا بشرطه وهو الاهلية والمحلية بان يكون اللافظ به بالغا عاقلا والمرأة في النكاح او العدة ولا يقع الا لحكمه وهو زوال الملك عن المحل ولا يثبت الا في محله وهو ممن يصح العقد عليها من الفساد وههنا اى في الطلاق المعلق بالشرط الذى هو ان دخلت الدار فقد حال بين الايجاب وبين المحل فمنعه من الوصول اليه غير مضاف اليه اى الى المحل لوجود الحائل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد ذلك المعلق سببا موجبا للحكم لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم ومفضيا اليه وقبل وجود الشرط ليس كذلك لانا نعتبر المشروط مع الشرط شيأ واحدا بحيث يكون انت طالق من قوله انت طالق ان دخلت الدار بمنزلة انت من انت طالق من قوله فلم يتكامل اجزاء اللفظ لا يحصل حكمه والشرط والجزاء كلام واحد وكل منهما جزء بمنزلة المبتدأ والخبر عند اهل النظر لان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له كما يقول اهل العربية ومال اليه الشافعي

(قوله وفي هذا المالي والبدني سواء) فكان الاداء في البدن المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي وحاصل الكلام انه لا فرق بين العبادة المالية والبدنية في صحة ادائهما بعد تمام السبب وفي عدم صحته قبل تمام السبب

منع السبب وهو انت طالق وانت حر قال القاآني جوز الشافعي التكفير بالمال قبل الحنث لان السبب هو اليمين عنده والحنث شرط يتعلق به وجوب الاداء ويتضح هذا فيما اذا قال ان فعلت كذا فعلى كفارة يمين واذا كان كذلك يكون هذا اداء بعد سبب الوجوب فيصح وان كان قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكاة قبل حولان الحول وتعجيل الدين المؤجل

* ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فقال لاطلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لايقبل التأويل فلابد ان يبين نسخه او عدم صحته * اعلم ان الشافعى خالفنا فى اربعة مواضع فى ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفى ان عمل الشرط عندنا فى منع السبب وعنده فى منع الحكم وفى ان عدم الحكم يبقى على العدم الاصلى لااثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر فى ان هذا العدم لايكون حكما شرعيا ولايجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفى ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد فى الحال * فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز فى هذه الحالة لايقع * قلت انما لايصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وماقلناه انه تنجيز يكون فى كلام

(قوله ولقائل ان يقول يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى الخ) الجواب ان مدار الحديث على الزهرى والزهرى عمل بخلافه فدل على نسخه او عدم صحته ولئن صح فهذا محمول على التنجيز والتأويل منقول عن السلف فان الزهرى حمله على انه كان فى الجاهلية يعرضون النساء على الرجال فيقولون هن علينا حرام فقال عليه السلام برد هذا الكلام لاطلاق قبل النكاح (قوله فى ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا) بل هو مظهر للحكم كقول الرجل طلق امرأتى السليطة اواعتق عبدى الصالح (قوله وفى ان عمل الشرط عندنا فى منع السبب الخ) اعلم ان ائمتنا انما جعلوا اثر التعليق فى منع السبب لا فى الحكم قصدا هربا عن تراخى الحكم عن السبب وفيه شئ فان الحكم قد يتراخى عن السبب كما فى البيع بشرط الخيار والتدبير المعلق بالموت (قوله وثمرة الخلاف) يعنى فى هذا الموضع الثالث وبعض الشراح جعل هذه الثمرة قسما برأسه من مواضع الخلاف وجعل الموضع الرابع متفرعا على الموضع الثانى لاقسما برأسه والكل قريب (قوله المعلق بالشرط) كالمنجز عند وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا فى هذه الحالة (قوله قلت انما لايصح الخ) تقرير الجواب انه لما صح التعليق فى حالة الصحة شرعا ترتب على موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمنجز حكما اوضمنا للتعليق المعتبر شرعا بخلاف تنجيز المجنون قصدا لان كلامه غير معتبر شرعا والحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم فى ذلك

(قوله ولقائل ان يقول الخ) اجيب عنه بانه ان صح فأول لان مداره على الزهرى وقد عمل بخلافه

(قوله فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط) مرتبط بقوله وفى ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا (قوله او فى حادثة واحدة) هذه الصورة داخلة تحت عبارة

المصنف رحمه الله ومفهومة

صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط (والمطلق) وهو مالم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة (يحمل على المقيد وان كانا فى حادثتين) او فى حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام فى خمس من الابل زكاة على قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة زكاة (عند الشافعى رحمه الله) لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى * اعلم انهما اما ان يردا فى السبب والشرط او يردا فى الحكم وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام

الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل فى ذات الوقت وبالجملة المجنون فيه اهلية الايقاعات الحكمية كايقاع الفرقة بالجب والعنة واباء ابويه عن الاسلام عند عرضه عليهما اما اذا اسلمت زوجته كايقاع العتق عليه عند ذى رحم محرم منه يدخل فى ملكه * **قوله** والمطلق وهو مالم يكن موصوفا بصفة) وان شئت قلت هو الدال على الماهية من حيث هى وهو معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات وان شئت فقل هو الشائع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصيص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك من غير شمول ولا تعيين نحو فتحرير رقبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية من حيث ما يشخصها وان شئت فقل هو الذى اخرج عن الشيوع بوجه ما نحو فتحرير رقبة مؤمنة وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض لكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والنكرة بان الدال على الماهية مع وحدة متعينة هو النكرة وعلى الماهية فقط هو المطلق والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق فى اصطلاح الاصوليين لان تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة فى كتبهم يشعر بعدم الفرق (**قوله** يحمل على المقيد) بمعنى انه يقيد المطلق (**قوله** عليه السلام فى خمس من الابل زكاة) اخرجه الاربعة الا النسائى من طريق سفيان بن حسين عن الزهرى عن سالم عن ابيه بلفظ فى خمس من الابل شاة (**قوله** عليه السلام فى خمس من الابل السائمة زكاة) اخرجه النسائى وابو داود عن سلمان بن ارقم عن الزهرى عن ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده بلفظ فى خمس من الابل السائمة شاة (**قوله** فهذه خمسة اقسام) جعلها بعض الشراح اربعة واسقط (اتحاد)

منها بموجب ان الوصلية فذكرها ههنا بطريق العطف مستغنى عنه بل مخل من حيث المعنى (قوله اما ان يردا فى السبب والشرط) مثال الاول ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد مسلمين كما سيجىء ومثال الثانى لا نكاح الا بشهود لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل وانما نظمهما فى سلك وجعلهما قسما واحدا لوقوعهما فى مقابلة الحكم (قوله وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة) مثاله قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات كما سيجىء (قوله او يتعددا) مثله له تقييد الصيام بالتتابع فى كفارة القتل واطلاق الاطعام فى كفارة الظهار (قوله او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة) مثاله قوله تعالى فتحرير رقبة فى كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة فى كفارة القتل (قوله او بالعكس) مثاله قوله تعالى فى كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار مقيد بكونه قبل التماس واطعامه مطلق عن ذلك

(قوله وقسم لايجب الحمل فيه بالاتفاق) الظاهر انه على المشاكلة والمراد الجواز (قوله

قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا فى حكم واحد فى حادثة واحدة وقسم لايجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيهـا ففى القسم الاول وهو ورودهما فى غير الحكم ذهب بعض اصحابنـا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفى القسم الاخير وهو ما يتعـدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعى الى وجوب الحمل فيه ايضا وفى عكسـه اتفت الحنفية على امتناع الحمل والشافعيـة على وجوده * فان قلت عـلى ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون فى كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا فى حادثتـين وهو ليس على اطـلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا * قلت تمثيله بقوله (مثل كفارة القتل) فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة (وسائر الكفارات) ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمـان قد يشير الى اتحاد الحكم (لان قيد الايمان) هذا تعليل من قال بالحمل فى الحـادثتين بالقيـاس

اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلهـا اربعة ايضا واسقط تعدد الحكم والحادثة وجعلها صـاحب التحقيق سـتة حيث قال ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما فى السبب والشرط او فى حكم واحد اثبـاتا او نفيا كما لو قيل لايعتق مدبرا كافرا او فى حكمين فى حادثة واحدة او فى حكمين فى حادثتـين او فى حكم واحد فى حادثتين انتهى * ولقـائل ان يقول لاوجه لاعتباره النفى قسما برأسـه اذ لاوجود للنفى فى الاحكام الشرعيـة فيما نحن فيه وان اعتبره بطريق الفرض فلا جهة لتخصيصه باتحاد الحكم والحـادثة بل ينبغى جريانه فى جميع الاقسام فتبلغ الاقسـام اثنى عشر باعتبار جعل السبب والشرط فيهن قال بعض المحققين ولايخفى ان هذا يعنى اتحاد الحكم والحـادثة نفيا من قبيل العام مع الخاص لامن المطلق مع المقيد (**قوله** و قسم منها لايجب الحمل فيه بالاتفاق) لك ان تقول نفى الوجوب لايستلزم نفى الجواز مع ان الحمل لايجوز فى هذا القسم بالاتفاق فالاولى ان يقول لايجوز والجواب انه اذا عدم صفة الوجوب لايبقى صفة الجواز كما تقدم (**قوله** ذهب بعض اصحاب الشافعى الى وجوب الحمل فيه ايضا) وذهب اصحابنا الى عدم الحمل (**قوله** والشافعية على وجوده) لكنهم اختلفوا فى كيفية الحمل قال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال اهل التحقيق بقياس مستجمع للشرائط (**قوله** وهو ليس على اطلاقه) لانه اذا تعدد الحكم والحادثة لاحمل بالاتفاق مع ان عبارة المصنف تشمله لان قوله وان كانا فى حادثتين صادق

ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحـمل) وكذا بعض اصحاب الشافعى (قوله هذا تعليل من قال بالحمل فى الحادثتين بالقياس) وذلك ان الشافعية بعد اتفاقهم على وجوب الحمل فى هذه الصورة اختلفوا

(قوله وهو ما اذا كانا فى حكم واحد فى حادثة واحدة) لايقـال لابد من التقييد بان يكون الفعل مثبتا لانه لو كان منفيا فلا حمل مثل لاتعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لايعتق اصلا لانا نقول وقع التصريح بان هـذا من قبيل العام مع الخاص لامن قبيل ما نحن فيـه من المطلق مع المقيد (قوله ذهب بعض اصحاب الشافعى الى وجوب الحمل فيه ايضا) اى كما فى القسم الاول من الامثلة الباقية وليس المراد ان بعض اصحابه ذهب الى الحمل فيه كما ذهبنا اليـه لانا لانقول بالحمل فيـه كما يفهم من عبارة المصنف الآتية ومن صريح قول القـاآنى وعندنا لايحمل المطلق على المقيد ان اوردا فى الحكم وفى الحـادثتين اصلا لافى حكمين ولافى حكم واحد ولافى حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فاما فى حادثة واحدة فى حكم واحد فيحمل بالاتفاق

(زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى عند عدمه) اى نفى الحكم عند عدم الوصف (فى المنصوص) اى فى كفارة القتل لما مر من اصله (وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) من حيث ان الكل تحرير فى تكفير مشروع للتبرى والزجر كما جعل تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء تقييدا فى التيمم لانهما نظيران فى كونهما طهارة (والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل) هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعى وهو ان الطعام لم لم يثبت فى كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله (لان التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين (وهو) اى التنصيص باسم العلم (لايوجب الا الوجود) اى وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم فى محل المنصوص لا يمكن تعديته الى

بتعدد الحكم واتحاده (**قوله** لما مر من اصله) وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا تعدية الى مافيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد فصار المحل فى حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفى حمله على المطلق الذى هو ساكت بالقياس ابطال للقيد المنطوق به فلا يجوز (**قوله** ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد) لك ان تقول هذا مخالف لما تقدم من ان التنصيص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض وفسر الشارح البعض بالشافعى وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند العدم كما يوجب الوجود عند الوجود وحينئذ لايتم هذا التعليل للشافعى بالنسبة الى مامر من اصله ويمكن الجواب بان كون التنصيص بالاسم العلم يدل على الخصوص انما هو قول بعض اصحابه كابى حامد وابى بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافعى * فان قلت القائل بالحمل فى الحادثتين بالقياس انما هو بعض اصحاب الشافعى لا الشافعى * قلت يحتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك البعض (**قوله** ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم) هذا مستدرك وكان ينبغى ان يذكر بعد قوله حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم فاذا لم يثبت العدم فى محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره يعنى اذا لم يوجب النص العدم عند العدم بل العدم بالعدم الاصلى لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلى ليس بحكم شرعى لتحققه قبل الشرع

فقال بعضهم بالحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذى يسبق معناه الى الفهم كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم كذا فى الكشف ولذا اقتصر المصنف على ذكره وتزييفه (قوله وهو ان الطعام لم لم يثبت الخ) اى طعام اليمين كما فى المتن وهو ما يكون باطعام عشرة مساكين (قوله اى وجود الطعام الخ) فيه تسامح لان قول المصنف رحمه الله وهو لا يوجب الا الوجود قاعدة كلية (قوله ولا تعرض له للعدم عند العدم) واما قولهم التنصيص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص ونفى الحكم عما عداه فليس ذلك مذهب الشافعى بل هو مذهب بعض اصحابه كما اشرنا اليه فيما سبق

غيره لان تعدية المعدوم محال خص الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت فى القتل فى احد قولى الشافعى (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا فى حادثة) وهذا يشير الى انه لا يحمل فى حادثتين بالطريق الاولى (لامكان العمل بهما) اذا كانا فى حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة فى حادثة والتضييق فى اخرى وكذا اذا كانا فى حادثة بعد ان يكونا فى حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا فى حكم والتسهيل فى آخر (الا ان يكونا فى حكم واحد) استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعنى يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا فى حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة (مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات (لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) التتابع وعدمه (فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه) حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى

(قوله لجواز ان تكون التوسعة مقصودة فى حادثة والتضييق فى اخرى) كما فى اعتاق الرقبة فى كفارة القتل واليمين فان كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين عتق رقبة مطلقا (قوله لجواز ان يكون التشديد مقصودا) فى حكم والتسهيل فى آخر كالصوم والاطعام فى كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلق عن ذلك (قوله الا ان يكونا فى حكم واحد الخ) اعلم ان هذا الذى ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا انما هو على اختيار صاحب الميزان اما على اختيار الفحول فليس هذا بتقييد للمطلق بقيد المقيد بل هو زيادة على النص المشهور بالمشهور وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنه والفرق بين المعنيين ان التقييد لا يقتضى نسخ الاول بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد ومن الثانى والزيادة تقتضى نسخ الاول معنى فلا يبقى الاول مرادا كما كان وهذا يدفع ما قيل تقييد المطلق نسخ عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور بل بالمتواتر فتدبر (قوله وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة) لتلقى الامة لها بالقبول حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى بخلاف قراءة ابى فعدة من ايام اخر متتابعات فى قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعى رحمه الله انما لا يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلاة والسلام فى حديث الاعرابى

بالقياس على الظاهر كذا فى الكشف بقى انه لا فرق بين طعام اليمين وطعام الظهار فى ان التفاوت باسم العلم وان شمس الائمة رحمه الله قال فى المبسوط بعد ما ذكر هذا القول وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق فى حادثتين يحمل احدهما على الآخر وانت خبير بان الظاهر منه هو ان لا يكون التفاوت باسم العلم قادحا فى حمل المطلق على المقيد عنده وهو خلاف ما ذكر فخر الاسلام ومن تبعه ههنا فليتأمل

(قوله استثناء من قوله لا يحمل المطلق) اقول هو استثناء من قوله لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا فى حادثة وحاصله انه لا يحمل عليه مطلقا لا فى حادثة ولا فى حادثتين فيلزم فساد الاستثناء بقوله الا ان يكونا فى حكم واحد لاستلزامه جواز الحمل عندنا فى حكم واحد مطلقا فى حادثة او فى حادثتين وانما هو جائز عندنا اذا كانا فى حكم واحد وحادثة واحدة اللهم الا ان يقال انه استثناء من مجرد عدم حمل المطلق على المقيد فى حادثة واحدة

لا من مطلق عدم حمله عليه ولو فى حادثة واحدة فافهمه

فان قلت كيف قال المصنف رحمه الله متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد * قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام * فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط فى القرآن التواتر * قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود رضى الله عنه (وفى صدقة الفطر ورد النصان) وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مسلمين (فى السبب ولا مزاحمة فى الاسباب) اذ يجوز

صم شهرين وروى صم شهرين متتابعين (قوله والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد) وههنا ليس كذلك فانهما اعتباريان احدهما وجودى وهو التتابع والآخر عدمى وهو عدم التتابع ولا يبعد ان يكون من تقابل العدم والملكة او تقابل التضاد المشهور (قوله من قبيل ذكر الخاص وارادة العام) اراد بالخاص المتضادين وبالعام المتقابلين لانهما يصدقان على المتضادين والمتضايفين والعدم والملكة والسلب والايجاب * (قوله وفى صدقة الفطر ورد النصان الخ) هذا جواب سؤال ورد على المسئلة السابقة وتقريره هلا عملتم بالقراءتين واجزتم صوم الكفارة متتابعا ومتفرقا كما عملتم بالحديثين فى صدقة الفطر واوجبتموها على المسلم والكافر وحاصل الجواب القراءتين وردتا فى حكم واحد يستحيل اتصافه بوصفين معا فوجب الحمل والزمان فى الفطر فان احدهما يجعل الرأس المطلق سببا والآخر يجعل رأس المسلم سببا دون الحكم والعمل بالسببين فى اثبات حكم واحد ممكن على سبيل البدل واما ثبوت الحكم بالوصفين المتقابلين فليس بممكن فافترقا * فان قلت قد حملتم المطلق على المقيد فيما اذا كانا فى السبب او الشرط وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فحيث قالا لايجزى التحالف بينهما حال هلاك السلعة * قلت نفى التحالف عند الهلاك لم يكن بالحمل بل باشارة النقل فان قوله ترادا يدل على قيامها اذ التراد لايتصور الا حال قيامها فلم يكن مطلقا بل مقيدا بما دل عليه النص الآخر (قوله قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد) رواه ابو داود وعبد الرزاق والطبرانى والحاكم عن عبد الله بن ثعلبة بن صفر عن اسماء * وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما بلفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر او عبد ذكرا وانثى من المسلمين

(قوله فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضادان الامران الوجوديان الخ) واحد الامرين ههنا عدمى كما ترى لكن عبارة المصنف رحمه الله فى الشرح التتابع والتفرق ولا يذهب عليك ان التفرق وجودى فيرتفع السؤال عن اصله (قوله قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا الخ) والذى يفهم من كلام صاحب التحقيق فى مواضع ان اطلاق اسم الضد على جميع المتقابلات اصطلاح الفقهاء (قوله يحتمل انه كان قرآنا) الاظهر فى العبارة كان متواترا

ان يكون للشئ الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرها (فوجب الجمع) بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل * فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة فى ايراده * قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب *ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغى ان لايحمل المطلق فى صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا (ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط) هذا جواب عن الشافعى يعنى قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلابد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط (ولئن كان) اى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط (فلا نسلم انه يوجب النفى) اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوى وهو مادخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثانى لا الشرط العرفى وهو مايتوقف عليه وجود الشئ سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلحه المتكلمون وهو مايتوقف

(**قوله** ولقائل ان يقول فعلى هذا الخ) هذا الجواب انا لانسلم ان العمل بالنصين فى صوم الكفارة ممكن كصدقة الفطر لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به فالتتابع واجب بالنص المقيد لامستحب والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالوصفين معا بطريق الوجوب كصدقة الفطر (**قوله** هذا جواب عن الشافعى) اى جواب عما قاله بعض اصحابه من حمل المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع المجرد كما هو دأب المناظرة (**قوله** قد تكون علة) مثل فى الابل السائمة زكاة وقد يكون اتفاقية نحو حبشى اسود ونحو قوله تعالى النبيون الذين اسلموا وقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فتأمل (**قوله** ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفى) هذا بناء على قاعدتنا لا على قاعدة الخصم فانه تقدم ان الشرطية عنده توجب عدم الحكم عند عدمه كما توجب الوجود عند الوجود فهذا التسليم لايضر الخصم بل يثبت به مادعاه (**قوله** لان محل النزاع الخ) الشرط فى العرف العام مايتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين مايتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فى الشئ ولا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة مادخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الثانى ذهنا او خارجا سواء كان علة

(قوله قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب) او على انه عزيمة والمطلق رخصة او على انه اهم واشرف حيث نص عليه بعد دخوله تحت الاسم المطلق (قوله ولقائل ان يقول فعلى هذا الخ) مأخوذ من شرح المغنى للسراج الهندى والذى يلوح انه اعتراض هائل (قوله اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط) هذا على ان يكون الضمير فى انه راجعا الى الشرط لا الى القيد الذى بمعنى الشرط والمفهوم من تقرير بعض الشراح هو الاول ومن تقرير بعضهم هو الثانى ولكل وجهة لكن قول الشارح فيما سيجئ فى تعليل ذلك ولان اعلى درجات الوصف الخ لايلايم مااختاره ههنا لانه حال الوصف الذى فى معنى الشرط لا حال الشرط فتدبر

عليه الشيء ولايكون داخلا فيه ولامؤثرا وظاهر ان الشرط النحوى لايلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهى اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولاتأثير للعلة فى عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعى لان الحكم الشرعى مايكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلايكون حكما شرعيا فلايمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص

للجزاء نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلول نحو ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط الشرعى وظاهره انه لايكون اى لايلزم ان يكون الحكم موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه اذ يمكن ان يقع الطلاق عند انتفاء المعلق الا انه قد يجاب بانه اذا اتحد السبب فالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع فى عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولانزاع فى عدم القطع * ولقائل ان يقول الواقع بسبب آخر غير المعلق بالشرط والمعلق به لايمكن وجوده بدونه والكلام فيه (**قوله** ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة) ولاتأثير للعلة فى عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم لعلل شتى لان العلة لابتداء الايجاب لاغير من غير تعرض للنفى عند عدمها فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم نوع الحكم للشرط الذى هو دونه بل عدم الحكم بناء على العدم الاصلى لاحكما شرعيا بناء على عدم الشرط هذا * ولقائل ان يقول القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذلا قائل بان المفهوم قطعى وحاصله ان الكلام انما هو فى وصف خاص مقيد لااسم عام تعلق به الحكم لا فى مطلق الوصف وحينئذ يلزم من عدمه العدم (**قوله** ولان العدم ليس بحكم شرعى) اى عدم آخر غير المقيد فى صورة التقييد ليس حكما شرعيا الخ فامكن تعديته بالقياس * ولقائل ان يقول النفى اذا كان مدلول اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس ضرورة والقيد يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره عند الخصم فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس الى الغير على ان للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لاعدم اجزاء غير المقيد فتأمل (**قوله** فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص) يعنى عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير

(قوله ولان العدم ليس بحكم شرعى) الظاهر ان هذا التعليل ليس بمسبوق لالزام الشافعى رحمه الله بل لتحقيق ماذهبنا اليه لان هذا العدم عنده شرعى ثبوته بورود الشرع لقوله بالمفهوم كما سبق

(مشروع)

فى مثل كفارة القتل (ولئن كان) اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نسلم صحة الاستدلال به (فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة) بين الاصل والفرع (وليس كذلك) اى لا مماثلة بين المطلق والمقيد فى السبب والحكم اما الاول فلأن السبب فى المقيس عليه هو القتل (فان القتل من اعظم الكبائر) وليس كذلك اليمين والظهار * فان قلت لا نسلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين * قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة * ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل

مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فعدم جواز اعتاق الرقبة الكافرة لانها لم تشرع كفارة لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه لا ساكت عنه وحينئذ فلا يمكن تعدية عدم الجواز الى كفارة الظهار واليمين هذا ولا يخفى مافى قوله عدم الحكم لعدم المقيد فتنبه له ﴿ قوله ولئن كان ﴾ اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال بالقيد والتمسك به فى المقيد على غيره الذى لم ينص عليه فيه وهو المطلق ان لو صحت المماثلة بينهما فى المعنى الذى تعلق به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة بينهما فى السبب (قوله الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس) يعنى عندكم ياشافعية وانما ذكر الغموس مع العمد والمنعقدة مع الخطأ لان الغموس فيه تعمد الكذب وشان المسلم ان لا يحنث فى المنعقدة الا لخطأ او نسيان فناسب المقابلة (قوله ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد اعظم الخ) الجواب انه لا احد يخالف فى ان القتل العمد اعظم من اليمين وكذا الخطأ والتحقيق ان يقال التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتا او لا فان لم يكن فصح ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل لان الكفارات جنس واحد على انه لا تفاوت بين كفارتى القتلين عندكم وتساوى الموجب دليل تساوى الموجب وقد سلمتم ان القتل العمد اعظم من اليمين فلزم ان يكون الخطأ كذلك يعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا مع الشركة وهو امارة التغليظ وان كان القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم للنصوص الواردة بالتغليظ فى القتل دون غيره (قوله على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر وعد منها القتل) بناء على عدم كونه حكما شرعيا يرابط عبارة المصنف بعبارته فذكر ذلك التفسير وكان الاحسن ان يأتى بما ذكرنا انه المناسب ثم يقول بعد تمام غيره لان العدم ليس بحكم شرعى الخ

ان يقال ولئن سلم ان القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفى (قوله والقتل العمد اعظم منه) اى من اليمين الغموس (قوله على ان قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل الخ) الظاهر انه يريد عدم الفصل بين الكبائر الخمس وانت خبير بان اجتماع الخمس فى كونها كبيرة لا يقتضى عدم التفاوت بينها كما يشير اليه قول المصنف رحمه الله اعظم الكبائر كيف واحد الخمس الكفر ولا شك فى كونه اشنع من غيره وقد استدل الشيخ اكمل الدين بهذا الحديث على الوجه المذكور على انه لا فرق

(قوله اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته) هذا التفسير لا يناسب عبارة المصنف آنفا وانما يناسبها ان يقول اى ولئن سلمنا انه يوجب النفى ولكن الشارح لما منع جواز تعدية العدم

يدل على انه ليس باعظم واما الثانى فلأن حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير فى الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس (واما قيد الاسامة) هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكاة فى غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عليه السلام فى خمس من الابل زكاة على المقيد وهو قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة زكاة (والعدالة) فى قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم (فلم يوجب النفى) اى نفى الجواز بدون القيد (لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام ليس فى العوامل و الحوامل ولا فى البقرة المثيرة صدقة اى زكاة (اوجب نسخ الاطلاق) اى اطلاق قوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة (والامر بالتثبت) اى بالتوقف (فى نبأ الفاسق) اى خبره وهو قوله تعالى ياايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى

يدل على انه ليس باعظم * قلت المراد انه من جملة اعظم الكبائر والكبيرة المطلقة هى الكفر اذلا ذنب اعظم منه والقتل يليه فى الاعظمية وغاية مافيه انه ليس باعظم عما عد معه مطلقا اذلا يمتنع ان يكون اعظم من غير ماعد معه والغموس لم يذكر فيها فيكون اعظم منه * وروى الخطيب فى كفايته من حديث ابن عمر رضى الله عنهما الكبائر تسع الاشراك بالله تعالى وقتل نسمة والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والالحاد فى المسجد والذى يستحسر وبكاء الوالدين من العقوق واخرجه البخارى فى الادب المفرد عنه وليس موقوفا عليه واخرج البخارى ومسلم من حديث ابى هريرة رضى الله عنه واجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات * ولقائل ان يقول يرده قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فتأمل (**قوله** هذا جواب عما يرد نقضا علينا) وحاصله مابالكم حملتم المطلق على المقيد وانتم لاتقولون به ولو فى حادثة واحدة اذا دخلا فى السبب اوالشرط فاجاب ان كلا من القيدين لم يوجب نفى الحكم عما عداه بدون القيد ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق (**قوله** وهو قوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل ولا فى البقرة المثيرة صدقة) وهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ للمحدثين فقد روته الفقهاء واحتجوا به وهو اثبات فيما

بين القتل العمد والخطأ واراد بقوله من غير فصل عدم الفصل بينهما فنقله الشارح الى الاستدلال على ان القتل ليس باعظم وفيه مافيه كما نبهت عليه (قوله وهو انكم جعلتم قيد الاسامة الخ) السائمة الراعية سامت تسوم سوما اى رعت واسامها صاحبها يسيمها اسامة قال الله تعالى فيه تسيمون كذا فى طلبة الطلبة (قوله وحملتم المطلق وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ) ومذهبكم ان المطلق والمقيد اذا وردا فى السبب يجب العمل بكل منهما من غير حمل (قوله ولا فى البقرة المثيرة) اراد بها بقرة الحرث لانها تثير الارض كذا فى نهاية ابن الاثير (قوله اى اطلاق قوله عليه الصلاة والسلام الخ) لايقال حمل المطلق على المقيد ايضا تقييد للمطلق وتقييد المطلق نسخ عندنا فما الفرق بينهما حتى يجوز احدهما دون الآخر لانا نقول تقييد المطلق فى صورة الحمل انما يكون بالمفهوم وقد عرفت ان المفهوم ليس بحجة عندنا فهذا هو المهرب فى ذلك

(يحتجون)

اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولاتعتمدوا على قوله (اوجب نسخ الاطلاق) اى اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم * فان قلت ان اراد من النسخ ماهو المصطلح فذلك يقتضى تأخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود * قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لايضرنا وان اردت انه غيرمعلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة فى كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لماتعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة (وقيل ان القران فى النظم) اى الجمع بين الكلامين بحرف الواو (يوجب القران فى الحكم) لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لايقال زيد منطلق وكم الخليفة فى غاية الطول (فلايجب الزكاة على الصبى لاقترانها بالصلاة) فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة فى الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضى التسوية (واعتبروا) اى قاسوا الجملة التامة (بالجملة الناقصة) نحو ان دخلت

يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من حديث على رضى الله عنه وليس فى العوامل شئ اخرجه ابو داود وعبد الرزاق مختصرا موافقا والدارقطنى والطبرانى من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ليس فى العوامل صدقة وهو وان ضعف سواء بن مصعب فقد اعتضد وتوجه العمل به وورد من حديث جابر مرفوعا ليس فى المثيرة صدقة واخرجه الدارقطنى واسناده حسن واخرجه عبدالرزاق بالمسند المذكور موقوفا وهو اصح (**قوله** قلت الخ ان اردت) كان المناسب ان يقول قلت المراد ماهو المصطلح واعلم ان العوامل تصدق على الحوامل فا لنفى عنها نفى عنها (**قوله** اونقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا) بقى السنة المعروفة والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق سالما عن المعارض فعملنا به فسقطت النصوص المطلقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنابه ايضا ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظاهر فلاحاجة الى العدول عنه ممالا يساعد عليه الاطلاق الى ماليس بمتعارف اذهو تعمية لايجوز مثلها فى مقام البيان (**قوله** لاقترانها بالصلاة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة) فانه يقتضى عدم وجوب الزكاة على من لاتجب عليه الصلاة والصبى لاتجب عليه الصلاة فلايجب عليه الزكاة عملا بمطلق الشركة المقتضية للمساواة فى الحكم ولك ان تقول الزكاة لاتجب على الصبى عندنا ايضا لعدم وجوب الصلاة لقول ابى بكر رضى الله عنه بحضرة

(قوله لان تعليل لمقدر الخ) اقول لاحاجة الى تقديره لان مدعانا هوان عطف الجملة على الجملة لايوجب الشركة مطلقا لا فى الناقصة ولافى غيرها ومقتضى جوابنا الناطق بان ماذكروه قياس مع الفارق امران احدهما ان وجوب الشركة فى الناقصة انما كان لافتقارها وبه ثبت ان عطف الجملة على الجملة لايوجب الشركة فى الناقصة والالكان وجوبها فيها بالعطف لابالافتقار والثانى مالزم منه من ان الجملة اذا تمت لم يوجب الشركة عطفها على جملة اخرى اذ لايوجبها الا الافتقار كما سبق وهو مفقود فيها فيثبت بمجموع الامرين مدعانا واماقوله الا فيما يفتقر اليه فمعناه الا فى امر يفتقر المعطوف ﴿ ٥٦٨ ﴾ التام اليه فيكون الشركة واجبة فيه للافتقار على ما علم فان قلت ضمير لم يوجب عائد الى عطف الجملة على الجملة فيكون محصل الكلام ان عطفها عليها لم يوجب الشركة فى شئ الا فيما يفتقر اليه فانه يوجبها وهو خلاف مدعانا قلت عدم ايجابه الشركة مستلزم لعدم وجوبها وقوله الا فيما يفتقر اليه استثناء من عدم وجوبها لامن عدم ايجابه اياها نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الآدمى والخنزير اى فقد طهر وجاز استعماله الاجلد الآدمى فلايجوز استعماله والاجلد الخنزير فلايطهر اقول ولك ان تقول فى الحديث انه عبر بالطهارة عن جواز الاستعمال اذهو لازمها وهى المقصورة لاجله فاطلقت عليه مجازا فان قلت كيف يفتقر الجملة (للنقصان) الى امر ما قلت هى التامة بخبرها فيجوز ان يفتقر الى امر ما غيره كالاشتراك فى التعليق فى نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر بخلاف ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان المعطوف عليه قد تم بنفسه من غير افتقار فلم يوجب عطفه على الجملة الاخرى الشركة فى التعليق اذ الجملة الاخرى حينئذ لم تكن الجزاء المعلق بل مجموع الشرطية كما صرحوا به لان قوله وزينب طالق وان احتمل العطف على الجزاء المعلق لكن اظهار الخبر رجح العطف على مجموعها اذلو كان معطوفا على ذلك الجزاء المعلق لكفى ان يقال وزينب

الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه فى الخبر والحكم ﴿ وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لايوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها ﴾ اى الناقصة ﴿ الى ماتم به ﴾ وهو الخبر لابنفس العطف قوله لان تعليل لمقدر تقديره ولايشكل ماقلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار ﴿ فاذا تم ﴾ المعطوف ﴿ بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ﴾ نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله

الصحابة رضى الله عنهم والله لاقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة وهذا لانه اذا وجبت الزكاة دون الصلاة تلزم التفرقة لامحالة فقد قلنا بالفرق فى الحكم هنا ومن ثمه قال بعض المتأخرين من الاشياخ نحن لانقول بالقران الا فى هذه الآية * والجواب ان عدم الوجوب على الصبى ثبت بقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم الحديث فدل على نفى الوجوب وبادلة اخر عقلية فتفطن لذلك ﴿ قوله وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لايوجب الشركة ﴾ اى فى اللغة قال بعض المحققين لو كان العطف يوجب الشركة لايخلو اما ان يوجبها باعتبار ذاته او باعتبار معنى آخر فلا نسلم الاول لعدم الاشتراك فى المعطوفات بلا ولكن وبل مع وجود العطف ولا نسلم الثانى ايضا اذا لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فمن ادعى الاحتياج فعليه البيان واقامة البرهان ﴿ قوله لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها ﴾ الى ماتم به من الخبر لان الاصل فى الكلام الاستقلال بنفسه والانفراد بحكمه اذ فى اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلايصار اليه الا لضرورة جبرا

ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب فى الحال لانه كلام تام لايحتاج الى الاشتراك فى التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التنجيز (والعام اذا خرج مخرج الجزاء) يعنى العام اذا نقل فى النص مع سببه يكون جزاء لسبب منقول معه كما روى ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله صلى الله عليه وسلم سها فسجد (اومخرج الجواب) كقول من دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدى حر (ولم يزد عليه) اى على قدر الجواب (او لم يستقل بنفسه) اى لم يفد منفردا هذا

للنقصان كما فى الجملة الناقصة بخلاف التامة (قوله اذلوكان غرضه الشركة) اى فى التعليق لما ذكر ان الخبر يتعلق بالشرط بخلاف مالو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث فى حق زينب وتعليق نفس الطلاق فى حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما فى قوله وعبدى حر فاذا وجد الشرط تطلق الاولى ثلاثا والثانيــة واحدة لايقال لم لا تشاركها فى الثلاث كما تشاركها فى التعليق لانا نقول لما شاركتها مع ذكر خبر الثانية دل انه لم ينعقد مشاركتها الاولى فى وصف الحكم اذ لو كان مراده ذلك لقــال وعمرة فقط على ان الشركة فى الثلاث لاتمكن اذ الطلاق لايتجزى وتكميله ثنتين فى حق كل منــاف لغرضه فى الاولى وهو وقوع الثلاث ﴿قوله والعام اذا خرج مخرج الجزاء الخ﴾ من جملة التمسكات الفاسدة ماقال بعضهم ان العام يختص بسـببه مطلقا وعندنا مطلقــا فلابد من تحرير موضع الخلاف ليتميز ماهو المتفق عليه عما هو المختلف فيه ولهذا قسمه المصنف على اربعة اقســام وذكر ان الخلاف فى القسم الآخر (قوله كقول من دعى الى الغداء) فقال ان تغديت فعبدى حر الاولى عدم ذكر فقال كقولك لآخر انك لتغسل الليلة فى هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدى حر ﴿قوله اولم يستقل بنفسه﴾ فى افادة المعنى بل احتاج فيها الى ضميمة غيره مثل نعم وبلى نحو ان يقول الانسان أكان لى عليك كذا فيقول نعم ان ليس لى عليك كذا فيقول بلى ثم موجب نعم تصديق ماقبله من كلام منفى اومثبت استفهاما كان اوخبرا كما اذا قيل لك قام زيد اواقام زيد اولم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لمــا قبله وتحقيقا لمــا قبل الهمزة وموجب بلى ايجاب مابعد النفى استفهاما كان اوخبرا فاذا قيل لم يقم زيد اوألم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لآخر اليس عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغى ان لايكون اقرارا لانه فى الاســتفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معنــاه ليس لك على الف درهم

(قوله اذلوكان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب) لصلاحيــة خبر الاول ان يكون خبرا للثانى فاما فى مسئلتنا فالخبر الاول لا يصلح خبرا للثـانى فلهذا علقنا العتق بالدخول

معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لآخر ليس لى عليك الف فقال بلى (يختص) العام (بسببه) اتفاقا اما فى الصورة الاولى فلأن المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلامؤثر واما فى الثانية فلأن كلامه مبنى على كلام الداعى فكأنه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فيختص به واما فى الثالثة فلأنه لما لم يفد مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام (وان زاد) اى المتكلم الكلام (على قدر الجواب لايختص بالسبب ويصير مبتدئا) بكسر الدال اى مبتدئا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال فى جواب الداعى الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر فان العام لايختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعنى اذا تغدى فى ذلك اليوم فى اى وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب

ولهذا قالوا لو قيل فى جواب قوله تعالى ألست بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه لست ربنا وهو كفر ولو قال رجل لآخر الست طلقت امرأتك فقال بلى لاتطلق ولو قال نعم يقع الطلاق كذا فى الخلاصة ولو قال أكان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغى ان لايكون اقرارا لانه لايستعمل الا فى النفى هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لافرق بين نعم وبلى فى جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى يلزمه القاضى بالمال فى المسئلتين فى الوجهين تغليبا للعرف على اللغة واليه اشير فى المنتقى وهكذا فى شرح المقدمة لابن الحاجب ﴿قوله يختص العام بسببه اتفاقا) اى فى هذه الصور الثلاث لانه لما جعل جزاء لما تقدمه كان حكما له والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب بلا خلاف لان الحكم لما لم يثبت بدون علته لايبقى بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة واورد عليه بان بقاء حكم المخافتة فى صلاة النهار والرمل فى الحج ورد بمنع الخصوص به كبقاء الملك بعد زوال البيع وبقائه بعد زوال الهبة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر على ان النبى صلى الله عليه وسلم انما فعل المخافتة والرمل بعد زوال السبب تذكرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير معقول المعنى فلا يقاس عليه (قوله واما فى الثانية فلان كلامه) اى المجيب مبنى على كلام الداعى فذكره فى السؤال كالمعاد فى الجواب ولكنه

ديانة وقضاء (قوله اى المتكلم الكلام) الذى يظهر ان يكون زاد ههنا لازما وفاعله ضمير العام (قوله بكسر الدال اى مبتدئا الخ) يحتمل ان يكون بفتح الدال وضمير يصير للعام بل هو الظاهر فان العام لايختص بالسبب وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب كذا قال القاآنى ثم ان معنى اختصاص العام بالسبب فى الصور السابقة هو اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا فى غيره بنص آخر او بدلالة نص او بقياس كذا قالوا

(قوله واستقل ذلك الجواب بنفسه) انما قدره لانه اذا لم يزد عليه فاما ان يستقل بنفسه اولا فلو لم يقدر ذلك لزم ان يكون قسم الشئ قسيما له (قوله يختص العام بسببه) اى يكون مقصورا على سببه فهو على خلاف الاستعمال الغالب الذى يكون الباء فيه داخلة على المقصور (قوله اتفاقا) غير مستقيم لما فيما خرج مخرج الجواب ولم يزد عليه واستقل بنفسه من خلاف زفر والشافعى رحمه الله (قوله فيختص به) (يحتمل) حتى لا يحنث بغيره عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعى الا ان ينوى الابد فحينئذ يحنث بكل غداء كذا قال القاآنى

ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف (حتى لاتلغى الزيادة) وهو ذكر اليوم وفى الغاء كلامه فساد لايخفى * فان قلت فى رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهى كون الجواب مختصا بالسؤال وفى رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة * قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى (خلافا للبعض) وهو مالك والشافعى وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لايطابق السؤال * قلنا لانسلم وقد زاد النبى عليه السلام حين سئل عن التوضؤ بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته * اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة فى سياق الاثبات وكذا نحو بلى وماقيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينتقل سببه لاحتمل انه رجم لردة او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فمردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولاعموم له وحينئذ لايصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه فى الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان

يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه صدق ديانة وقضاء (**قوله** لان الجواب ان جعل عاما لايطابق السؤال) والمطابقة من شرط الجواب * قلنا ان اردتم بالمطابقة المساواة فممنوعة لمجيء الزيادة فى افصح الكلام كقوله تعالى هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب اخرى فى جواب قوله تعالى وما تلك بيمينك ياموسى مع حصول الكفاية هى عصاى وفى قوله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته فى جواب السؤال عن جواز التوضؤ بماء البحر وان اردتم بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلانسلم عدم المطابقة لحصولها مع الزيادة (**قوله** لان نحو رجم ليس بعام) وكذا سجد لان المذكور فيهما الفعل ولاعموم له والمصدر الذى دل عليه الفعل واقع فى الاثبات ولاعموم له وكذا بلى ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون لفظا او معنى لالفظا وهماليسا من القبيلين (**قوله** سببه لاحتمل انه رجم) اى قتل لردة او قتل او فساد او سياسة او زنى بعد احصان وكذا قوله فسجد يحتمل ان يكون وقع للتلاوة ولقضاء المتروكة او للسهو (**قوله** لانواع الكلام) اى من الايجاب والسلب والاستفهام ونحوها وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذى عليه الكلام نكرة فى سياق النفى لان الشرط فى معنى النفى فيعم (**قوله** والاشبه فى الجواب ان يقال الخ) وهذا كلام ظاهر حسن ليس من عند الشارح وانما اخذه من بعض الشراح والعبارة الصحيحة

(**قوله** وماقيل انه عام من حيث الاسباب الخ) لايكون المراد بالعام على ذلك ماهو المصطلح كما لايخفى بل مايصلح ان يكون فى نفسه جزاء للاسباب المتعددة او جوابا لانواع الكلام (**قوله** لان دلالته عليها بالاقتضاء ولاعموم له وحينئذ لايصح تخصيص بعض الاسباب) وقد خصص ههنا بعض الاسباب كالزنا مثلا ولا يذهب عليك ان الممنوع انما هو اعتبار العموم بالفعل فى المقتضى الذى وقع مقتضيه فى الكلام ثم تخصيص شيء ومانحن فيه ليس من ذلك فى شيء الايرى ان المثال المشهور له على ماسبق هو قوله ان اكلت فعبدى حر فان قائله اذا نوى طعاما دون طعام لا يصدق لذلك وليس وزان مانحن فيه هذا المثال بل تخصيص نوع من الطعام بالذكر بان قال القائل مثلا ان اكلت فالوذجا فعبدى حر ولا شبهة لاحد فى صحته على انه ليس من باب العموم المصطلح كما اشرنا اليه والممنوع فى المقتضى ليس الا ذلك فتدبر

الاختلاف فى العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذى يشملهما وهو عدم التعيين مجازا (وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعالى ان الابرار لفى نعيم (اوالذم) كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة (لاعموم له) وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكاة فى الحلى وقالوا القصد فى ذلك المدح اوالذم لاالعموم (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح اوالذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لامنافاة بينهما (وقيل الجمع المضاف) اى المنسوب (الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة فى حق كل فرد) وهذا منقول عن زفر رحمه الله فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم تطهرهم فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها (وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد) كما قال الله تعالى جعلوا اصابعهم فى آذانهم والمراد ان كل واحد منهم جعل اصبعه فى اذنه لافى آذان الجماعة (حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا) ولايشترط ولادة

ان يقال والعام اوالمطلق اذاخرج الخ يختص او مقيد بحسبه وان اراد العام على قدر الجواب يختص بالسبب (**قوله** كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة) فانه يجب عنده اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل واحد حتى لو اخذ مجموع الواجب من نوع منها لايجزى وذهب الكرخى من اصحابنا الى منعه وقال لانه لايقتضى اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عندنا له ان الجمع المضاف يفيد العموم على ماعرف فى بحث العام فيكون المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فيتعدد الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة نكرة فى سياق الاثبات فلايعم فيكون الثابت لها صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة الواحدة من جملتها اذ الواحد جزؤ منها فيصدق باخذها انه اخذ من جملتها فيكون ممتثلا به ﴿ **قوله** وعندنا يقتضى الخ ﴾ اى مقابلة الجمع بالجمع يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم اذ المعنى ان كل شخص يضع اصبعا واحدا من اصابع يده فى اذنه لان يضع مجموع اصابعه فيها اوغيرها من اذان القوم وعورض هذا الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فان ثمانين جمع قوبل بالجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين

(**قوله اطلق لفظ العام تغليبا**) قال فى الشرح الاكملى واما عموم القسمين الآخرين فظاهر فان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة فى سياق النفى لان الشرط فى معنى النفى انتهى فاذا صح معنى العموم فى القسمين دون القسمين لايناسب اعتبار التغليب فى اطلاق العام على الاقسام الاربعة اللهم الا ان يدعى كثرة وقوع العام فى الكلام اواصالته بوجه ما (**قوله** اى المنسوب) اشارة الى ان المراد بالمضاف ليس ماهو هو المصطلح عند النحاة وكذا ليس المراد بالجمع ماهو المصطلح بل مافوق الواحد كما يشهد بذلك امثلتهم

(قوله واحدا كان او غيره) الاول كالامر بالايمان فانه نهى عن الكفر والثانى كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها (قوله ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده) مبناه كون الامر للفور كما سيتضح (قوله لوقوع النكرة فى سياق النفى) الظاهر ان المراد هو ان يكون النهى الذى يدل عليه الامر بمعنى لا تفعل شيئا غيره وفيه تعسف لا يخفى ولم نجد هذا التعليل فيما رأيناه من المعتبرات على ان التعليل المذكور وقبله مغن عن شئ آخر فتدبر (قوله فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به) فيه اشارة الى نكتة التعبير بالاقتضاء لا بالايجاب كما سيتضح وكلامه هذا على ظاهر ما يقتضيه عبارة المصنف بقى

ههنا اشكال وهو انه يتضح لمن تتبع اقوال القوم فى المسئلة ان ماذكره فى المتن هو مذهب الجصاص على ان ما صرح به فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرها هو الايجاب لا الاقتضاء والفرق بينهما على ما صرحوا به ان الايجاب يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة والاقتضاء يستعمل فيما اذا كان ثابتا بالضرورة وكلام نفسه ايضا فى شرح هذا الكتاب وشرح المنتخب صريح فى الفرق بين العبارتين اللهم الا ان يقال هذا الفرق اصطلاح وكلام المص ليس عليه (قوله اذا كان له ضد واحد) قيد بذلك لان ماذكره المصنف هو مذهب الجصاص كما اشرنا اليه ومذهبه اذا كان له اضداد ليس ذلك كما صرح به فى الكتب فكلام المصنف لا يخلو عن اهمال (قوله واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد) اى بشئ منها كما هو مذهب الجصاص وعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى يكون امرا بالاضداد كلها فى جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين كذا فى عامة الكتب وبهذا عرفت ان ماذكره الشارح بقوله ويمكن ان يجعل الخ ايضا مذهب طائفة فلا ينبغى ذكره بهذا العنوان (قوله وقال بعض اصحاب الشافعية لا حكم له فى ضده) وهكذا قولهم فى الامر

كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين (وقيل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده) واحدا كان او غيره لان الامر بالشئ لطلب وجود ذلك الشئ ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشئ نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة فى موضع النفى فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به (والنهى عن الشئ يكون امرا بضده) اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتأتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة فى موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد يثبت فى المجهول كما فى احد انواع الكفارات وقال بعض اصحاب الشافعية لا حكم له فى ضده (وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده

لا يقال لا نسلم ان ثمانين جمع بل هو اسم علم للعدد المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المصطلح واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاشخاص ايضا ثمانين وليس كذلك والامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى واصحاب الحديث مطلقا سواء كان له ضده واحد كالايمان او اضداد كالقيام * فقوله فيكون الامر بالشئ نهيا عن الاضداد يعنى ان كان له اضداد لوقوع النكرة فى موضع النفى وهو النهى المقتضى اذ النهى معناه النفى *قوله* وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده * هذا ان لم يفوت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فان فات ففعله يكون حرا ما كالافطار بالنية الى

(قوله اذا كان له ضد واحد) هذا التقييد على قول الجصاص من اصحابنا ان الامر بالشئ يوجب النهى عن اضداده ان كان له اضداد كالامر بالقيام نهى عن الركوع والسجود والاضطجاع او عن ضده اذا كان له ضد واحد

والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة) اى مؤكدة قريبة الى الواجب وليس المراد من الاقتضاء فى الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهى فى الضد وكذا يصح النهى بدون ادراج معنى الامر فى الضد ولما كان الثبوت فى الضد ضرورة لا مقصودا سمى اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشئ مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله (وفائدة هذا الاصل) وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده (ان التحريم) الثابت فى ضد المأمور به (اذا لم يكن مقصودا) بالامر (لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر) اى المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام (فاذا لم يفوته) اى لم يفوت الاشتغال بضد المأمور به (كان) الاشتغال بالضد (مكروها) ولا يحرم (كالامر بالقيام) الى الركعة الثانية (ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود) لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام (لكنه يكره) القعود

(قوله اى مؤكدة قريبة الى الواجب) قال فى فصول البدائع المختار انه يحتمل ان يقتضى ذلك لانه يحتمل ان لا يقتضى اذا كان للضد جهة حرمة او اباحة ويوافق عبارة فخر الاسلام ما قاله حيث قال يحتمل ان يقتضى ذلك

كالامر بالايمان نهى عن الكفر والنهى عن الشئ يوجب الامر بضده ان كان له ضد واحد لا موجب فى اضداده ان كان له اضداد فلا يوجب امرا بجميعها ولا بواحد منها والمنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين انه نهى عنه ان كان له ضد واحد والا فعن الكل وان النهى امر بالضد ان كان له ضد واحد والا فقيل بالكل وقيل بواحد غير معين

الصوم وكالامر بالصلاة عند ضيق الوقت ❊ قوله يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة ❊ هذا ان لم يفوت عدم الضد المقصود بالنهى وان فوته كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما لترك المأمور به فلا يلزم ان ترك المأمور به يكون ضدا له لان الامر يتضمن للنهى عنه بلا نزاع والفرق بين موجب ومقتضى ان الاقتضاء يستعمل فى غير الملفوظ والايجاب فى الملفوظ فهو اقوى (قوله سمى اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح) من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فكذلك ثبت موجب الامر والنهى هنا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو صحة الكلام (قوله فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى) هذا توجيه ما اختاره المصنف وتقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضى طلب انتفاء ضده فكان ينبغى ان يثبت الحرمة فى الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلا يثبت به الحرمة ❊ قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر ❊ الانسب بالعبارة ان يقول لما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا ❊ قوله فاذا لم يفوته كان مكروها ❊ لا حراما وذلك لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيقدر بقدرها فاذا اندفعت بالادنى وهو الكراهية لم يجز القول باثبات الاعلى وهو الحرمة وحينئذ تحمل الكراهة فى قوله يقتضى كراهية ضده على الكراهة بالمعنى الاعم

لاستلزامه تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلاة مفوت للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها

من الحرمة وما يقرب منها ليكون المعنى انه مقتضى كراهته وهى التحريم ان فات المأمور به بفعل الضد وان لم يفت به لم يكره بتلك الكراهة ولكنه يكره كراهة تقرب من التحريم اذكل حرام مكروه ولا ينعكس ولا محذور فى تبدل الاوصاف بتبدل الاعتبار (**قوله** فيندفع) بهذا الجواب قول صاحب الميزان لان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده وفيه شئ فان المكروه قد يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم (**قوله** لان ترك الصلاة مفوت للمأمور به) هذا التعليل للدفع لا مقول قول صاحب الميزان (**قوله** وان لم يفوت كان مكروها) هذا قسيم قوله فاذا فات وكان ينبغى ايلاؤه له ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل فقال ثم ساق هذا الكلام وشرع الى ماذهب اليه العامة فى التحقيق وبنوا حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ يعنى فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف معهم الا فى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم والواجب الموسع على التراخى بالاتفاق مثل الصلاة فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على مااختاره الشيخ فاما الامر المطلق فعلى التراخى عندنا كالموسع وعند بعضهم على الفور كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم القائل بالفور يحرم الضد لفوات المأمور به فالخلاف فى التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراخى ولم ينكشف لى سر هذه المسئلة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن ان يقال انما نشأ هذا الاشكال باعتبار انه حمل على التفويت على الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذى ظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت مايكون مخلا بركن من الاركان او بشرط من الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة فى المضيق وتارة فى الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع فى الواجب الموسع فى اول الوقت كاول الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر السببية فيما يلى ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام فى التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده ففى الفرض اولى ففى كل شئ يكون مفوتا ومفسدا لهذا الفرض الذى شرع فيه كالافعال

والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذى هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذى هو حرام فان الشئ قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة اخرى ففعل هذه الصلاة مكروه والمصلى يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلاة * اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت اومقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة فى آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة فى اول وقتها لكن التحريم فى المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضى الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخى لم يجعل كذلك (ولهذا) اى ولان النهى

المنافياة للصلاة يكون حراما وما لا يكون مفوتا له كالتعوذ يكون مكروها فعلم ان التفوية تارة يكون فى المضيق والاخرى فى الموسع بعد الشروع فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخى انتهى والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو اى الامر لا يصلح لذلك اى لاضافة التحريم اليه لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيده فالاولى ما قاله فخر الاسلام (**قوله** والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الخ) هذا على تقدير التسليم يعنى سلمنا ان ترك الصلاة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف يثبت العقوبة بمباشرة فعل مكروه (**قوله** لما كان على التراخى لم يجعل كذلك) اى لا يحرم ضده لعدم التفويت ولكن يكره على ما اختاره الشيخ * فان قيل ما ذكر المصنف من المذهب يقتضى ان يكون ضد الامر المطلق مكروها وليس كذلك فان تأخير الزكاة ليس بمكروه * فالجواب انا لا نسلم انه ليس بمكروه فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للثواب وحينئذ لا شك ان ترك تأخير الزكاة سبب للثواب ولئن سلم انه ليس بمكروه فذلك انما هو باعتبار قيد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم وانما جعلناها ضروريا ثابتا مقتضيا فجاز ان يتخلف عنه حيث لم يكن موضوعه ولا لازمه

يقتضى سنية الضد (قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط) بقوله عليه السلام لايلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث (كان من السنة لبس الازار والرداء) لانه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى مايقع به الكفاية عن لبس المخيط * فان قلت السنة لاتثبت الا بالنقل لابيبان كون الشئ ادنى * قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبى عليه السلام بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهى عنه ومحصلا للمطلوب (ولهذا) اى لان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لاتحريمه (قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه) اى لان السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهى) لان المنهى عنه

(**قوله** بقوله عليه السلام لايلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل) متفق عليه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما انه لما نهى عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط * ولقائل ان يقول نحن لانقول بمفهوم المخالفة فى الادلة فكيف ثبت لبس غير المخيط * ويمكن ان يجاب عنه لان هذا ليس من المفاهيم الممتنعة عندنا فانها محصورة فى مفهوم اللقب والشرط والصفة وليس هذا واحدا منها تأمل (**قوله** فيثبت به سنية لبسهما) اى يثبت بهذا الامر الضمنى سنية لبسهما لانه ادنى مايقع به الكفاية فلايتعداه الى مافوقه عملا بمقتضى الضرورة * ولقائل ان يقول لانسلم ان لبس الازار سنة لانه يستر عورته به وستر العورة فرض فينبغى ان يكون فرضا * ويمكن ان يجاب بان يجوز ان يكون بانفراده واجبا ومع الانضمام الى شئ آخر سنة ويكون لبس الازار واجبا وسنة باعتبارين وان فوته كان واجبا وضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس ناسيا اولا وعدم الترك مفوت للمنهى عنه اعنى لبس المخيط ضرورة فينبغى ان يكون فرضا * قلت هذا مبنى على ان الضد يكون وجوديا وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ولكن ههنا لبس الازار والرداء ضد لبس المخيط وعدم لبسهما ليس بمفوت المقصود اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لايلبس المخيط ولاشئ من الرداء والازار (**قوله** قلت الخ) حاصله انه لم يرد بالسنة ههنا ماهو المصطلح بين الفقهاء وهو مافعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقاله لان ذلك لايثبت بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك (**قوله** ولهذا) اى ولهذا الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا للمأمور به و يقتضى تحريمه اذا كان مفوتا له (**قوله** لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهى) لانه

(قوله لابيبان كون الشئ اولى) كذا فى عامة النسخ وهو محل تأمل والعبارة وقعت فى نسخة ادنى فيكون معناه ادنى مايقع به الكفاية عن المنهى عنه ويرتبطه بقوله ادنى مايقع به الكفاية عن لبس المخيط

(قوله ان يكون قولا او فعلا) وكذا ان يكون تقريرا والتقرير هو الذى يعبر عنه الشئ قريبا بسكوته صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه

ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله ﴿ انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر ﴾ والسجود على مكان نجس لايوجب فوات المأمور به ﴿ فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده ﴾ فيكون مكروها لامفسدا ﴿ وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له ﴾ اى للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ماكان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل ﴿ والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم ﴾ فى جميع اجزاء الصلاة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اى للصلاة ﴿ فيصير ضده مفوتا للفرض كما فى الصوم ﴾ اى كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض فى الصوم والصوم يفوت بالاكل فى جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلاته

فصل

انما نهى عن ذلك لان الاصل انما نهى عن السجود على مكان نجس اقتضاء من حيث ان الامر يظهر فى الثياب والمكان يقتضى ذلك لان النهى عن ذلك انما يثبت ضرورة كالامر بالسجود على ان الامر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لايفوت المأمور به وهو فعل السجود على مكان طاهر لامكان ان يعيده على مكان طاهر واذا اعادها على مكان طاهر جاز وسقط عنه الفرض ويكون مكروها لامفسدا ﴿ قوله وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له ﴾ لان جهته اذا لاقت محل النجاسة اتصفت بما اتصفت به منها وما كان متصفا بشئ كان محلا له يعنى التطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فى جميع الصلاة فيكون ضده وهو السجود على النجاسة فى وقت ما مفوتا للفرض والحاصل ان ابا يوسف جعل هذا من باب مايكون فعل الضد مفوتا للمأمور به كما فى القعود فى الصلاة بالنسبة الى القيام وهما عكسا فيهما كما فى الصوم لانه كما يتحقق فوات الصوم بوجود المفطر فى جزء من وقته كذلك يتحقق فوات الكف عن حمل النجاسة بالسجود على مكان نجس فى جزء ما من صلاته ولايلزم من ان النجاسة اذا كانت فى موضع اليدين او الركبتين لاتمنع عن الجواز عندنا خلافا لزفر لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض واما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض على ماعرف فى الفروع فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وذلك لايمنع الجواز فتأمل

فصل

﴿ قوله ﴾

(المشروعات على نوعين) المشروع ماجعله الله تعالى شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها (عزيمة) بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف (وهو اسم لماهو اصل منها) اى من المشروعات المراد به ماثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له (غير متعلق بالعوارض) هذا بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل فى التعريف مايتعلق بالفعل كالعبادات ومايتعلق بالترك كالمحرمات * اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة مالزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ماوسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهية عن العزيمة من غير دخولهما فى الرخصة (وهى) اى العزيمة (اربعة انواع)

﴿قوله المشروعات﴾ لما فرغ عن بيان الادلة شرع فى بيان شرعية المشروعات لترتبها عليها ترتب المعلول على علته والمشروعات جمع مشروع وهو ماجعله الشارع طريقا مسلكا يسلكونه ﴿قوله عزيمة﴾ بالجر بدل الكل من الكل باعتبار النوع الثانى لانه بدل مفصل من مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين من اعرب مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط (قوله وبالرفع خبر مبتدأ محذوف) او بدل من محل الجار والمجرور ويجوز النصب اما على المفعولية بفعل محذوف واما على البدلية من محل الجار والمجرور بالنظر الى كونه معمول الخبر وبالجملة العزيمة هى فعيلة من العزم بمعنى المفعول وهو القصد المتناهى فى التوكيد وكذا كان لفظها موضوعا فى اللغة للرقية لتحقق القصد المؤكد فيها من الراقى وسميت جماعة من الرسل باولى العزم لوكادة قصدهم فى اظهار الحق قال الله تبارك وتعالى فاصبر كماصبر اولو العزم من الرسل خصوا بذلك لقوة ثباتهم عند توجه الشدائد اليهم وقيل الانبياء كلهم اولو العزم اذ لم يبعث الله تبارك وتعالى الا من كان ذا عزم كامل ورأى واف فمن على الاولى للتبعيض وعلى الثانى للبيان (قوله هذا بيان لاصالتها لا انه قيد) اى فى التعريف لك ان تقول لم لايجوز ان يكون قيدا ويحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الخفاء فى التعريف وهو فاسد * والجواب ان المراد انه ليس بمفهوم مغاير للمفهوم من قوله اصل منها بل هو بيان وتفسير الاصالة لان معنى الاصالة عدم التعلق بالعوارض وحينئذ يجوز اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولى اخراجها بالمبين لما عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المفسر (قوله فخرج الندب والكراهة عن العزيمة) اى لاختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولهما فى الرخصة وهو ظاهر لاختصاصها بفعل الامر الحرام للعذر وحينئذ على هذا التفسير تكون المشروعات ثلاثة انواع عزيمة ورخصة ولاعزيمة ولارخصة اما على

(قوله بالجر بدل الكل من الكل) ليس مراده ان البدل هو قوله عزيمة مستقلا بل مع قوله ورخصة فيما يجئ والا ففى كونه بدل الكل من الكل كلام وقد افصح عنه جلال الدين التبانى فى شرحه حيث قال ويجوز الجر على انه بدل الكل من الكل اعنى مع ماعطف عليها

(قوله ويدخل فى التعريف مايتعلق بالفعل كالعبادات ومايتعلق بالترك كالمحرمات) لايخفى ان العوارض التى لا يتعلق بها العزيمة هى اعذار العباد فلايكون تعلق ماذكر بالفعل والترك تعلقا بالعوارض بهذا المعنى

(قوله قلت الحرام داخل فى الفرض او فى الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعى فهو فرض) الضمير ليس راجعا الى الحرام بل الى تركه يعنى ان طرق الترك فى الحرام داخل فى الفرض او الواجب وطرق الترك فى المكروه داخل فى السنة غاية الامر ان يكون طرق الفعل فى الحرام والمكروه غير مأخوذ فى الحصر فلا بأس به اذ الفرض انما هو عدم خروجهما عنه باى طريق كان وعلى هذا يكون المراد بلفظ ما فى تعريف الفرض والواجب مايعم الفعل والترك (قوله اوظنى فهو واجب) وان كان دونه كترك ماقيل فيه لا بأس به فهو سنة اونفل (قوله والمباح داخل فى النفل) انت خبير بان النفل مايثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كما يجئ والمباح بمعزل عن ذلك ولعله غلط من الشارع ومنشأه هو قول صاحب التحقيق ويدخل فى القسم الاخير المباح والظاهر ان مراده بالقسم الاخير مالا يستحق تاركه الملامة لا النفل فتدبر

وجه الحصر ان العزيمة لاتخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاول هو الفرض والثانى لايخلو اما ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثانى لايخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو السنة والثانى هو النفل * فان قلت يخرج من هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح * قلت الحرام داخل فى الفرض او فى الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعى فهو فرض كشرب الخمر او ظنى فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل فى النفل (فريضة وهى مالا يحتمل زيادة ولانقصانا) لكونها مكتوبة فى اللوح المحفوظ على وجه

تفسير المصنف فالانحصار فى النوعين ظاهر لان الكراهة والندب داخلان فى العزيمة (قوله والثانى لايخلو امان يعاقب بتركه اولا) قال بعض الشراح والثانى لايخلو من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا اولا والاول هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين وعلى التخيير والواجب الذى له بدل (قوله الحرام داخل فى الفرض اوفى الواجب) لانه ان ثبت تركه بدليل قطعى فهوفرض اوظنى فهوواجب والواجب داخل تحت السنة تبع فى ذلك بعض الشراح والمناسب ان يقال الحرام داخل فى الفرض لان تركه ثبت بدليل قطعى والمكروه تحريما داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه تأمل لان كراهة التنزيه انما هى رتبة المندوب لا السنة كما عرف فى موضعه * قال بعض الشارحين ترك المنهى عنه ان كان لدليل مقطوع به فهو فرض كترك اكل الميتة وكترك شرب الخمر وان كان لدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وان كان لدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل فيه لا بأس به * والحاصل ان الفرض اعم من ان يكون فى جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة قيل والاولى ان يقال فعل المكلف لايخلو من ان يترجح جانب الوجود فيه او جانب العدم اولا يترجح شئ منها والاول ان كفر جاحده ففرض اولا فان عوقب بتركه فواجب اولا فان واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم ظاهرا فسنة اولا فهو مندوب ونفل واما الثانى فان عوقب بارتكابه فحرام اولا فمكروه واما الثالث فمباح * ولقائل ان يقول ترك الفرض قد يعفى عنه فالاولى ان يقال ان يستحق العقاب بتركه او خيف العقاب على تركه فواجب (قوله فريضة) بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصب على المفعولية بفعل محذوف (قوله وهى مالا يحتمل زيادة ولانقصانا) ينبغى ان يقيد الزيادة

(قوله والثانى لايخلو اما ان يعاقب بتركه) كان ينبغى ان يقول كما قال بعضهم والثانى لايخلو من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا مقيدا للترك بقولنا مطلقا ليتناول الواجب على التعيين والتخيير والواجب الذى له بدل

(قوله الحرام داخل الخ) حاصل هذا الجواب ان الحرام واخويه امور داخلة فى الاقسام المذكورة (باللزوم) فيما يكفر جاحده ومالا يكفر جاحده ولكن يعاقب على تركه مطلقا ومالا يكفر جاحده ولا يعاقب على تركه

(قوله وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات الخ) وقد يتعسف بان المراد يثبت لزومه وبان المتبادر من الدليل هو الموجب ولا يبعد ان يقال ان كون الجملة الثانية صفة لما انما هو بعد ملاحظة تقييده بالجملة الاولى التى مضمونها عدم احتمال الزيادة والنقصان فيخرج عنه المباحات والنوافل ويكون ذكر الجملة الثانية لاخراج الواجب فقط

مطلقا ولكن يستحق تاركه الملامة ومالا يكفر جاحده ولا يعاقب على تركه مطلقا ولا يستحق تاركه الملامة بناء على دخول الفعل والترك فيها وان المراد بما يكفر جاحده مايكفر جاحده فعلا او تركا وهكذا البواقى وفيه نظر اما اولا فلان اللعب

بالشطرنج مكروه فينبغى ان يكون داخلا تحت السنة لان تركه سنة ولذا لم يمثل به القاآنى للواجب تركا وانما مثل له باللعب بالنرد حيث ذكر ان ترك المنهى عنه فرض ان كان بدليل قطعى كترك اكل الميتة وواجب ان كان فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالنرد وسنة او نفل ان كان دونه كترك ماقيل فيه لا بأس به وتمثيله بترك ماقيل فيه لا بأس به تمثيل للنفل تركا لا للسنة تركا لان ماقيل فيه لا بأس به فهو مباح وتركه لا يكون سنة وانما قلنا انه مباح بدليل ماذكره الزيلعى فى قول ابى حنيفة رضى الله عنه فى صلاة الاستسقاء وان صلوا وحدانا فلا بأس به حيث قال وهذا ينبغى كونها سنة او مستحبة ولكن ان صلوا وحدانا لا يكون بدعة ولا يكره فكأنه يرى اباحتها فقط انتهى كلامه واما ثانيا فلان المباح غير النفل بها كما سيشير اليه بعيد هذا اذ النفل امر يتعلق به الحصر والثانى النفل بل كان الواجب على الشارح ان يقول فيه والثانى النفل والمباح لصدق الثانى عليهما قطعا نعم لو جعل المقسم مايتعلق به الثواب من العزيمة كما فعله غيره لم يكن هذا الشق الثانى صادقا الا على النفل ويخرج المباح حينئذ عن الحصر على وجه لا يضر خروجه وان كان قسما من مطلق العزيمة (قوله ثبت بدليل لا شبهة فيه) اى يثبت لزومها بقرينة قوله وحكمه اللزوم عملا وانما قيدنا به كغيرنا قصدا الى منع المنع الآتى ذكره فى الشرح

لا يحتمل التغيير الى زيادة ولا نقصان (ثبتت بدليل لا شبهة فيه) اى دليل قطعى ما يعنى شيء والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار

باللزوم فيقال هى مالا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم لانه قد يزاد عليها الا على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولهما وكقراءة الفاتحة والسورة * ولقائل ان يقول يشكل على هذا قول ابى يوسف فانه زاد فرضية التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود على وجه اللزوم وكذا يشكل بالوتر على قول ابى حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة المنفية ان يثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف يقول المراد بنفى الزيادة بعد البيان والاستقرار والنبى بين لنا الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تأمل لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يصل الا ظنيا لعدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال ابو يوسف يدعى الشهرة فى حديث التعديل فلا اشكال لكن مجرد دعوى الشهرة لا يكفى لا يقال تلقى العلماء له بالقبول والعمل به دليل الشهرة لان اباحنيفة ومحمد لم يعملا به على وجه اللزوم كابى يوسف على ان كثيرا من اخبار الآحاد تلقتها العلماء بالقبول والعمل قال بعض المحققين ينبغى ان يحمل قول ابى يوسف على الفرض العملى وهو الواجب فيرتفع الخلاف وفيه نظر لان الفرض العملى يعامل معاملة الفرض العلمى بحيث يلزم الفساد بتركه بخلاف النهى الواجب المصطلح (قوله وهذا التعريف ليس بمانع) من دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون مانعا من دخول اغيار لمعرف والجواب انا لا نسلم انه ليس بمانع لان المراد بقوله ماثبت اى لزومه وانما تركه لدلالة اللفظ عليه لان الفرض لا يكون الا لازما

فى تعريفه انه الحكم الذى ثبت بدليل قطعى استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب (كالايمان والاركان الاربعة) وهى الصلاة والصوم والزكاة والحج (وحكمه) اى حكم الفرض (اللزوم علما) اى حصول العلم القطعى بثبوته (وتصديقا بالقلب) اى يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لايحصل التصديق بنفس العلم (وعملا بالبدن) اى يجب عمله بالبدن

وحينئذ لاينتقض التعريف بما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه ولكن لم يثبت لزومه هذا * ولقائل ان يقول ولئن سلمنا انه مانع لكنه ليس بجامع لخروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كالخروج من الصلاة بفعل المصلى وكالتعديل فى الاركان وكمسح ربع الرأس وكالترتيب بين الفوائت وكالوتر ونحوها ويمكن ان يقال بان هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب لامطلق الفرض فيكون منعكسا كما انه مطرد هذا والاولى فى تعريف الفرض ان يقال مايفوت الجواز بفوته فانه يشمل الفرض الاجتهادى * واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادى والواجب المصطلح متعذر لان كلا منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما ذلك يرجع الى ظن المجتهد بترجح دليل احدها على الآخر وقيل اكثر مايثبت الفرض الاجتهادى باخبار الآحاد الواقعة بيانا للاجمال وفيه شئ لان العبرة للمبين لاللمبين ومن ثم قال بعض المحققين الفرض العملى قسم من الواجب لان الواجب على نوعين فرض عملى وهو ماتفوت الصحة بفواته كالوتر وواجب وهو مالايكون كذلك كالفاتحة (**قوله** تاركه تركا كليا) يعنى دائما وفيه اشارة الى انه لوتركه تركا جزئيا لايستحق العقاب وفيه تأمل ﴿ **قوله** كالايمان ﴾ وهو الاذعان والقبول لمدلول الشهادتين مع التلفظ بهما وان قال جمهور المحققين ان التلفظ بهما شرطه لاشطر ﴿ **قوله** وحكمه ﴾ اى حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار النوع الذى هو الفريضة فتفسير الشارح باعتبار مايرجع اليه كأن الفريضة والفرض بمعنى واحد كالشريعة والشرع (**قوله** يجب اعتقاد حقية) ثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه انكار للدليل القطعى (**قوله** اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم) بل لابد من الاذعان والقبول لان الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم ومع ذلك لم يصدقوا فالتصديق اخص من العلم وفى بعض الشروح علما بالعقل وتصديقا بالقلب فان العلم الاستدلالى انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد ﴿ **قوله** وعملا بالبدن ﴾ اى يجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل

العلم القطعى بالثبوت بالنسبة الى الفرض كذلك بل الامر بالعكس على ان كون هذا التفسير مفهوما من عبارة المصنف رحمه الله محل كلام فالاوجه ان يفسر اللزوم علما بالوجوب التصديق بالقلب واعتقاد حقيته ويكون قوله تصديقا بالقلب تفسيرا لقوله علما لان العلم عند اهل هذا الفن بمعنى التصديق الجازم كذا قيل (قوله اذ لايحصل التصديق بنفس العلم) الظاهر ان المراد بالعلم ههنا هو العلم القطعى كما فسر به نفسه قول المصنف وهو المعهود فى عرف اهل الاصول ايضا ولا اشتباه فى استلزام ذلك للتصديق بالقلب فالاظهر ان يقال لما كان التصديق بالقلب ايضا مقصودا اصليا ومغايرا للعلم القطعى فى المفهوم ذكره استقلالا ولم يكتف بالاحالة على الاستلزام

(قوله اللزوم علما) اى لزوم علمه اى لزوم اعتقاده على معنى لزوم اعتقاد حقيته بتقدير مضاف وبهذا التقدير يكون قوله وتصديقا بالقلب تفسيرا لقوله علما بمقتضى تفسير الشارح للزوم التصديق به بالقلب بوجوب اعتقاد حقيته الذى هو لزوم اعتقادها (قوله)

(حتى يكفر) بسكون الكاف اى ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا (جاحده ويفسق تاركه بلا عذر) احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر (وواجب وهو ماثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية) وتعيين الفاتحة فان كلا منهما ثبت بخبر الواحد (وحكمه اللزوم عملا) اى يجب اقامته

(قوله حتى يكفر جاحده) بسكون الكاف لك ان تقول اسكان الكاف لايكفى فى الضبط بل كان ينبغى ان يقول وضم الياء ويمكن ان يقال ضبطه ليبينه انه من الافعال لا من باب التفعل فانه بفتح بالكاف فيحترز به من يكفر فيكون المقصود انما هو ضبط الكاف لاختلافها فى البابين اما الياء فهى مضمومة فيهما ويعلم ضبطها من ينسب الى الكفر فتأمل والحاصل انه من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لاتكفر اهل قبلتك واما لاتكفروا اهل قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة هذا وانما ينسب الى الكفر لان الايمان هو التصديق والاقرار فاذا جحد فقد ترك التصديق وتركه كفر ﴿قوله ويفسق﴾ بضم الياء وتشديد السين المهملة اى ينسب الى الفسق تاركه اى تارك العمل به من غير عذر واستحقاق اذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولايكون كافرا لبقاء الاعتقاد على حاله اما اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر ﴿قوله وواجب﴾ بالرفع او النصب عطفا على فريضة على الوجهين ﴿قوله وهو ماثبت بدليل فيه شبهة﴾ اى شبهة العدم هذا التعريف يشمل الفرض الاجتهادى والسنة ايضا لثبوت الشبهة فى دليلهما فلا يكون مانعا والاولى ان يقال ماثبت بدليل ظنى يقرب من القطعى فيخرج السنة لكن الفرض الاجتهادى يبقى داخلا ثم الواجب فى اللغة مأخوذ من الوجبة وهى السقوط سمى به لانه ساقط عن العلم اليقين ملتحق بالعدم وان كان فى الحسيات العمل ثابتا موجودا او لسقوطه على المكلف بدون ان يحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعى وكانا تحملناه عن اختيار او المضطرب مأخوذ من الرخصة وهو الاضطراب سمى به لانه مضطرب ومتردد بين الفرض والنفل فمن حيث يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض ومن حيث لايكفر جاحده له شبه بالنفل وفى الشرع اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة وتعديل الاركان وصدقة الفطر والاضحية والطهارة فى الطواف ﴿قوله وحكمه اللزوم عملا﴾ فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض وفيه نظر لان عمل الفرض على وجه يلزم من تركه الفساد وعمل الواجب

المغرب انه غير ثابت رواية وان جاز لغة لكن صاحب الاساس قال يقال اكفره وكفره نسبه الى الكفر (قوله الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف) استثناء من قول المصنف يفسق تاركه (قوله لان الاستخفاف بالشرائع كفر) يعنى الشرائع القطعية فلا ينافى مايجئ من ان موجب الاستخفاف بخبر الواحد هو التفسيق لا التكفير ذكر فى الكشف الصحيح انه يفسق هذا مايدل عليه كلام شمس الائمة السرخسى واما كلام صاحب التقويم فصريح فى خلافه ولعل عبارة المصنف تفصح عن ميله الى ذلك

(قوله وهو ماثبت بدليل فيه شبهة) اى ماثبت لزومه بدليل ظنى بقرينة قوله وحكمه اللزوم عملا وبتقدير اللزوم هنا جزم الهندى فى شرح البديع دفعا لنقض التعريف بما ذكره الشارح آنفا (قوله كصدقة الفطر) قال فى المغنى وكالوتر قال القاآنى فان ثبوتها بخبر الواحد

وفى تمثيل المصنف بالوتر هنا اشارة الى ان الفرض العملى قسم من الواجب فيكون الواجب نوعين فرض عملى وهو مايفوت الصحة بفواته كالوتر فانه لايصح الفجر بفوته مع التذكر وواجب وهو مالايكون كذلك كالفاتحة انتهى

كاقامة الفرض (لاعلما على اليقين) اى لايجب اعتقاد لزومه قطعا (حتى لايكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد) بان لايرى العمل بها واجبا (فاما متأولا فلا) يعنى اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لايفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف والمصنف رحمه الله لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا

ليس كذلك بل تركه ملزوم النقصان فالاولى ان يقال وحكمه اللزوم عملا دون لزوم الفرض ﴿قوله لاعلما على اليقين﴾ اى لايجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لايوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقينى حتى لايكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا ﴿قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد﴾ اعلم ان ترك العمل بالواجب على ثلاثة اقسام اما تركه مستخفا باخبار الآحاد بان لايرى العمل بها واجبا او تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول ففى القسم الاول يجب تضليله لان رد خبر الواحد بدعة وفى القسم الثانى لايضلل ولايفسق لان التأويل من سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض وفى القسم الثالث يفسق ولايضلل هذا هو المذكور فى عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح وماذكر ههنا يشير الى ان تركه لايوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا وليس فيه دلالة على التفسيق فى القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد صرح بذلك صاحب التقويم حيث قال ولايفسق بتركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الآحاد انتهى ولكن الصحيح ماذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا وبدون الاستخفاف والتأويل يكون فاسقا كذا فى التحقيق وقال بعض المحققين الصحيح ماذكره المصنف وصاحب التقويم والا لما بقى فرق بين رد خبر الواحد والخبر المشهور واظن ان الخلاف فى القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب الكبيرة يفسقه لان الكبيرة ماثبت كونه معصية بدليل قطعى وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت صغيرة او كبيرة يفسقه فتأمل ﴿قوله فاما متأولا﴾ بكسر الهمزة وقد يتكلف الفتح على ان يكون الاصل وان كان تاركه فحذف كان مع اسمها وعوض عنها ما وابقى الخبر على نصبه (قوله او مخالف للكتاب) او السنة المشهورة او القياس او رواية مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوى منه او الامر الوارد به محمول على غير الوجوب بقرينة كذا

(قوله)

بلا استخفاف ولا تأويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لامستخفا ولامتأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد * فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد * قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان

(قوله قلت هذا حكم على الغالب الخ) اجيب ايضا بانه يجوز ان يكون التفسيق مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المصنف رحمه الله فاما رد العام المخصوص والمأول فلا يوجبه لاختلاف العلماء في حجيته ورد الخبر المشهور يوجب التضليل كما بينه في موضعه فكذا لم يذكره هنا (قوله جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين الخ) لانزاع للشافعي رحمه الله في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ماثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وماثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول متأولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو مايمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي اوظني وهذا مجرد اصطلاح ولامشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ماصرح به الغزالي ومن هنا قال بعض المحققين لاخلاف في المعنى فان الافتراض الذي ثبوته بظني ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا وحينئذ فلامعنى الاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلولها وبان الفرض في اللغة التقدير والوجوب السقوط فالفرض ماعلم قطعا انه مقدر علينا والواجب ماسقط علينا بطريق الظن قال بعض الشراح لايخفى على منصف ان المناسبة معنا لامعهم على ماعرفت من التفرقة بينهما لغة واصطلاحا ولهذا اضطروا الى اصطلاحنا ومشوا عليه في الحج وفرقوا بين الفرض والواجب هذا ثم استعمالهم الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي اطلاق شائع مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الزكاة واجبة والحج واجب ولايخفى مناسبة الاستعمال ممامر فلفظ الواجب يطلق بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز على ماهو فرض علما وعملا وعلى ماهو فرض في حق العمل كالوتر وعلى ماهو دون الفرض في حق العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة

مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا ﴿ وسنة وهى الطريقة المسلوكة فى الدين ﴾ التى يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولاوجوب احترز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولاوجوب عن الواجب والفرض. اهمل المصنف رحمه الله هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر فى حكمها وهو قوله ﴿ وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولاوجوب الا ان السنة ﴾ هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعنى لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد ﴿ تقع على سنة النبى عليه السلام وغيره ﴾ من الصحابة لانهم اعلام فى الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة فى الدين

﴿ قوله يعنى لكن لفظ السنة عند الاطلاق ﴾ كقول الراوى من السنة كذا

﴿ قوله وسنة ﴾ بالرفع او بالنصب بالعطف اما على فريضة او واجب على مامر ﴿ قوله وهى الطريقة المسلوكة فى الدين ﴾ السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة وفى الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة فى الدين من غير افتراض ولاوجوب * ولقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المستحب فالاولى ان يقال هى الطريقة المسلوكة فى الدين من غير التزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام ﴿ قوله وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها ﴾ لانا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام من ترك سنتى اومن لم يحى سنتى لم تنله شفاعتى والاحياء فى الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع لانه عليه السلام متبع فيما يسلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع حال عن صفة الفرضية والوجوب لانه عليه السلام تركها احيانا والذى يظهر ان ماذكره شمس الائمة انسب وماذكره فخر الاسلام وغيره مناسب ايضا لان السنة حكم من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاباحة لاينفك عن طلب ماعلى انه تعريف لفظى يأتى المناقشة فيه ﴿ قوله استثناء منقطع ﴾ لان هذه المسئلة ليست من مسائل الباب فكان الانسب ان يوردها فى باب اقسام السنة المقابلة للكتاب والاجماع والقياس ومانحن فيه باب السنة المقابل للفرض والواجب والنفل والجامع مجرد اللفظ وليس كذلك ﴿ قوله عند الاطلاق ﴾ كقول الراوى السنة كذا وكذا السنة و هذا سنة وهذا هو السنة ﴿ قوله قد تقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة ﴾ رضى الله عنهم ولاينصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير قرينة وهذا اختيار فخر الاسلام وجمع من المتأخرين و اختاره المصنف لانا مأمورون

﴿ قوله جوابه معلوم مماذكرنا ﴾ تقرير الجواب ان يقال كيف يكونان مترادفين وقد اختلفا ماهية وحكما على مامر والتحقيق ماعليه صاحب التحرير من ان الخلاف بيننا وبينهم لفظى لانهم لاينكرون انقسام مالزم الى قطعى وظنى ولا اختلاف حالهما غير ان افراد كل قسم باسم انقطع عند الوضع للحكم اى عند وضع موضوع المسئلة للحكم عليه بخلاف ما اذا لم يكن الاسم واحد

﴿ باتباعهم ﴾

(قوله وماذكروا من الحديث لايلزمنا) هذا ايضا من مقول الشافعى والمراد بالحديث هو قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى الخ (قوله رجح صاحب الميزان هذا القول) والاول مذهب الكرخى والقاضى ابى زيد

وقد قال عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين ﴿ وقال الشافعى مطلقها طريقة النبى عليه السلام ﴾ لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لايحمل الا على سنته وماذكروا من الحديث لايلزمنا لانا لاننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا فى لفظ السنة مطلقا رجح صاحب الميزان هذا القول ﴿ وهى ﴾ اى السنة ﴿ نوعان سنة الهدى ﴾ وهى التى اخذها لتكميل الدين ﴿ وتاركها يستوجب اساءة ﴾ اى جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او سمى جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها

باتباعهم بقوله عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقال الشافعى وكثير من اصحابنا مطلقها طريقة النبى صلى الله عليه وسلم لاغير وانما تطلق على غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العمرين والحاصل انه لانزاع فى ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبى صلى الله عليه وسلم كما يطلق على طريقته وانما النزاع فى اطلاق الراوى لفظ السنة على ماذا يحمل عليه وماذكروه لاطلاق الحمل من الادلة لايستقيم لهم لتقييدهم واطلاق المطلوب وانما العمدة فى ذلك العرف الشرعى وهو قاض مصرف الى سنته عليه السلام كما ان العبادة حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله تعالى دون غيره وهذا هو الظاهر وفاقا لصاحب الميزان وعامة المتقدمين وهذا بناء على ان الشافعى لايرى تقليد الصحابة رضى الله عنهم فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب مقدم على القياس فتكون طريقتهم متبعة كطريقة النبى صلى الله عليه وسلم فلا يدل الاطلاق على انها طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم بل التمييز بالقرائن هذا وقد يراد بالسنة ماثبت بالسنة ومنه ماروى عن ابى حنيفة ان الوتر سنة وماروى عن محمد عيدان اجتمعا فى يوم احدهما فرض والآخر سنة اراد بالسنة الواجب قال ذلك حين وقع العيد فى يوم الجمعة ﴿ **قوله** سنة الهدى وهى ﴾ ماكانت اقامتها لتكميل الهدى اى الدين وحكم هذه السنة ان تاركها يستوجب اساءة وكراهة والاساءة دون الكراهة قال الحلوانى الكراهة اخش من الاساءة هذا ان لم يصر على الترك فان اصر كان ضالا وفى بعض كتب الاصول وتركها اضلال ولعله اراد به الاصرار على الترك والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب ﴿ **قوله** او سمى جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ انما سمى جزاء

وفخر الاسلام وشمس الائمة ومن تابعهم (قوله اى جزاء اساءة) منشأ الاحتياج الى التأويل هو عبارة يستوجب فانه بمعنى يستحق

(قوله وقال الشافعى رضى الله عنه مطلقها طريقة النبى صلى الله عليه وسلم) هذا بناء على انه لايرى تقليد الصحابى والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالمجاز فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابى كان طريقهم متبعة كطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انها طريق النبى صلى الله عليه وسلم قاله القاآنى بعد ان اجرى الخلاف بيننا وبينه فيما اذا قال الراوى ان من السنة كذا واراد بالراوى الصحابى بقرينة انه جعل الخلاف بناء على وجوب تقليد الصحابى عندنا لا عنده على ان الشارح الهندى لم يسق الخلاف الا فى الصحابى غير انه لم يذكر الشافعى رضى الله عنه وانما ذكر انه اذا قال الصحابى من السنة كذا فاكثر العلماء على انه محمول على سنة النبى صلى الله عليه وسلم فيكون حجة ثم قال وهو مذهب عامة المتقدمين من اصحابنا وهو مختار صاحب الميزان وعن ابى الحسن الكرخى

(كالجماعة والاذان والاقامة) حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ماهو من اعلام الدين استخفاف بالدين (وزوائد) اى النوع الثانى من السنن الزوائد وهى التى اخذها حسن اى شروعها (وتاركها لا يستوجب اساءة) وكراهة (كسير النبى عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده) وتطويل الركوع والسجود ونحوها (ونفل وهو مايثاب المرء على فعله) من غير ايجاب (ولا يعاقب على تركه) وههنا كلام من وجهين احدها انه كان ينبغى ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه

السيئة فى الآية سيئة للمشاكلة ومانحن فيه ليس كذلك وانما اطلق المصنف على جزاء الاساءة اساءة لكونها سببا فهو من باب ذكر السبب وارادة المسبب لا من باب مجاز المشاكلة ويمكن ان يقال التنظير بالآية من حيث انه اطلق على جزاء السيئة سيئة (قوله حتى قال محمد الخ) وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح انما هى عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد يقول ماكان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك ﴿قوله وزوائد﴾ قال بعض الشارحين وزوائد بالرفع عطفا على سنة الهدى بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن زوائد ﴿قوله وتاركها لا يستوجب اساءة﴾ لانها عليه الصلاة والسلام فعلها على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الاتفاق لابطريق قصد العبادة ولكن الاولى الاتباع (قوله وتطويل الركوع والسجود) ولك ان تقول الفرض فى الركوع والسجود مجرد الانحناء ووضع الجبهة ومازاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان مقدار ثلاث تسبيحات سنة مؤكدة ويجاب بان المراد بتطويلهما مازاد على قدر المسنون لا المفروض ﴿قوله ونفل﴾ بالرفع عطفا على فريضة او على سنة ويجوز فيه النصب ان نصب ما عطف عليه بفعل محذوف والنفل فى اللغة الزيادة على المقصود ومنه سميت الغنيمة نفلا لزيادتها على المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وفى الاصطلاح ماكان زائدا على العبادات المشروعية على الانواع السابقة من الفرض والواجب والسنة (قوله وانت ترى انه عرفه بحكمه) يعنى والتعريف بالحكم يلزم منه الدور وذلك لان الحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد الذى هو الحكم هنا فتوقف الحكم على التصور والتصور على الحكم من حيث جعله حدا فيكون دورا مصرحا وهو محال والحق انه لادور لان المتوقف عليه للحكم التصور بوجه ما والمتوقف على الحد التصور بالكنه ومع اختلاف جهة

دون السنن (قوله لان ترك ماهو من اعلام الدين) يعنى على جهة الاصرار كما يفهم من سياق الكلام (قوله وكراهة) قال الحلوانى الكراهية افحش من الاساءة فنفى الاساءة على هذا مغن عن التعرض لنفى الكراهية ثم ان المراد ههنا ايضا جزاء اساءة وكراهية (قوله احدها انه كان ينبغى ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه) كما فعله فى سائر اقسام العزيمة

عكس ذلك وهو انه غير محمول على سنته صلى الله عليه وسلم بل محتمل لسنته وسنة غيره فلايكون حجة مالم يقم الدليل على التعيين ثم رجح قول الاكثرون وفاقا لصاحب البديع والذى اختاره ابن الهمام ممن تأخر عنهما ان السنة الطريقة الدينية منه صلى الله عليه وسلم اومن الخلفاء الراشدين او بعضهم قال وقول الشافعى رضى الله عنه مطلقها ينصرف اليه صلى الله عليه وسلم صحيح فى عرف الآن والكلام فى عرف السلف ليعمل به فى نحو قول الراوى السنة اومن السنة وكانوا يطلقونها على ماذكرنا (التوقف)

(قوله وبالقيد الاخير خرج السنة) يعني السنة ايضا والا فالفرض والواجب ايضا انما يخرجان به وانما

وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما انه كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء اويقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه * فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع فرضا * قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا * فان قلت الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه * قلت لا نسلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع

التوقف لا دور (**قوله** وقد عرف بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا) فبالقيد الاول خرج الفرض والواجب وبالثاني خرجت السنة لان علينا احياءها وفيه نظر لان مامن عبادة الا وهي لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى لها ما كسبت ولا شيء من السنن علينا اذ لا عقاب على ترك شيء منها ومايحصل على ترك بعضها من الملام والاثم فبأمر عرضي لا ذاتي ولئن سلم فالسنن الزوائد كذلك فلا يكون مانعا (**قوله** والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله) فيه نظر لان المسافر لا يجوز له ان يصلي الظهر اربعا وان كان الزيادة عليها نفلا مشروعا غير ان الاشتغال به قبل اكمال الفرض مفسد للفرض لاختلاط النفل بالفرض قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام مكروه لتأخير السلام كذا في شرح المغني (**قوله** صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل) لانه لا يذم تاركه (**قوله** الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة) وكذا على الآية على قول الامام تقع فرضا مع ان النفل صادق عليه وذلك لانه لا يذم على ترك الزيادة على الثلاث والآية (**قوله** كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع) حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كذا ذكره ابو اليسر * ولقائل ان يقول اذا انقلبت النافلة فرضا بعد الشروع سلب عنها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيين على موصوف واحد فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصلي نافلة فصلاها لا يحنث وهو ممنوع وايضا يلزم الزيادة على الفروض الخمسة وايضا اذا اتمها هل يثاب ثواب الفرض او النفل فان كان الاول ممنوع والا لم يبق الفرق بين الفرض والنفل في الثواب وان كان

قصر التعرض على ذلك لكونه هو محل الاشتباه (قوله فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها) هذا في سنن الهدى مسلم واما في الزوائد فممنوع فيلزم دخول احد قسمي السنة في حد النفل فتدبر (قوله لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب) مع ان حكم النفل عدم الذم والعتاب ايضا كما اشير اليه في وجه الحصر

(قوله لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب) اقول واذا لم يلزم ذلك لزم دخول السنة في تعريف النفل ولدخولها فيه زاد الشارح فيه قوله من غير ايجاب لا لاخراجها لكون السنة مشروعة علينا مع ظهوره على في افادة وجوب يقتضي العقاب على الترك وكذا من العجب ان يقال من غير ايجاب لاخراج السنة مع ظهوره في نفي ايجاب يقتضي ايضا ذلك وان كان لما يعاتب على تركه نوع ايجاب والا لم يعاتب على تركه (قوله كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع) اقول هي انما ينقلب عندنا

واجبا لكنه عبر بالفرض للمشاكلة مع ماتقدم كقوله تعالى تعلم مافي نفسي ولا اعلم مافي نفسك اي غيبك

﴿ وقال الشافعي لماشرع النفل على هذاالوصف ﴾ وهو عدم اللزوم ﴿ وجب ان يبقى كذلك ﴾ فلايلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لاتتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ﴿ وقلنا ان ما اداه وجب صيانته ﴾ وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه ﴿ ولاسبيل اليه ﴾ اى الى حفظه ﴿ الا بالزام الباقى ﴾ فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقى ولو نظر الى غير المؤدى لايلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقى معدوم * فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقى وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا

الثانى وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض انها فرض على ان مالزم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر والفجر * ويمكن ان يجاب بان وصف الفرضية باعتبار انه يجب اتمامها لان ابطال العمل حرام فتأمله ﴿ قوله وقال الشافعي لماشرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم ﴾ قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان مابالذات لايتغير حتى لو لم يمض فيه لايؤخذ بالقضاء ولايعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفل اذ النفل لاينقلب فرضا واتمامه لايكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى النفل وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا لاقصدا فلايكون ابطالا لخلوه عن القصد وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لانا لانسلم التخيير فيه بعد الشروع فانه عين النزاع ﴿ قوله ان مااداه ﴾ اى الجزء الذى اداه المكلف من النفل بالشروع صار عبادة الله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولاطريق الى صيانة المؤدى عن البطلان الا بالزام الباقى اذ لاصحة له بدونه لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق الثواب * فان قيل صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف صحة المتقدمة على صحة المتأخرة ايضا لزم الدور * قلت هو دور معية كما فى المتضايفين فلايضر اذ المحال هو دور التقدم ولئن سلم فالجهة مختلفة لان الموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لاصيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلادور * فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول لكونه عرضا لايبقى فضلا عن وضع الصحة

ويمكن ان يقال لما قال الشافعي رحمه الله ان النفل لاينقلب فرضا بناء على مذهبه فى معنى الفرض قلنا فى مقابلته بانقلابه فرضا جريا على مذهبه فى ذلك للقصد الى اظهار التنافى بين قولنا وقوله فضل اظهار وان كان قوله لعدم انقلابه فرضا منافيا لما اذا قلنا بانقلابه واجبا بناء على ان الفرض بالمعنى الذى اعتبره اعم من الواجب بالمعنى الذى اعتبرناه فيلزم من عدم انقلابه فرضا بالمعنى الذى اعتبره عدم انقلابه واجبا بالمعنى الذى اعتبرناه وهو مناف لقولنا بانقلابه واجبا بالمعنى الذى اعتبرناه وقد قال فى التلويح انه لايلزم بالشروع عند الشافعي ولاينقلب فرضا فعبر فى تقريره مذهب الشافعي بعدم انقلابه فرضا على مذهبه فى معنى الفرض لا على مذهبنا لانه لايخالفنا فى عدم انقلابه فرضا بالمعنى المعتبر فى مذهبنا

لله تعالى ومسلما اليه * قلت انه عبادة لما تقدم والا لايلزم تركب الشيء من منافيه وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لالكونه عبادة وقال الله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلاة على معنى انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء ممالايتجزى لاحكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بماقبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة * فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لايكون

والعبادة * فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية حيث يثبت بالنص والاجماع فلها حكم البقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان * فان قيل من مات فى اثناء العبادة ينبغى ان لايثاب لعدم شرط بقاء المؤدى عبادة * اجيب بان الموت منهى لامبطل فجعل هذا القدر بمنزلة عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة لقوله تعالى من يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الآية * فان قيل ثبت ان صيانة المؤدى تقتضى لزوم الباقي نفلا لكن كون الباقي فعلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فيتعارضا * فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اعنى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وايضا المؤدى قائم حكما والباقي معدوم حقيقة وحكما والموجود من وجه اولى من المعدوم من كل وجه لشرف الموجود على المعدوم والا لا يلزم علة اخرى لكون المؤدى عبادة وتقريرها ان المؤدى لو لم يكن عبادة يلزم تركب الشيء الواحد من منافيه وذلك لانه اذا تم الباقي كان عبادة بالاتفاق ضرورة فلو كان المؤدى الذي قبل ليس بعبادة لزم تركب الصلاة الواحدة من العبادة ومن منافيها وهو عدم العبادة وهو محال فتعين ان يكون عبادة (قوله وانما الزم الباقي الخ) هذا دفع لما اورده السائل على الترديد الاول كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المورد من انه اذا اختار احد الشقين يدفع ما اورده عليه (قوله وقال الله تعالى الخ) دليل آخر نقلي على الزام الباقي ويحتمل ان يكون دليلا على الزام الباقي شرطا لبقاء المؤدى عبادة (قوله وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا الخ) فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ماتقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد مايعقبه عبادة فقلنا بالزام الباقي عملا بالادلة بقدر الامكان وهذا تحقيق هذا الموضع (قوله الامتناع عن اداء الباقي لايكون

(قوله قلت انه عبادة لما تقدم) وهو انه لو مات كان مثابا عليه فان الثواب شأن العبادة (قوله والا لايلزم تركب الشيء من منافيه) كذا فى الشرح الاكملي وفيه بحث لان المفروض انما هو عدم كون المؤدى عبادة مستقلة فمن اين يلزم المنافاة (قوله جزء ممالايتجزى) يعنى شرعا وهو ههنا الصلاة (قوله وكل جزء عبادة متعلقة بماقبله وبمابعده) هذا شأن الاجزاء المتوسطة ويعلم منه شأن الجزء الاول ايضا فتدبر

ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لايحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر * قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدى غير منهى عنه لانه ابطله ليؤدى احسن منه كهادم المسجد ليبنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع (وهو) اى الشروع فى النفل (كالنذر) فى كونه موجبا لمعنى فى غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه (صار لله تعالى تسمية لا فعلا) وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد (ثم لما وجب اصيانته) اى لصيانة المنذور (ابتداء الفعل) الذى هو اقوى الامرين فى الايجاب (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل) وهو الشروع فيه الذى هو اقوى الامرين فى الصيرورة لله تعالى (بقاؤه) اى بقاء الفعل الذى هو ادنى الامرين (اولى) لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود فى ابتداء

ابطالا) اى للمؤدى هذا وارد على قوله وجب صيانته وحفظه عن الابطال ولا سبيل الى حفظه الا بالزام الباقى (**قوله** كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها) لانعدام شرط بقائها على وصف العبادة (**قوله** قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة) قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظهر قبل الجمعة جاز مع كراهة التحريم وهو مأمور بنقضه بالذهاب اليها لانه مأمور باداء الجمعة حتما منهى عن اداء الظهر بخلاف المعذور فانه رخص له تركها ترفيها فلا يعتبر هذا الابطال الظنى فى حق الاثم فكذلك فيما نحن فيه ﴿**قوله** ثم لما وجب لصيانته الخ﴾ الحاصل ان المنذور صار حقا لله تسمية بمنزلة الوعد وهو ادنى حالا مما صار فعلا لله وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهذا ابتداء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار حقا لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو بقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا فى صورة الشروع بالطريق الاولى اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى اغتفر فيه مالم يغتفر فى الابتداء هذا * ولقائل ان يقول لا نسلم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه لو نذر

(قوله ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله) حاصله انه لا يكون ابطالا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح وهو ترك النفل وحاصل الجواب انه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شئ سواه (قوله اى لصيانة المنذور) الذى هو ادنى الامرين فى الصيرورة لله تعالى (قوله الذى هو اقوى الامرين فى الايجاب) يريد ان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما تقرر ان البقاء اسهل من الابتداء

(قوله كذا قاله الشارح) هو صاحب الكشف رحمه الله والظاهر انه من قبيل مسامحات المشايخ والمراد كون المعنى الحقيقى فيه اقوى لا غير الا يرى الى قولهم ان الوجود فى الواجب اتم واثبت واقوى منه فى الممكنات حتى اوردوا ذلك مثالا للتشكيك بالاولوية فلا يرد عليه ما اورده الشارح اخذا من الشرح الاكملى (قوله يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة) نعم لكن اعتبار ذلك بين افراد معنى واحد حقيقى ممنوع الا ان يكون مرجعه ما ذكرناه

(قوله كون الشئ حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى) اقول الكلى ان تساوى صدقه على افراده بان يكون وجوده فى الكل على السوية من غير اختلاف بشدة وضعف وتقدم وتأخر فهو التواطئ كالانسان وان اختلف صدقه عليها بشدة وضعف كالابيض بالنسبة الى العاج والثلج او بتقدم وتأخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فان وجود الواجب اقدم من وجود الممكن فهو المشكك كذا فى البديع وبه يظهر ان التشكيك يجرى فى الحقيقة لان المنقسم الى المتواطئ والمشكك بالطريق المذكور انما هو الكلى وحينئذ يلزم جواز كون الرخصة الكلى وهو ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم مشككا بالنظر الى افراده لاختلاف صدقه عليها بالقوة والضعف

النكاح دون بقائه (ورخصة وهى اربعة انواع) عرف ذلك بالاستقراء اويقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة اوالمجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية فى اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة (نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر) يجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق الشئ اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الآخر كذا قاله الشارح رحمه الله * ولقائل ان يقول كون الشئ حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اى انت حقيق به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى (ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر) اى اكمل فى كونه مجازا * فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الكل الى اجزائه

صوم يوم النحر يصح دون الشروع حتى يلزمه فى الاول دون الثانى ويمكن ان يقال فرق بينهما هناك لان الشرع وجد فى نفسه دون القول (قوله ورخصة) بسكون الخاء المعجمة والرفع عطف على عزيمة ويتأتى فيها من اوجه الاعراب ما يتأتى فى عزيمة وهى فى اللغة اليسر والسهولة وفى الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقا بالعوارض وقيل ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف فيها تر فيها وقيل ما استبيح مع تعذر قيام الدليل المحرم وفى كل نظر (قوله اويقال) اى فى وجه الحصر وقيل فى وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الاخير وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا فى الجملة فهو الاتم والا فهو النوع الآخر (قوله ولقائل ان يقول الخ) الجواب عن هذا الاعتراض انا لا نسلم ذلك فان الوجود مشترك بين الواجب والممكن وفى الواجب اقوى واشد من الممكن حقيقة اذ القابل للتشكيك الحقيقة باعتبار الافراد لا الحقيقة نفسها وحينئذ فكل من الاحتمالين فى حقه ظاهر (قوله والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب الخ) قال صاحب المفتاح واعتبار المناسبة فى التسمية مزلة الاقدام وبما شاهدت فيها ما تعجب منه (قوله فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلى الى جزئياته او الكل الى اجزائه) تقسيم الكلى الى جزئياته هو ضم خصوصيات الى امر عام يصير بانضمامها اقساما متباينة كالحيوان فانه بانضمام الناطق والناهق

(قوله ليس من القسم الثانى) وهذا ظاهر ظهورا بينا ولذا لم يستدعيه بخلاف نفى الاحتمال الثانى (قوله قلنا المقسم مايطلق عليه اسم الرخصة) قد فسر المصنف ذلك ﴿٥٩٤﴾ فى الشرح بانه ما تغير من عسر الى يسر بعارض عذر وقد غفل القاآنى عن ذلك حيث زعم ان المراد تعريف حقيقة الرخصة فقال معترضا على المصنف يستلزم ذلك ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة فتدبر (قوله ولكن جمعها فى تعريف واحد غير ممكن الخ) نعم اذا اريد التعريف بالذاتيات والا يصح الجمع بينهما بامر عام كافعل بعضهم فى تعريف الاستثناء مع ان اطلاق الاستثناء على المنقطع مجاز الا ترى الى تعريف المصنف رحمه الله فى الشرح بقوله ماتغير من عسر الى يسر قصدا الى شمول الرخصة للانواع الاربعة حقيقتها ومجازها (قوله والمراد من الاستباحة الخ) يريد به الاشارة الى دفع ماقيل ان حكم المحرم اذا كان قائما فالقول بالاباحة جمع بين الضدين

(قوله المقسم مايطلق عليه اسم الرخصة) اى سواء كان بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فيكون الرخصة بهذا المعنى صادقة على الحقيقتين والمجازين (المباشر) صدقا حقيقيا لكونها بمعنى هو قدر مشترك بين الحقيقة والمجاز فاذا حملت على المجاز كان حملها عليه حمل هو هو فكان حملا وصدقا حقيقيا بخلاف مالو كانت بمعناها الحقيقى وحملت على المجاز (قوله ان يعرف اولا ثم يقسم)

والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثانى ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلى صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا * قلنا المقسم مايطلق عليه اسم الرخصة (اما احق نوعى الحقيقة فما استبيح) كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن جمعها فى تعريف واحد غير ممكن لانها بين حقيقة ومجاز والمراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة المباح فى سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا (مع قيام المحرم) اى السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة

والصاهل اليه يصير اقساما متباينة من الانسان والفرس والحمار وخصاصة صحة اطلاق المقسم على كل من الاقسام بالحقيقة فيقال الانسان حيوان وكذا الفرس والحمار وانقسام الكل الى اجزائه من الخشب والمسمار والنوار وشرطه خاصة صحة اطلاق المقسم على جميع الاقسام لا على كل واحد فلا يقال للخشب سرير ولا للمسمار ولا للنوار وانما يقال للمجموع المؤلف منهما (**قوله** والظاهر ان التقسيم ليس من القسم الثانى) لان اطلاق الرخصة لايتوقف على وجود الانواع الاربعة بل يصدق على كل منها (**قوله** قلنا المقسم مايطلق عليه اسم الرخصة) اى سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز وحينئذ يكون من تقسيم الكلى الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جواب فى الجملة ولايخفى على متأمل انه لايدفع السؤال لان التقسيم لايخلو من احد القسمين وهذا ليس احدهما (**قوله** كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم) وهو قد قسم ثم عرف لكون ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفى الماهية فى تعريف واحد لان الحد مبين للماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفان فى الماهية لايتساويان فى جميع الاجزاء فلايجتمعان فى حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة لان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل ابن الحاجب فى المستثنى حيث قسمه الى متصل ومنقطع ثم عرف كل قسم على حدة لان ماهيتهما مختلفتان اذ احدهما مخرج والآخر غير مخرج وفيه شئ لانه يمكن جمع مختلفى الماهية فى امر عام يشترك كان فيه بان يقال فى المستثنى هو المذكور بعد الا وهنا يقال الرخصة ماتغير من عسر الى يسر ترفيها فانه يشتمل الاقسام الاربعة وفيه نظر لانه لايستلزم ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة (**قوله** المراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة المباح) بفعل الحرام فى سقوط المؤاخذة وهو ان لا يكون

ولكن لامع محرمه ويكون فى الرخصة من القسم الرابع ﴿وقيام حكمه﴾ وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين فى هذا القسم كانت الرخصة اكمل ﴿كالمكره﴾ اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه ﴿على اجراء كلمة الكفر﴾ فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه فى نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفى الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم ﴿وافطاره فى رمضان﴾ يعنى اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة فى الفطر

المباشر مؤاخذا لان المحرم وحكمه قائمان فالقول بالاباحة جمع بين الضدين فاندفع بهذا ماقيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد ﴿**قوله** فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة﴾ دفع لما يقال اذا سقطت المؤاخذة بالحرمة ثبتت الاباحة وانتفت الحرمة فكيف تكون الحرمة قائمة مع ترك المؤاخذة بها وتقرير الدفع انه لا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة وانتفاء الحرمة اذ ليست المؤاخذة من لوازم الحرمة حتى تنتفى الحرمة بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذ بها بعفو او شفاعة لا تسمى مباحة لعدم المؤاخذة وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول الثواب بالامتناع عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط المؤاخذة بالاقدام فى حق المعذور لعذره وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط قبحه ويستوى الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذلك خلاف العقل والنقل ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته ﴿**قوله** ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين فى هذا القسم كانت الرخصة اكمل﴾ لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة من حيث انها لا تسقط بحال كانت الرخصة فى مقابلتها كذلك ولك ان تقول اذا كان المحرم والحرمة قائمين فالعمل بالدليل المرخص عملا بالمرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز والجواب ان الرخصة الكاملة لا تصح الا من هذا الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل المرجوح ومخالفة الراجح بالنص والاجماع بخلاف العزيمة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فيها لان الدليل

(قوله ولكن لامع محرمه) يعنى به ملك الرقبة (قوله فبزهوق الروح) اى خروجه من البدن اى وكجناية المكره المحرم انت خبير بان ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف اجنبى عن مسئلة المكره فارجاع هذا الضمير الى المكره مع وجود ذلك الاجنبى فى البين ركيك لا يخفى والذى يظهر ان يرجع الى الخائف على نفسه ويحتمل ان يكون مراد الشارح رحمه الله ايضا ذلك بناء على كون الخوف على النفس فى هذه الصورة من جهة الاكراه

اى ان يعرف الرخصة اولا ثم تقسم الى اقسامها الاربعة (قوله كالمكره على اجراء كلمة الكفر) اى كرخصة وهى اجراء كلمة الكفر وكان الاوضح ان يقول كاجراء المكره كلمة الكفر

لرجحان حقـه ﴿ واتلافه مال الغير ﴾ اى اذا اكره على اتلاف مال الغـير رخص له ذلك لرجحان حقه فى نفسه وحق الغير لايفوت معنى لانجباره بالضمان ﴿ وترك الخـائف على نفســه الامر بالمعروف ﴾ وترك عطف على المكره فى قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعنى اذا خاف التلف على نفسـه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقـه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لامعنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ﴿ وجنـايته على الاحرام ﴾ اى وكجنـاية المكره المحرم عـلى احرامه ﴿ وتناول المضطر مال الغير ﴾ اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له تناول طعـام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتنـاوله وحق الغـير فائت صورة ﴿ وحكمه ﴾ اى حكم هذا النوع من الرخصة ﴿ ان الاخذ بالعزيمة اولى ﴾ لبقـاء المحرم والحرمة جميعـا ﴿ حتى لو صبر ﴾ يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة ﴿ وقتل كان شهيدا ﴾ اى مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى ذكر محمد فى مسـئلة اتلاف مال الغـير لو ابى عن اطاعة المكره وقتـل كان مأجورا ان شـاء الله تعـالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطـار وليس هذا كالاكراه على الافطـار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لايرجع الى اعزاز الدين * ولقـائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لامحالة فالحق ان الاستثناء

المحرم راجع على المبيح فى العزائم دون الرخص فتنبه لذلك ﴿ **قوله** وتناول المضطر مال الغير الخ ﴾ حاصله ان فى التناول ملكهما مال الغير حالة المخمصة ليدفع الهلاك عن نفسه فانه رخصة مباح له بالضمان تحصيلا للمصلحتين بقاء حقه صورة ومعنى وبقاء حق الغير معنى بخلاف ما لم يتنـاوله حتى هلك فانه يفوت حقـه من كل وجه وفوات احدهما وبقـاء الآخر وكان بقاؤهما اوفق واوسع مصلحة من فوات احدهما وبقاء الآخر لكنه اذا صبر وآثر حق اخيه على نفسه فيكون مأجورا لدخوله فى المؤثرين على انفسهم ﴿ **قوله** ان الاخذ بالعزيمة اولى ﴾ لما فيه من اظهار الصلابة فى الدين واعزازه حتى لو قتل على ذلك كان مأجورا لا ان يكون مريضا او مسافرا فيتعين عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صبر الى ان قتل كان آثما فان الله تعالى قد اباح الفطر فى هذه الحالة فيكون بامتناعه عن ذلك متلفا لنفسه بالامتناع عن الامر المباح كذا قالوا * ولقـائل ان يقول الرخصة لا يطلق عليها اباحة كامر وليس هنا حقيقة الاباحة لان المباح مالا ثواب فى فعله ولاعقاب

﴿ قوله وحق الغير فائت صورة ﴾ يعنى اذا تنـاول ﴿ قوله ولقـائل ان يقول فيه احتراز الخ ﴾ توجيـه الاسـتثناء على الوجـه المذكور ذكر صاحب الكشف وقد اعـترض عليه بعضهم بذلك لكن التوجيه المذكور مأخوذ بعينه من المبسوط لشمس الائمة السرخسى وليس من عند نفسه والجواب عما ذكر ان حرمة مال الغير لحقه لالذاته فكان مبـاحا بالنظر الى ذاته فلايكون الصبر على القتل الذى هو القـاء النفس فى التهلكة منـه من باب التقوى ولااعزاز الدين كالصـبر على القتـل فى الاكراه على اكل طعامه الا ان قيام الحرمة لحق العبد اوجب ان يكون فى الصبر مأجورا فلذلك قال ان شاء الله كذا قيل ﴿ قوله فالحق ان الاستثناء

لكونهـا ثابتة بالقياس لالكونهـا ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم فى القياس كما سـيجىء (والثانى) اى النوع الثانى من انواع الرخصة (ما استبيح مع قيام السبب) اى السبب المحرم الموجب لحكمه (لكن الحكم تراخى عنه) اى عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقـة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحـال كان هذا القسم دون القسم الاول (كالمسافر) اى كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعـالى فمن شهد منكم الشـهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر (وحكمه) اى حكم هذا النوع (ان الاخذ بالعزيمة) اى العمل بهـا (اولى لكمـال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السـفر افضل من الافطـار عندنا خلافا للشـافعى

فى تركه وليس هذا كذلك (قوله وهو وجوب اداء الصوم تراخى) الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لايلزمه الايصـال بالفدية لو حل به الموت قبل بلوغ العدة فاذا تكون العزيمة هنا ادنى حالا من العزيمة فى المكره على الافطار لان الحكم لما تراخى هنا ولم يكن ثابتـا فى الحال لم يعارض الرخصة وهى اباحة الافطار حرمة فكانت مبينة بالافطار فى غير رمضان وبه يخرج عن حقيقة الرخصة الى مجازها بخلاف الرخصة ثمه فانها مقرونة بالحرمة القائمة السـالمة عن المبيح والحاصل ان مراتب الرخص بحسب مراتب عزائمها فلما كانت الرخصة الاولى مبنية على عزيمة من كل وجه كانت رخصة من كل فضية ولما كانت هذه مبنية على عزيمة من وجه كانت هى ايضا رخصة من وجه ﴿ قوله لكمال سببه ﴾ اى فعل العزيمة (قوله حتى كان الصوم فى السفر افضل من الافطـار عندنا) هذا ولقائل ان يقول لانسلم ان وجوب الاداء حكم السبب لان حكم السبب اشتغال الذمة بالواجب ووجوب الاداء انمـا يثبت بالخطـاب لابالسبب كما تقرر ولئن سلمنا انه حكمه باعتبار اقتضائه اليه لانشـاء وجوب الاداء على نفس الوجوب فانتفاء صفة الوجوب يستلزم انتفاء الجواز عندنا والصواب ان يقال الخطاب العام يتناول المسافر وغيره يوجب الصوم وحرمة الافطار وقوله تعالى فان كان مريضا او على سـفر خصهم بجواز الافطار متضمنا لانتفاء الوجوب فلو قلنا بانتفـاء الجواز بانتفـاء الوجوب الضمنى عاد الى موضوعه بالنقض والحق ان الصوم افضل عند الشافعى ايضا بلا اختلاف ورواية عنه فى ذلك على ماصرح به المحققون لايقال قد نقل فخر الاسلام عنه الخلاف وكذا اثبت صاحب الكشف الرواية عنه فلا يستقيم هذا الحق لما مع المثبتين من زيادة العلم دون النافين وان كانوا اتباعه

لكونها ثابتة بالقيـاس) كذا فى الشرح الاكملى فيه بحث اذ لانهاية للاحكام الثابتة بالقياس ولم يعهد من محمد وغيره التقييـد بالاسـتثناء فيهـا فلابد من بيان وجه يخص هذه الصورة (قوله لان ذلك ليس بلازم فى القياس) كذا فى الشرح الاكملى وانت خبير بان مبنى الكلام السابق ليس على لزوم ذلك بل على اعتبار ماهو علة الحكم فى الاصل فى الفرع ولابد من ذلك فى القياس كما تقرر فى محله فههنـا يحتمل ان يكون لكون الاصل مشتملا على اعزاز الدين مدخلا فى ثبوت حكمه وليس ذلك بمتحقق فى الفرع فيتمكن الشبهة فى ثبوت الحكم فى الفرع ويكون محلا لذكر الاسـتثناء لامحالة (قوله وهو شهود الشهر) فيه تسامح لان الكلام فى حكم هذا النوع لافى المثال المخصوص وهو افطـار المسـافر (قوله خلافا للشافعى) حيث ذهب فى احد قوليه الى ان العمل بالرخصـة اولى حتى كان الافطار فى السفر افضل كذا فى التحقيق

(وتردد في الرخصة) بالجر هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اى في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس (فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه) لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى (واما اتم نوعى المجاز فما وضع عنا) اى الذى سقط عنا ولم يشرع في حقنا

لاحتمال كونه قولا مرجوعا عنه قد شوش حتى انعدم اساسه لانا نقول بل يعتد ما استقر عليه الحال من عدم الخلاف ويكفى مؤنة الاستدلال وان كان في ذكره فتح باب الاجتهاد ومعرفة طريق النظر فيه والرد على من يقول به في ثانى الحال ﴿قوله وتردد في الرخصة﴾ دليل ثان على ان اولوية العزيمة ومعناه انه لم يتعين اليسر في الرخصة وهو الافطار بل في الرخصة تردد بين اليسر والعسر كالتردد الثابت في العزيمة فانه كما يترفه فيه بالافطار حال الكافة بتكلف الصيام حالة افطارهم وفيه من العسر ما يعدل ذلك اليسر وفي العزيمة وان تكلف الصوم حالة السفر ان وجدت المشقة فقد يترفه بموافقة الناس في الافطار لان في الانفراد بالصوم دون سائر الناس ما كان من المشقة وكانت العزيمة تؤدى معنى الرخصة من جه خصوصا اذا عدمت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقيق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن ههنا ظهر رد ما قيل من ان العزيمة في القسم الاول انما كانت اولى لبقاء الحرمة وههنا ليس كذلك فهلا لم يكن الرخصة اولى فان نقصان العزيمة بتأخر حكمها يميز باعطائها معنى الرخصة من وجه تكمله وفكانت كالقسم الاول ﴿قوله الا ان يضعفه الصوم الخ﴾ لقائل ان يقول كان الواجب ان تكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عدوالله بدليل عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وقتل عدوالله واجب ولهذا شرع الجهاد فتكون اولى ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لارتباط النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز الاتيان به على وجه يؤدى الى انتقائه وماذكر على تقدير ثبوته يدل على المعاداة بمنعها عما تشتهيه لا بميلها فرقا بين النفس المؤمنة والكافرة ﴿قوله واما اتم نوعى المجاز﴾ وهو ابعد مما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة

(من الاصر) وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم فى غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح (والاغلال) وهى المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبى عليه السلام (فسمى ذلك) اى ماحط عنا من الاصر والاغلال التى وجبت على من قبلنا (رخصة مجازا لان الاصل) وهو العزيمة وهى الاصر والاغلال (لم يبق مشروعا) اى لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا (والنوع الرابع) من انواع الرخصة (ماسقط عن العباد) باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم فى محل الرخصة (مع كونه) اى مع كون ذلك الساقط (مشروعا فى الجملة) اى فى بعض الاوقات فمن حيث انه سقط فى محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب والحكم مشروعا فى الجملة اخذ شبها بالحقيقة

---

* **قوله** والاغلال وهى المواثيق اللازمة الخ) والظاهر ان المراد بها شىء واحد وهو ماذكر من التكاليف الشاقة الثقيلة (**قوله** لم يجب علينا) اى لم تكن مشروعة فى ملتنا ولكن لما كانت كالمشروعة فى حقنا بالنظر الى ان شرع من قبلنا شرع لنا مالم يقم ناسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية شبيها بالرخصة من حيث انه رفع عنا من شرع غيرنا شىء لولا رفعه واسقاطه عنا فى شريعتنا لم يوجد فى التكليف به مشقة عظيمة فهو من كمال الاعتناء بكرامة هذا النبى صلى الله عليه وسلم حيث ابتدأت شريعته بالتخفيف قبل العناء (**قوله** فمن حيث انه سقط فى محل الرخصة الخ) فان قلت اذا كان هذا النوع له شبه بما هو رخصة حقيقة وشبه بما هو رخصة مجازا كان ينبغى ان يقدم على القسم الثالث الذى هو رخصة مجازا من كل وجه ليكون البداءة تحقيق الرخصة من كل وجه ثم بما فيه شبه من مجازيها ثم بمجازيها من كل وجه * قلت ولكن روعى فى ذلك اسلم بآخر وهو المقابلة فقوبلت حقيقة الرخصة بمجازها وقدمت الحقيقة لانها الاصل غير انه ابتدأ منها بما ليس فيه سمة بزحزحة عن حقيقة الرخصة وهو المعبر عنها بالاكمل ثم اولى بما فيه تلك الشبه مما ليس سمة من حقيقة الرخصة وهو المعبر عنه بالاتم ثم قوبل بما فيه سمة

بالاشياء لكان اولى لان بعض ماذكر ليس من قبيل الاعمال (قوله كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الخ) هذه رواية عطاء والاغلال على هذه الرواية على حقيقتها ولا تكون مستعارة للمواثيق بجامع اللزوم وبهذا تعرف ما فى كلام الشارح رحمه الله من خلطه احد الوجهين بالآخر فتدبر والمسوح جمع مسح على وزن ملح وهو البلاس اى اللباس الخلق (قوله وربما يثقب الرجل ترقوته) هى بفتح التاء وسكون الراء وضم القاف وفتح الواو عظم فيما بين ثغرة النحر والعاتق من الجانبين والسارية الاسطوانة (قوله لم يجب علينا الخ) فلذا لم يكن اطلاق الرخصة عليه باعتبار الحقيقة وذلك ان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لايكون تضييقا فى حقنا والرخصة فسحة فى مقابلة التضييق لكنها لما وجبت على غيرنا كان السقوط فى حقنا توسعة وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا

ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى (كقصر الصلاة فى السفر) هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر فى السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلاة فى السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ماسقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ماسقط وقوله كالقصر مثال لترك ماسقط * اعلم ان قصر الصلاة فى السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعى رخصة حقيقة والعزيمة هى الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ماروى انه عليه السلام قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلاة

بزحزحه عن حقيقة الرخصة بما فيه شبه مزحزحه عن مجازية الرخصة (**قوله** ويمكن ان يوجه كلامه الخ) حاصله النوع الرابع اسقاط ماسقط مع كونه مشروعا فى الجملة واسقاط مااسقطه الشرع معناه ترك مااسقطه والذى اسقطه الشرع هو الاتمام فتركه هو القصر فقول المصنف كالقصر اشارة الى ترك مااسقطه الشرع المقدرة ولايخفى مافى ذلك من التكلف (**قوله** اعلم ان قصر الصلاة فى السفر رخصة اسقاط عندنا) اى ليست رخصة حقيقة بل عزيمة حتى قلنا ان ظهره كفجره وليس له الاكمال لان السبب فى حقه لم يبق موجبا الا ركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد على رأس الركعتين الاولين ومكروه غير مفسد ان قعد لخلطه النفل بالفرض قبل التمام فى الاول وبعده فى الثانى وقال الشافعى رحمه الله رخصة حقيقة اى رخصة ترفيه والعزيمة فى الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضى فى السفر او فى الحضر يقضى فى السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا الآية شرع القصر بلفظ الجناح وهو يدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح الاباحة دون الوجوب وكان المسافر مخيرا بين القصر والاكمال ولنا ماروى عن على بن ربيعة قال سئلت عمر رضى الله عنه مابالنا نقصر الصلاة ولانخاف شيأ وقد قال تعالى ان خفتم فقال اشكل على ماشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجه مسلم ولابن حبان فاقبلوا رخصته واسم الاشارة راجع الى الصلاة المقصورة او الى القصر والتأنيث

المكلف وبالسقوط السقوط بالشرع كما يدل عليه تقريره بقى ان قول المصنف رحمه الله وسقوط حرمة الخمر الخ عطف على قوله قصر الصلاة لامحالة وهى ليست باسقاط فلا يصلح ان يكون مثالا له اللهم الا بتعسف والذى يظهر ان يحمل تفسير النوع الرابع من الرخصة بقوله ماسقط على التسامح الذى قلما يخلو كلام المشايخ عنه ويحمل الامثلة امثلة للنوع الرابع كما هو المعهود فى مثله لا لقوله سقط (قوله لان ترك ما اسقطه) الظاهر ان مبناه ومبنى قوله مثال لترك ما سقط كون الاسقاط فى المآل هو الترك على ان هذا التقرير فى بعض مأخذ الشارح من الشروح على كون المضاف المقدر هو لفظ الترك لا لفظ الاسقاط فتدبر (قوله لانه هو المستباح) يعنى ان الرخصة مطلقا مفسرة عند المشايخ بما استبيح ولايفيد ماوقع من ذلك فى عبارة المصنف لانه فى القسمين الحقيقيين كالايخفى

المقصورة والتصدق بما لايحتمل التمليك اسـقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولى القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير

لتأنيث الخبر واشكال الامر عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على استصحاب وجوب الاتمام لاعلى انه مفهوم من التقييد بالشرط ولايخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط ﴿ **قوله** والتصدق بما لايحتمل التمليك اسقاط محض ﴾ اى لايحتمل الرد فلايتوقف على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقتـه اى اعملوا به واعتقدوها كما يقـال فلان قبل الشرائع اى اعتقـدها وعمل بهـا والمراد بمالايحتمل التمليك مالايحتمله من كل وجه اما مايحتمله من وجه فالتصـدق به لايكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك فقبل اوسكت سـقط الدين ولو قال لااقبـل يرتد لان الدين يحتمل التمليـك من المديون ولايحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلايكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيـه معنى التمليك فباعتبـار معنى التمليك يقبل الرد باعتبـار معنى والاسـقاط لايتوقف على القبول * فان قلت قد ذكر فى المبسوط ان القصر عزيمة فى حق المسافر عندنا ويؤيده حديث عائشة رضى الله عنها فرض الصلاة ركعتين فاقرت فى صلاة السفر وزيدت فى صلاة الحضر متفق عليـه وحديث ابن عباس رضى الله عنهما فرض الصـلاة على لسـان نبيكم فى الحضر اربع ركعات وفى السفر ركعتين الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر رضى الله عنه صلاة السفر ركعتان والاضحية والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسـان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائى وابن ماجة وابن حبان * قلت انما اطلقنا الرخصـة على صلاة المسـافر للمشابهـة الصورية فانه اذا نظر الى ان الحضر هو الاصل وان السفر امر طارىء عليه وسمع قوله تعالى واذا ضربتم فى سبيل الله فليس عليكم جنـاح ان تقصروا من الصلوة وقوله عليه السـلام حين قيل له نقصر الصلاة ونحن آمنون صدقة تصدق بهـا عليكم فاقبلوا صدقتـه وحديث انس بن مالك الكعبى ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة اخرجه الاربعـة واحمد وقول عائشـة رضى الله عنهـا يارسول الله قصرت واتممت وافطرت وصمت قال احسنت اخرجه النسائى واخرجه الدارقطنى عنها بلفظ ان النبى صلى الله عليـه وسلم كان يقصر فى السـفر ويتم ويصوم ويفطر ظن صحة ماذهب اليه الشـافعى من صحة الاتمام فى السفر وانه عزيمة وان الاتيـان بالركعتين رخصة مجزية عن الاتيـان بالاربع فعملنا تحقيقه ماذكرته من الادلة

قبول * والجواب عنه ان نفى الجناح عنهم لتطييب انفسهم لانهم كانوا فى مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا فى القصر (وسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره) لقوله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كأنه قال انها

لعدم احتمالها التأويل وقلنا بان صلاة المسافر بقاؤه على اصل مشروعيتها ولم يعتبر بالزيادة وعملنا بظواهر ماذكرناه من الادلة لاحتمال التأويل والترجيح الاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها اسقاطا مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت فى صلاة الاصل وهى الحضر ولكن لم يشرع فى صلاة السفر تحقيقا فهى رخصة اسقاط شئ كان من حقه ان يشرع طردا للمشروعية ولكنه لم يشرع تحقيقا لعدم المشروعية اصلا فعملنا فيما لايحتمل التأويل وهو ماذكرته من الادلة وفيما يحتمل التأويل وهو التسمية بما يحتمل التأويل وهو ما ذكرناه من الادلة عملا بالدليلين وجمعا بين الطريقين (**قوله** والجواب الخ) يعنى لفظ الجناح وان كان ظاهره يفيد ماقاله ولكنهم لما كانوا الفوا الاتمام فكانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا فى القصر فنفى عنهم الجناح لتطييب انفسهم بالقصر والحمل على هذا واجب عملا بالدلائل بقدر الامكان وصار هذا نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلاجناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعى ومالك الطواف بهما ركنا بما لاح لهما من الدلائل غيره ولئن سلمنا ان لفظ الجناح لايفيد الا الاباحة لم يضر مانحن فيه لان الاباحة تثبت به والوجوب بما ذكرناه اذ لاتنافى بينهما لشمول الوجوب الاباحة هكذا قيل وفيه نظر واجيب ايضا بان المراد بالقصر فى الآية قصر الاحوال كالايجاز فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود لاقصر ذات الصلاة وانما حملناه على قصر الاحوال توفيقا بين قول الرسول والآية والا كيف يستقيم امر الرسول مطلقا بالقصر وهو مشروط فى الآية بحال المخافة ولايخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الآية فى قصر اجزاء الصلاة اللهم الا ان يقال انما حملناه على ذلك وعدلنا عن الحقيقة الى المجاز للحديث المشهور وهو حديث عائشة رضى الله عنها ودعوى الشهرة يكفى الاثبات ليتلقى الائمة له بالقبول والعمل به وان منعها الخصم فانه لايضرنا (**قوله** لقوله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه الخ) فى هذا الاستثناء ثلاثة اوجه لانه اما تكلم بالباقى بعد الثنيا فيكون المعنى حرمت عليكم هذه

(قوله والجواب عنه ان نفى الجناح عنهم لتطييب انفسهم) يعنى فاقتصر على قدر مايحتاج اليه فى اداء ذلك المقصود والا فالقطع بالقصر ايضا يفيد ذلك بلاشبهة

محرمة فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار * فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لايفيد الاباحة * قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لايدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابى يوسف والشافعى لاتسقط ولكن لايؤاخذ بها كما فى الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لايأكل حراما فشرب خمرا حالة الاضطرار فعندهم يحنث

الاشياء حالة الاختيار لا حالة الضرورة فتكون فى حالة الضرورة باقية على الاباحة الاصلية بقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا واما مابقى من الاثبات السابق فيكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار لانه الاستثناء واما ان يكون مفرغا من الحظر اباحة فيكون المعنى ان هذه الاشياء محرمة حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار على انما فى ماااضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ماحرم فيكون المعنى فصل لكم ماحرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حالة اضطراركم اليه والحاصل ان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم ليكون فصل لكم الاشياء التى حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه ليس بحرام لاداء المعنى من قوله ماحرم عليكم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لاعن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان (**قوله** انه استثناء من الغضب) اى لا من الحظر حتى يدل على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفى عنه الغضب والعقاب ولايلزم من انتفائهما الاباحة كما عرفت فى النوع الاول من الرخص قال فى الكشاف وقد جوزوا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدأ محذوف الوجوب لان جواب من شرح دال عليه فكأنه قيل من كفر بالله فعليهم غضب من الله الا من اكره ولكن من شرح الخ وذكر وجها آخر وهو انه استثناء من كلام سابق وحاصل معناه انما يفترى الكذب من كفر بالله فاستثنى منه المكره فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا لايكون استثناء من الحرمة (**قوله** دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة) لان ترتيب المغفرة على ذلك يقتضى سبقية الذنب وهى يستدعى قيام الحرمة والمؤاخذة رحمة من الله تعالى على عباده كما فى الاكراه على الكفر (**قوله** وفائدة الخلاف تظهر) فى شيئين

(قوله وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لايأكل حراما فشرب خمرا حالة الاضطرار) كان الظاهر ان يقول فاكل ميتة لان الشرب غير الاكل فلايظهر ترتب الحنث على ما نحن فيه ثم ان فائدة الخلاف تظهر ايضا فيما اذا صبر حتى مات لايكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا

وعندنا لايحنث * والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بحالة المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة ﴿ وسقوط غسل الرجل فى مدة المسح ﴾ لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث القدم لايجب الغسل والمسح شرع

احدها انه لو حلف لايأكل حراما فاكل ميتة اوشرب خمرا حالة الاضطرار حنث عندهم ولايحنث عندنا والثانى انه لو صبر عن التناول من هذه الاشياء حالة الاضطرار حتى هلك اثم عندنا ولاياثم عندهم فهى عندهم رخصة حقيقة لما فى مقابلتها من العزيمة المشروعة وهى الانكفاف عن الحرمة القائمة وعندنا هى رخصة مجازا اذ ليس فى مقابلتها عزيمة مشروعة اذ لاحرمة ليتصور الانكفاف عنها لان حرمة الخمر لصيانة عقله عن الاختلاط وحرمة الميتة لصيانة نفسه وبدنه عن تعدية خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف على نفسه الهلاك بالامتناع عنهما ارتفعت الحرمة اذ لايستقيم صيانة البعض بفوات الكل لان فى فوات الكل فوات ذلك البعض المطلوب صيانة فيعود الامر على موضوعه بالنقض واذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك مؤديا حق الله تعالى لسقوطه بل كان مضيقا نفسه بالغاية الى التهلكة بلاضرورة فكان آثما ﴿ قوله والجواب الخ ﴾ فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت الزائد على قدر الحاجة وفيه شئ فان معنى الآية من دعته الضرورة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة فى مجاعة غير مائل الى مايوثمه وهو ان يأكل سد الرمق فان الله غفور يغفر له مااكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه فى الرخصة لهم فى ذلك كذا قاله ابن عباس رضى الله عنهما للتناول وحينئذ فالمغفرة انما هى فى القدر الذى يسد به الرمق لا للزائد عليه فتامل ﴿ قوله وسقوط غسل الرجلين فى مدة المسح ﴾ اعلم ان سقوط غسل الرجلين عمن كان متحققا فى مدة المسح رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب وهو الحدث عن كونه عاملا فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم لانه اثبت الحدث بالرجل واوجب غسلها ثم اناب المسح منابه ولكن بقى اصل السبب موجبا فى الجملة نظرا الى حالة عدم الخف فكانت رخصة المسح بذلك رخصة اسقاط ولكن لو اتى بالعزيمة بعد مارأى جواز المسح كان اولى لانه اسبق * فان قلت فاذا يخرج عن ان يكون رخصة اسقاط لان رخصة الاسقاط لايكون العزيمة مشروعة بها كالقصر وتكون رخصة الترفيه * قلت قبل العزيمة انما لم يبق مشروعة مادام متحققا فاذا نزع

﴿ صارت ﴾

للیسر ابتداء لاان الواجب من غسل الرجل یتأدی به ولهذا شرط ان یکون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو کان الغسل یتأدی بالمسح لما شرط ذلك

فصل الامر والنهی باقسامهما

من الامر الموقت والمطلق وکونه واجبا موسعا او مضیقا وغیر ذلك والنهی عن الامور الشرعیة والحسیة وکونه قبیحا لعینه او لغیره ونحو ذلك (اطلب الاحکام) المراد بها الامور المحکوم بها وهی العبادات وغیرها لان الطلب لایتعلق بنفس الحکم بل بالمحکوم به ویمکن ان یقال ان الحکم صار علما للمحکوم به عرفا

صارت مشروعة والفوات انما هو باعتبار النزع والغسل هذا ولکن فی عد هذه الرخصة من رخصة الاسقاط نظر ظاهر لما صرحوا به فی عامة الکتب فی انه اذا حفر الماء فدخل الماء خفیه فان غسل اکثر قدمیه بطل مسحه وانه اذا تکلف غسل رجلیه داخل الخفین من غیر نزع اجزأه ذلك عن الغسل حتی لایلزم النزع والغسل ثانیا عند انقضاء المدة فلو کان المسح رخصة اسقاط لما بطل مسحه وللزم بطلان هذا الغسل بمضی المدة ولزم النزع لوقوع الغسل غیر معتد به وفیه شیء لانه ذکر فی الظهیریة لو ادخل یدیه تحت الجرموقین فمسح علی الخفین لم یجز والحق ان رخصة المسح علی الخفین انما هی رخصة ترفیه لارخصة اسقاط ولایضر فی ذلك عدهم لها فی رخصة الاسقاط لجواز ان یکون ذلك مجازا باعتبار الصورة لاحقیقة باعتبار المعنی ویمکن ان یجاب عن اصل النظر بان الغسل داخل الخفین انما وقع معتبرا باعتبار قیام الشبهة وهو انکشاف القدم مع ارادة مالایحل الا بالطهارة بشرط الحدث فی الجملة نظرا الیه فی غیر حالة لبس الخفین او الی غیره ممن لم یکن لابسا للخف وهو الاشبه کما مر فی فصل رخصة المسافر ولایضر ان یکون من نوعها ویسمی مع ذلك رخصة اسقاط ایضا لسقوط توجه الخطاب الیه بالغسل مع اعتباره منه اذا اتی به کما عرف فیمن لایجب علیه الجمعة کالعبد والمرأة والمریض والمسافر وغیرهم اذا اتی لها حیث تصح منه وتکون مسقطة لفرض الوقت والظهر والله اعلم

فصل

لما فرغ من الاحکام اخذ یتکلم علی اسبابها وانما اخرها عنها وان کانت متقدمة لوجود الکلام علیها لانها علامات لها وماله العلامة اهم فی التقدیم من العلامة او نقول لما فرغ من بیان الادلة والاحکام اولاهما بما له شبه بهما وهو الاسباب (**قوله** ویمکن ان یقال ان الحکم صار علما للمحکوم به عرفا)

(قوله لما شرط ذلك) کما فی مسح الجبایر

(قوله ویمکن ان یقال ان الحکم صار علما للمحکوم به عرفا) علی هذا یکون حقیقة عرفیة وعلی الاول یکون مجازا لغویا کضرب الیمین بمعنی مضروبه

(المشروعة ولها) اى للاحكام (اسباب) والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التى لايضاف اليها وجود الاحكام

لان الحكم يطلق ويراد به المحكوم وهى النسبة الايجابية والسلبية انما توجد وتحصل منه لأنك اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم والحكم وهو نسبة القيام او سلبه اخذت من قائم او ليس بقائم ويطلق ويراد به النسبة وهو المشهور ﴿ قوله ولها اسباب ﴾ اختلف العلماء رحمهم الله تعالى هل الاحكام المشروعة اسباب أم لا فذهب عامة اصحابنا وبعض الشافعى وعامة المتكلمين الى الاثبات مطلقا وذهب بعضهم الى النفى مطلقا وذهب جمهور الاشعرية الى الاثبات فى العقوبات وحقوق العباد والى النفى فى العبادات ومما يشهد بوضع الاسباب وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة كاملا وعلى من اغمى عليه او جن اقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جن ولم يستغرقه جنونه و وجوب الزكاة عندهم على الصبى ووجوب العشر وصدقة الفطر عليه عند جميع الفقهاء مع سقط الخطاب عنه فى الجميع لعدم الاهلية (قوله والمراد بها العلل الشرعية مجازا) لان الحقيقى وهو الذى يخلل بينه وبين الحكم واسطة يعنى سبب وجوب الايمان بالله اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته تعالى وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالقوم ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل المعلل لا لوجود الصانع له او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازكى وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الايمان ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقائص ويكون جميع الممكنات باسرها ماشوهد منها ومالم يشاهد علما وعلامة بها يعلم وجود صانعها سميت علما ولاخفاء فى ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تثبت بعدم ظهور السبب * فان قيل لو كان السبب هو الحدوث الزمانى كما فسرتموه لايبقى القول بوجوب الايمان بالله تعالى من القائلين بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه * قلنا وليس فى العبارة مايدل على انحصار السببية فيه بالنسبة الى كل واحد بل مراتب الناس فى ذلك متفاوتة ولئن سلم فهو باعتبار شدة الوضوح وكثرة الوقوع وعدم الانقطاع اذ ما من احد الا وهو شاهد نفسه والسموات

(قوله والمراد بها العلل الشرعية) قال فى التحقيق لانها هى الموجبة للاحكام ظاهرا لكن المشايخ اختاروا لفظ السبب لانها اعم انتهى والظاهر ان الاعمية على المعنى اللغوى للسبب وهو مايتوصل به الى الشئ والا فالمصطلح مقابل للعلة ولايعمها كما حقق نفسه ايضا فى محله وما اختاره الشارح من حمله على المحل يكون على المصطلح بقى ان كلام صاحب التوضيح صريح فى ان مايترتب عليه الحكم ان كان شيئا لايدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يختص باسم السبب فجعل الاسباب ههنا مجازا عن العلل على الاطلاق غير مناسب كما لايخفى ولعل هذا هو الحامل لصاحب التحقيق على حمل السبب على المعنى اللغوى فليتدبر

(تضاف اليها) اى الاحكام الى الاسباب (من حدوث العالم) بيان للاسباب (والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا اوتقديرا والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطى) الى هنا اشارة الى الاسباب (للايمان) هذا شروع الى عد المسببات الى قوله بالمعاملات على طريق اللف والنشر يعنى سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهى تدل على الصانع كما قال عمر رضى الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما يدلان على الصانع العليم الخبير (والصلاة) هذا متعلق بقوله والوقت يعنى سبب وجوب الصلاة بايجاب الله تعالى فى حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلاة اليه ويقال صلاة الفجر ونحوها (والزكاة) يعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال الذى هو النصاب المغنى النامى الزائد على قدر الحاجة (والصوم) يعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه

والارضين واليه الاشارة بقوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وكذا صح ايمان الصبى المميز لتحقق سببه وهو الانفس والآفاق ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادران عن النظر والتأمل اذلو امتنع صحته لامتنع لمانع شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لايحتمل عدم المشروعية اصلا ولايضر فى عدم كونه مخاطبا بالايمان لعدم التكليف المعتبر فى الخطاب لان الاداء يحتمل السقوط بالعوارض كما فى من اراد ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة التوحيد على ان صحة الاداء انما تبنى على كونه مشروعا فى حق المؤدى لاعلى كونه واجبا عليه كما فى جمعة المسافر (**قوله** يعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال الذى هو النصاب المغنى النامى الزائد على قدر الحاجة) وانما اشترط فيه النماء ليتكامل الغنى به الا ان النماء امر باطن فاقيم سببه وهو الحول مقامه فى الشرطية فصار شرطا للوجوب مع كونه سببا للنماء فيتجدد النماء بتجدده وبتجدد النماء يتجدد المال او المال لهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون لتكرر الوجوب بتكرر الحول تكرارا للحكم بتكرر السبب لابتكرر الشرط * **قوله** والصوم الخ * اتفق المتأخرون من مشايخنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخوله لاقبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر ليلا كان او نهارا لان الشهر اسم

(قوله يعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان الخ) ثم ان المشايخ رحمهم الله بعدما اتفقوا على ذلك اختلفوا فى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى او الايام فقط دون الليالى فذهب الى الاول شمس الائمة السرخسى رحمه الله والى الثانى القاضى الامام ابو زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام وتبعهم رحمهم الله الا يرى الى قوله وايام شهر رمضان والظاهر ان كلام الشارح ههنا منتظم للمذهبين جميعا

وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى فالآن باشروهن وكلوا واشربوا حتى الآية بقى الايام محلا للصوم ﴿ وصدقة الفطر ﴾ اى سبب وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه اى يقوم بكفايته

للمجموع وسببه باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك ثابت للايام والليالى جميعا ولهذا وجب القضاء على من كان اهلا ثم جن وافاق بعد مضى الشهر وصحة النية بعد تحقق جزء من اول ليلة منه ولم تصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا اذ ليس من حكم السبب جواز الاداء فيه وذهب الاكثرون كالقاضى ابى زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن وافقهم الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالى وكل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الذى لايتجزى من اول كل يوم سبب لصومه يعنى ذلك اليوم لان صومه كل يوم عبادة على حدة تختص لاختصاصه بشرائط وجوده بالانتقاض بطريان نواقضه فيجب تعلقه بسبب على حدة واجيب عن كلام شمس الائمة بان القضاء انما لزم المجنون المذكور لادراكه النهار دون الليل لانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه القضاء عند تضاعف الواجب دفعا للحرج وذلك انما هو باستغراق الجنون مجموع الشهر ولم يوجد بان النية انما صحت فى الليل باعتبار تبعية النهار فى حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقترانها بالجزء الاول من الصوم ولا ضرورة فيما نحن فتأمل ﴿ قوله اى سبب وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه ﴾ ويلى عليه والفطر انما هو شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن يمونون فان عن اما لانتزاع الحكم عن السبب او لانتزاع الحكم عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب على محل ثم فيؤديه عنه غيره بطريق النيابة كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل والحديث على المعنى الثانى باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذى يكون فى مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لايملك شيأ فلا يكلف له يوجب اليه والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه فتعين الحمل على المعنى الاول لتضاعف الواجب بتضاعف الرأس * فان قلت الصدقة كما اضيف الى الرأس اضيف الى الفطر بل الاضافة الى الفطر اشهر والاضافة دليل السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتحاده الرأس كما يتكرر بتكرر الرأس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الرأس سببا والفطر شرطا دون العكس فالجواب بوصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعلق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عمن يمونون يشعر بان هذه الصدقة يجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن يلى اليه كالعبيد والبهائم اذ الرأس هو المحتاج

ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط (والحج) يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه (والعشر) يعني سبب وجوب العشر للارض النامية بالخارج تحقيقا اى الارض التى فيها شئ من الزرع حقيقة حتى لايجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليها يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء (والخراج) اى سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديرى بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها (والطهارة) اى سبب وجوب الطهارة الصلاة حتى يقال طهارة الصلاة غير انها لاتجب الا على المحدث

الى المؤنة دون الوقت واماتكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس لتكرر الوقت حتى يكون سببا لتكرر الرأس تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة وهي يتجدد في كل وقت كان الرأس بمنزلة متجدد تقديرا لتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول في نصاب واحد لاباعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم مقام الاداء تيسيرا لكون النماء يتجدد بتجدده كما مر في سبب الزكاة هذا وقال الشافعي السبب الفطر وقد اخذ ذلك دليله مع الجواب عنه فتدبره (**قوله** يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه) فالوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة شرط لوجوبه اذ لاجواز بدون الوقت ولاوجوب بدون الاستطاعة * **قوله** والعشر الخ) سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية لاضافتهما اليها (**قوله** اى سبب وجوب الطهارة) اى ارادتها بشرط الحدث لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اى اذا اردتم القيام الى الصلاة وانتم محدثون ومثل هذا يشعر بالسببية لانفس الصلاة والا لكانت متقدمة عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب ولاالحدث لان سبب الشئ مايفضى اليه ويلازمه والحدث مزيل للطهارة ومناف لها وقد يقال انه سبب لوجوبها لالعينها فيكون اذن مفضيا اليه لامنافياله ويجاب بان الكلام فيما هو سبب لعينها فيم ماليس منها واجب كطهارة النافلة لانها هو واجب منها فقط لان مبنى وضع الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدث شرطا لها لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث وهو دليل كونه شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلاة واستدام الى مابعد دخول الوقت جازت بها لان المعتبر فى الشرط هو الوجود دون الوجوب قصدا ولم يقصد * فان قيل لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلاة لكان الحدث شرطا للصلاة لان شرط الشرط شرط وهو محال لانه يلزم منه توقف صحة الصلاة على وجود الحدث والطهارة

(قوله وعدم زرعها) فيه ما فيه والظاهر ان الوصلية ساقطة من قلمه الشريف ولفظ عدم على صيغة الفعل

(قوله ويتكرر الوجوب بتكرر النماء) اقول هذا يستلزم ان يكون النماء هو السبب لاالارض وهو خلاف ماجزم به آنفا ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا تكرر النماء تكررت الارض حكما او بان ماذكره من ان سبب العشر الارض النامية بالخارج تحقيقا فهو تجوز عن ان سببه نماؤها به تحقيقا لان الارض واحدة والعشر يتكرر والمسبب لايتكرر الا بتكرر سببه فلا بد وان يكون ذلك النماء هو السبب وان يكون ما ذكره تجوزا بواسطة اضافتهم العشر اليها تجوزا وان لم تكن سببا حقيقة هذا والحق ان القول بتكرر الارض حكما بتكرر النماء لتصحيح كونها سببا لشئ متكرر تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه من اعتبار النماء سببا حقيقة لتكرره حقيقة

(والمعاملات) اى سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور بالتعاطى اى سببها توقف بقاء العالم المقدور بتقدير الله الى يوم القيامة على تعاطى الناس بعضهم لبعض الاشياء التى يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات (واسباب العقوبات والحدود) قيل هذا عطف لابيان لان العقوبات هى الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرها عقوبات وليست بحدود (والكفارات ما نسبت) العقوبات والكفارات (اليه

وبينهما منافاة * فالجواب ان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها هذا والتحقيق ان سبب الطهارة وجوب الصلاة لاستلزام وجوب الشئ وجوب مقدمته لا الارادة لعدم استلزامها الوجوب هذا فى الفرض امالنفل فسبب وجوبها الارادة الجازمة المستتبعة للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع (**قوله** اى سبب مشروعية المعاملات) الخمس وهى المعاوضات والمناكحات والمخاصمات والامانات والشركات (**قوله** تعلق البقاء المقدور) اى المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم الى قيام الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قدر بهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى يوم القيامة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذبها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر الى امور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج لها التوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذكل احد يشتهى مايلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (**قوله** الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح) فيها من عطف الخاص على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على الكل وليس بظاهر (**قوله** ماتسبت العقوبات والكفارات اليه) والحاصل ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحض محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات الامور الدائرة بين الحظر والاباحة لمافيها من معنى العبادة والعقوبة * فان قلت ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقى هو الحنث واليمين سبب مجازى قلنا انما الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارات هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها

(قوله على تعاطى الناس بعضهم لبعض الاشياء التى الخ) فسر المصنف فى الشرح تعاطى المعاملات بتناولها ومباشرتها وكذا صاحب التحقيق وقال هو من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله وهو موافق لما فى الصحاح ولايذهب عليك ان قول الشارح بعضهم لبعض غير ملايم لذلك فالاولى طرحه واسقاطه (قوله وغيرها) كالتعزيز

(قوله قيل هذا عطف للبيان) اى لاجله واعلم انه اذا كان من قبيل مافيه عطف الخاص على العام كالآية الآتية فما فيه من العطف فهو لايخلو عن بيان وان لم يكن عطف بيان فافهم

من قتل ﴾ بالعمد بيان لما وهو سبب القصاص ﴿ وزنا ﴾ اى سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن ﴿ وسرقة ﴾ اى سبب قطع اليد السرقة ﴿ وامر دائر بين الحظر والاباحة ﴾ اى يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعنى الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلأنها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر ﴿ كالقتل خطأ ﴾ فانه من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا ﴿ والافطار عمدا ﴾ فى رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقى ماهو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ﴿ وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه ﴾ اى باضافة الحكم الى السبب ﴿ وتعلقه به ﴾ اى تعلق الحكم بالسبب ﴿ لان الاصل فى اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ﴾ اى

﴿قوله من قتل﴾ هذا بيان ماتسبب العقوبات اليه ﴿قوله وزنا وسرقة﴾ هذا بيان ماينسب الحدود اليه فان الزنا سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال فى كل منهما انه حد الزنا وكذا السرقة لاضافة حد الثمانين اليه فيقال لها حد القذف وشرب الخمر لاضافة الحد اليه فيقال حد الخمر وهذا لان هذه الانواع من الابدان قد شرعت ومرتبة على هذه الجنايات فكان لهذه الجنايات تأثير فى ايجاب تلك الابدان وكانت اسبابا لها ﴿قوله وامر دائر بين الحظر والاباحة﴾ هذا بيان ماينسب اليه الكفارات ﴿ قوله ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر ﴾ عملا بموجب الملائمة بين الاثر والمؤثر ﴿قوله والافطار عمدا فى رمضان فانه مباح الخ﴾ ولا يشكل عليه الافطار لغيره مباح كالزنا وشرب الخمر لان الموجب للكفارة فى الحقيقة ماهو فطره وهو مباح فى ذاته محظور فى بعض حاله واوقاته مع مايضم الى الاباحة الذاتية من الحال والافات فى انفسها مافى بعض الاحوال ﴿ قوله اى تعلق الحكم بالسبب ﴾ بان لايوجد بدونه ويتكرر بتكرره يعنى كما ان الاضافة يدل على السببية كذلك يدل تعلق الشيء بالشيء وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرره دل على انه حادث اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ﴿قوله لان الاصل فى اضافة الشيء الى الشيء ان يكون﴾ اى المضاف اليه سببا للمضاف سببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه واذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب الكسب وان الكسب حدث بفعله واختياره لان الاضافة موضوعة للتمييز وهو انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشياء واخص الاشياء بالحكم سببه لانه حدث به

(قوله بالعمد) كذا فى الشروح الاكملى ولعله لم يقيد ذلك لكان اولى اذ الظاهر دخول الدية ايضا فى العقوبات فينبغى ان يعمم القتل للعمد والخطأ كما عمم الزنا للنوعين (قوله وفوض اداؤها الى من وجبت عليه) اى فوض اداء الكفارة الى من وجبت عليه العبادة (قوله من حيث انه يلاقى ماهو مملوك) وهو فعل نفسه (قوله اى تعلق الحكم بالسبب) بان لايوجد بدونه ويتكرر بتكرره

الشيء المضاف اليه (سببا له) اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه (وانما يضاف الى الشرط مجازا) لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلاشك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا (كصدقة الفطر وحجة الاسلام) سبب الاول الرأس وسبب الثانى البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود فى النطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

هذا واعترض بان المضاف فى قولهم صلاة الظهر هو العبادة لاوجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست سببا له فما هو مضاف سبب وماهو سبب ليس بمضاف واجيب بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تأثير للوقت فيه فتعين الثانى وهو المطلوب ﴿ قوله وانما يضاف الى الشرط مجازا ﴾ هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء الى الشيء دليل السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف اى الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاوزة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة والحاصل ان الاضافة انما تكون علامة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما فى صدقة الفطر وحجة الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام كما مر بيانه (قوله لان اتصال الحكم بالسبب الخ) هذا تعليل لجعل اضافة الحكم الى السببية دون الشرط وحاصله انما جعلنا الاصل فى الاضافة اضافة الحكم الى السبب دون الشرط مع ان لكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به اشد من تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بالشرط تعلق مجاورة وما بالوجود اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لابتنائها على الاختصاص وهو بالسبب اتم واكمل منه باتصال الشرط وما كان اسم كان بالحقيقة اولى (قوله واما المتقدمون من مشايخنا الخ) قيل طريقة المتقدمين قريبة من طريقة المتأخرين لان هؤلاء لاينفون ان لهذه الاشياء اسبابا ظاهرة والمتأخرون ان تجدد النعم هو السبب فى الحقيقة ولكن هؤلاء تعرضوا للسبب الحقيقى واولئك تعرضوا للظاهرى وفيه نظر فان المتأخرين يقولون السبب الحقيقى ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا

{ تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى ان شاء الله تعالى * اوله باب بيان اقسام السنة }

(قوله وحادثا) اى حادثا به ثم الظاهر انه عطف على قوله سببا له لكنه ينعكس المعنى لان الحادث انما هو المضاف لا المضاف اليه وعبارة صاحب التحقيق وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه (قوله والحج وجب شكرا لنعمة البيت) فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له صار امان الخلق لحرمته فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من الميزان

بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع فى بيان اقسام السنة لانها تالية وهى تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة رضى الله عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث (الاقسام التى سبق ذكرها) من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص (ثابتة فى السنة وهذا الباب لبيان مايختص به السنن) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة فى السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة فى باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام

باب بيان اقسام السنة

(**قوله** والحديث والخبر مختصان بالقول) قيل هما مترادفان وقيل بينهما عموم مطلق فكل حديث خبر ولا عكس وقيل بينهما تباين كلى (**قوله** والاقسام التى سبق ذكرها) فى بحث الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة وموجودة فى السنة التى هى اقواله صلى الله عليه وسلم خاصة اطلاق للعام وارادة للخاص الاشرف لانها قرآن غير متلو على قصد الاعجاز فيجرى فيها هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها فى الكتاب بيان فيها لانها فرع الكتاب فى كونها حجة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة بالسنن من بيان كيفية اتصال السنة بالنبى وانقطاعه واحوال الراوى

(قوله لانها تالية) يعنى تتلو الكتاب ولو قال تاليته بالضمير لكان اظهر (قوله وسكوته عند امر يعاينه) ويقال له التقرير (قوله فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث) لما انه الحق بآخر هذا الباب افعال النبى واقوال الصحابة

(قوله والحديث والخبر مختصان بالقول) وقال الكمال الشمنى الحديث ما رفع الى النبى صلى الله عليه وسلم من قوله او فعله فيكون السنة اعم منه وقيل ومن تقريره فيكون السنة مرادفة له وقال غيره الحديث ما اضيف الى النبى صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا اوتقريرا اوصفة حتى الحركات والسكنات فى اليقظة والمنام فيكون على هذا اعم من السنة

خاصة للسنن (وذلك) اى مايختص به السنن وعقد الباب لبيانه (اربعة اقسام) عرف ذلك بالاستقراء (الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو) اى ذلك الاتصال (اما ان يكون كاملا) بلا شبهة (كالمتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لايحصى عددهم ولايتوهم تواطؤهم على الكذب) وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم

وشرائطه وكيفية التحمل والاداء والجرح والتعديل وغير ذلك مما يأتى بيانه ﴿ قوله وذلك اربعة اقسام ﴾ الاول فى كيفية الاتصال بنا من الرسول صلى الله عليه وسلم والثانى فى الانقطاع والثالث فى بيان محل الخبر والرابع فى بيان نفس الخبر وهذه الاقسام كلها تدور على الخبر وهو الكلام المحكوم بنسبة خارجة اى ثابتة فى نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة او خارجية ﴿ قوله الاول فى كيفية الاتصال بنا الخ ﴾ هذا القسم على ثلاثة اقسام سيأتى بيانها ﴿ قوله كالمتواتر ﴾ وهو مشتق فى اللغة من التواتر وهو تتابع الاشياء على وجه يقع بينهما مهلة بان يقع واحد بعد واحد بزمان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى رسولا بعد رسول بقرب بينهم وفى الاصطلاح ماذكره المصنف الخ وله شروط متفق عليها وشروط مختلف فيها اما الشروط التى اختلف فيها فخمسة كلها فى الناقلين احدها ان تكون اماكنهم متباعدة الثانى ان يكونوا بحيث لايحصى عددهم الثالث العدالة ويتضمن الاسلام الرابع ان يكون فيهم الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم اهل الذلة والمسكنة والحق عدم اشتراطها خلافا لفخر الاسلام فى الثلاثة الاول وللشيعة فى الرابع ولليهود فى الخامس واما شروطه المتفق عليها فنوعان نوع يرجع الى النقلة وهو ثلاثة اشياء الاول ان يبلغوا عددا لتوهم بعد عادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب والصحيح عدم التقدير بشئ من العدد فان الضابط فيه حصول العلم عنده فيستدل بحصول العلم الضرورى على ان العدد الذى هو كامل عند الله تعالى فى عدد التواتر فتوافقوا على فعله والثانى ان يكونوا مستندين فى اخبارهم به الى الحس سمعا او عشرة حتى لو اتفق اهل اقاليم على مسئلة عقلية لايحصل لنا اليقين حتى يقوم لنا البرهان والثالث الاستواء فى الطرفين والوسط واليه الاشارة بقوله ويدوم هذا وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو ان يكون عالمين مما اخبروا به والشرط الثانى مستلزم له ونوع يرجع الى المتفقين والمعتبر فيه امران احدها الاهلية لقبول العلم بالمخبر به والثانى عدم العلم بمدلول الخبر قبل السماع وزاد من زعم نظرية العلم بالتواتر ماشار اليه

(قوله وكون عددهم غير محصى) كما اعتبره المصنف واما تأويل العبارة المذكورة بان المراد لايحصى عددهم عادة لكثرتهم لانه لايمكن احصاؤه كما فعله السراج الهندى فى شرح المغنى ليوافق مختار الجمهور فتعسف لايخفى

(قوله وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم الخ) هذا مبنى على ان قول المصنف لايحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر ويمكن ان يكون مراده منه مطلق الكثرة لاحقيقة الاحصاء لما ذكره القاآنى من فشو استعمال مثل هذه العبارة فى الكثرة وكذا يمكن ان يكون معناه لايدخل عددهم تحت الضبط والحصر لعدم اشتراط عدد معين فى التواتر فيكون اشارة الى رد قول من اشترط ويرجح هذا على الاول بان قيد ولايمكن تواطئهم على الكذب فيمن ذكره تفسير للكثرة عند المحققين بمعنى ان المعتبر فى كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل توافقهم على الكذب فيكون مغنيا عن اعتبار قيد آخر مفيدا لها ومثله قول المصنف لايتوهم تواطئهم على الكذب لان المراد به ان لايتوهم تواطئهم على الكذب فضلا عن ان يحكم العقل به

والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين (ويدوم هذا الحد) فى الاتصال فى كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر (فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه) يعنى يكون المخبرون فى الطرفين والوسط مستوين فى الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلى فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لايكون متوترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا * اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط فى المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضى بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف فى ذلك وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع فى الخبر بموت والده * فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح

وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها على حصول العلم بالتواتر ولم يعتبر من زعم ضروريته (قوله فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين) وفيه شئ فان المراد بعدم الاحصاء ان لا يحصروا فى عدد معين فحصول العدد المعين فى حادثة لاينافى ذلك لان عدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه (قوله وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام) هما شرط واحد لما تقدم ان العدالة متضمن الاسلام (قوله اعلم ان المصنف عرف المتواتر بماهو شرط فى المخبرين وهو تسامح) قلت لاتسامح لان هذه الاشياء وان سموها شروطا لكنها اوصاف عرضية لكل من وصف الخبر بانه مرويهم فيرجع بالحقيقة اوصافا عرضية له لان وصف الواصف وصف لموصوف للوصف ويكون تعريفه بها رسما ناقصا مفيدا لكمال التميز من غير تسامح مع الاختصار والايماء الى بداهة الخبر او عسر تحديده كما رأى بعضهم (قوله وعرفه المحققون بانه خبر جماعة) يفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة تخرج خبر الواحد (قوله يفيد بنفسه العلم) يخرج مايفيد الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور (قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة) على ماينفك عن التواتر وهى اما عادية كشق الجيوب واقامة الحدود وهتك الحرم بالنسبة الى جماعة اخبروا بموت ابيهم واما حسية

(قوله وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر) منشأ هذه المخالفة انما هو لفظ الدوام وذلك ان دوام الشئ يقتضى سبق اعتباره فلا يتصور فى المشهور والا فاعتبار هذا الحد فى المشهور أيضا متفق عليه يقول به الجصاص وغيره (قوله وعند العامة ليس بشرط) يعنى لمطلق التواتر وقد يقال المذكور فى كلام فخر الاسلام هو المتواتر من السنة لا مطلقه ولا كلام فى اشتراطها فى رواية السنة كما سيجئ (قوله يخرج خبر جماعة الخ) وكذا خبر جماعة يقتضى البديهة او الاستدلال صدقه (قوله فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكملى وليس بشئ لان معنى قوله ما يختص به السنن ان المذكور فى هذا الباب يختص بالسنن ولا يتجاوزها الى الكتاب ولا يلزم من كون شئ مختصا بجنس بالنسبة الى جنس آخر ان يوجد ذلك الشئ فى جميع انواع ذلك الجنس وهو ظاهر

(كالاحوال)

(قوله ويمكن ان يقال المراد من السنة الخ) بل لا يمكن لمكان قوله وهذا الباب فان هذا الباب غير مقصور على بيان الحديث بل بين فيه الفعل وغيره ايضا اللهم الا ان يقال ان ذكر غيره فيه استطرادي وهو تعسف في تعسف كما لايخفى ثم ان عبارة الشارح هذه في الجواب لاينتظم مع السؤال بقوله فان قلت ولو قال قلت يمكن ان يقال لكان اصوب (قوله بطريق ذكر الكل وارادة البعض) كانه اعتبر جميع السنن كلا والبعض

اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله مايختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء (كنقل القرآن والصلوات الخمس) وماقاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لانقله فضعيف لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله (وانه يوجب علم اليقين كالعيان) اى كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعنى علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لاينتفى توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لاتثبت الا بالتواتر فحينئذ لايثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر (علما ضروريا) قال فخر الدين الرازى ان في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضرورى والتشكيكات في الضروريات باطلة

كالاحوال اللائحة على قوم يخبرون بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبداهة بالنسبة الى اخبار جماعة بعدم اجتماع النفى والاثبات (**قوله** ويمكن ان يقال المراد من السنة الخ) قد علم الجواب مما تقدم عند قوله والاقسام التى سبق ذكرها ثابتة في السنة « **قوله** علما ضروريا » اى لايحتاج الى نظر وفكر بل يفيد على القلب بمجرد سماعه وهذا مذهب الجمهور وذهب ابو الحسن والكعبى من المعتزلة وامام الحرمين والدقاق من الشافعية الى انه يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في المقدمات وذهب الغزالى الى انه يوجب علما ضروريا بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسائط مع حصوله على النظر في المقدمات حضورها في الذهن لاضروريا بمعنى استغنائه عنها اذ لابد منها وتوقف صاحب الاحكام والضرورة قاضية بقول الجمهور على الكل لان هذا من البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات ولايبطل بذكرها

منها جزء وليس بواضح (قوله لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله) يعنى ان الموصوف بالتواتر اولا وبالذات هو نقل القرآن لانفسه واطلاق المتواتر على نفسه انما يكون بملابسة نقله ولذا قيل في تعريف القرآن المنقول عنه نقلا متواترا ولم يجعل المتواتر من الاوصاف الجراة على القرآن كالمنزل والمكتوب (قوله وقال قوم من المعتزلة) ومنهم النظام ثم ان ابا عبد الله الثلجى من الفقهاء ايضا ذاهب الى ذلك (قوله فتبين ان حصول العلم به ضرورى) وهو مذهب العامة وذهب ابو القاسم الكعبى وابو الحسين البصرى من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعى الى انه يوجب علما استدلاليا

(قوله المراد من السنة في قوله مايختص به السنن الحديث) لاحاجة الى هذا بعد ان يكون مراده مايختص بجملتها فلا يوجد الا فيها وان لم يوجد في كل منها على ان الباء في عبارته داخلة على المقصور فلا يرد ان الاربعة لاتجرى في الفعل لان القسم الرابع منها لايجرى فيه (قوله فحينئذ لايثبت العلم بنبوتهم) اى لايثبت علم اليقين بها والا فمطلق العلم بها ثابت بثبوت علم الطمانينة بها بزعمهم

(قوله اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشئ الى مرادفه) فيه ان اضافة الشئ الى مرادفه كليث اسد غير جائز عند جمهور النحاة وان جوزه الفراء واستصوبه الرضى ولا ضرورة فى حمل العبارة المذكورة على ذلك لان العلم قد يعم الظن واليقين فيكون من باب اضافة العام الى الخاص كبلد بغداد (قوله كما فعلوا مثل ذلك فى العطف) يعنى مع كون الاصل فى العطف ايضا المغايرة (قوله والاعتبار والاشتهار) كذا فى النسخ والصواب للاشتهار

(قوله اضافة الشئ الى مرادفه) بخلاف اضافة العلم الى الطمانينة فانها اضافة السبب الى مسببه لما قيل من ان علم الطمانينة علم يطمئن به القلب فوق الظن مع توهم الكذب (قوله لامن حيث الاعتقاد) لان الامة تلقته بالقبول بخلاف خبر الواحد فان فى اتصاله شبهة معنى لما سيأتى من ان الامة لم تتلقه بالقبول (قوله وهم اى ذلك القوم القرن الثانى ومن بعدهم) وبما يتوهم ان الحديث الذى انتشر فى القرن الاول مع كون من الآحاد فى الاصل ليس بمشهور وذلك غلط فانما يشهد عليه التابعون وغيرهم لما كان موجبا للطمانينة والشهرة كان مايشهد عليه الصحابة اولى ان يكون كذلك (او) فعلى هذا يكون المصنف وهم القرن الثانى ومن بعدهم لبيان ان الانتشار فى القرن الاول ليس بشرط لصيرورة الحديث مشهورا بل يكفى الانتشار فى القرنين اللذين بعده لا ان الانتشار فى القرن الاول مما يخل بالشهرة قاله القارى

---

* اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشئ الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك فى العطف (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة) اى من حيث الخارج لامن حيث الاعتقاد (كالمشهور وهو) اى ذلك الخبر المشهور (ما كان من الآحاد فى الاصل) اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم (انتشر حتى نقله قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب وهم) اى ذلك القوم (القرن الثانى ومن بعدهم) يعنى القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون فى القرن الثانى والثالث لا القرون التى بعدها فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت فى هذه

(قوله اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشئ الى مرادفه) لان الاضافة يقتضى المغايرة ثم كون اليقين مرادف العلم انما هو على اصطلاح المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشئ بانه كذا مع اعتقاد انه لايكون الا كذا اعتقادا مطابقا ممكن الزوال اما على اصطلاح الفقهاء واهل الميزان فالعلم اعم لان العلم اليقينى يشمل الضرورى والنظرى ووقع فى تحفة الفكر لشيخ الاسلام ابن حجر مايخالف هذا حيث قال المتواتر هو المفيد للعلم اليقينى فيخرج النظرى اذ النظرى ترتيب امور معلومة او مظنونة ليتوصل بها الى علوم او ظنون انتهى فجعل اليقينى خاصا بالضرورى بقرينة جعله النظرى قسيما لليقينى فكأنه مشى على اصطلاح الميزان فتأمل (قوله او يكون) بالنصب عطفا على قوله اما ان يكون والمعنى اما ان يكون الاتصال اتصالا فيه شبهة صورة من حيث انه من الآحاد فى الاصل لامعنى لان الامة تلقاه بالقبول (قوله كالمشهور) وسمى بذلك لوضوحه ويسمى بالمستفيض على رأى جماعة من الفقهاء لاشتهاره من فاض الماء يفيض فيضا منهم من فرق بين المستفيض والمشهور بان المستفيض مايكون فى ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك ومنهم من غير بوجه آخر وليس من مباحث هذا الفن (قوله وهم القرن الثانى) اى هم التابعون (قوله يعنى القرن الثالث) وهم اتباع التابعين فلا يحكم على شئ مما اشتهر فى القرن الرابع ومابعده من اخبار الآحاد مايشتهر بعده ان كان آحادا فى القرن الثالث ومافوقه لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر وان كانت ضعيفة لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتدوينها فى الكتب فالمشهور ما كان مشهورا فى عصر الصحابة

القرون ولاتسمى مشهورة (وانه يوجب علم طمانينة) وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقتـه بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم فى الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولايكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العد ابتـداء وانتهاء صـار بمنزلة المسموع عن رسول الله عليه السـلام وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلمـاء وهى ليست بكفر (او يكون اتصالا فيـه شبهة صورة ومعنى) اما الصورة فلان اتصاله بالرسول عليه السـلام لم يثبت قطعـا واما معنى فلان الامة ماتلقتـه بالقبول (كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنـان فصاعدا لاعبرة للعدد فيـه) اى فى الخبر الواحد

اوعصر التـابعين او عصر اتباع التـابعين خاصة وان صار متواترا او آحاد فيما بعـد ذلك والآحاد ما كان آحادا فى هذه الاعصار الثـلاثة وان اشـتهر او تواتر فيما بعدهـا كما هو كذلك فى الصحة والضعف فسقط له * واعلم انه ليس المراد بالمشهور هنـا باصطلاح المحدثين وهو مارواه ثلاثة فصاعدا لان ذلك عندنا لايسمى مشهورا فكل مشهور عندنا مشهور عنـدهم ولاعكس وقيل المشـهور ماتلقته العلمـاء بالقبول فانهم اذا تلقوه بالقبول ومع عدالتهم وفضلهم كان بمنزلة المتواتر * قوله وانه يوجب علم الطمانينة * بحيث يظن انه يقين لاعلم اليقين فكان فوق الآحاد ودون المتواتر حتى جازت الزيادة به على الكتـاب وان كانت فى معنى النسخ وهو قول ابن ابان واختيار القـاضى ابى زيد وشمس الائـمة وفخر الاسـلام والمصنف وعامة المتأخرين وقيل يوجب اليقين كالمتواتر بطريق الاستدلال لابطريق الضرورة وبه قال الجصاص وجماعة منا ومن الشافعية واتفقوا على عدم تكفير جاحده كما نص عليه شمس الائمة ووجوب العمل به فلاثمرة لهـذا الخلاف على الصحيح وان قال ابو اليسر بظهورهـا فى التكفير وعدمه * قوله لاعبرة للعدد فيه * بعد ان يكون عدد رواته دون عدد رواة المشـهور و دون عدد رواة المتواتر * فان قلت كان المناسب ان يقول دون المتواتر والمشهور اذ لايلزم من دونية المتواتر دونيـة المشهور بخـلاف العكس * قلت المراد الترقى من الادنى الى الاعـلى لانه اذا كان دون المشـهور فهو دون المتواتر بالطريق الاولى فهو تصريح بما يعلم التزاما * فان قلت قد قال فى الاحكام ان الخبر اذا اردت بقائه

(قوله وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين الخ) قال الجصاص فى الاصول المتـواتر على ضربين ضرب منه يعلم صحة مخبره باضطرار من غـير نظر ولا استدلال والضرب الآخر يعـلم صحة مخبره باكتسـاب ونظر يعنى ان المشهور يوجب علم اليقـين كالقسم الاول ولكن بالنظر والكسب لابطريق الضرورة كالقسم الاول (قوله والصحيح انه يضلل جاحـده ولا يكفر) يعنى عندهم ايضا حتى قال شـمس الائمة رحمه الله ان جاحـده لايكفر بالاتفاق وماذكر اولا من اكفار جاحده هو قول ابى اليسر حيث قال وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار (قوله لم يثبت قطعا) قيد للمنفى لا للنفى وانمـا خصص المصنف رحمه الله الواحد والاثنين بالذكر ولم يكتف فى التعريف بانه الخـبر الذى لم يبلغ رتبة المتواتر والمشهور كذا فى بعض مأخذ الشارح من الشروح والظاهر ان مراد الشارح ايضا من قوله مع ان مابعده كان مغنيـا عنه ليس الا ذلك ثم ان التنبيه على الرد المذكور يحصل بذكر الواحد فقط لان القائل المذكور ايضا يقول بقبول خبر الاثنين اللهم الاان يقـال اريد التنبيه عليه بطريق التسوية بينهما صريحا وهو ابلغ طرق التنبيه فتدبر

﴿ بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر ﴾ وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان مابعده كان مغنيا عنه ردا اقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبى عليه السلام لم يعمل بخبر ذى اليدين وحده حتى سأل ابابكر وعمر فقالا مثل قول ذى اليدين فقبل واجيب بان خبر ذى اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبى عليه السلام وظن النبى عليه السلام انه غالط وخبر الواحد فى مثل هذا لايقبل ﴿ وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب ﴾ وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد اوالاثنين واذا اوجب

على الثلاث يسمى مشهورا ومستفيضا فعلى هذا يكون المراد بصاعد الثلاث فقط وفى مثله لايعتبر لفظ فصاعدا * قال المصنف رحمه الله قد مشى فى المشهور على مذهب فخر الاسلام وجعله آحادى الاصل متواتر الفرع فما لم يبلغ رواة الحديث عنده مبلغا لايتوهم معه تواطئهم على الكذب فهو آحاد ﴿ **قوله** وخبر الواحد فى مثل هذا لايقبل ﴾ دفع لما يقال خبر الواحد العدل مقبول فى اخبار الديانات فلم لايقبل هنا وتقرير الدفع خبر الواحد فيما عم به البلوى لايقبل لان الشئ اذا توافرت الدواعى على نقله ولم ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط ﴿ **قوله** وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴾ فان قلت الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور فلايكون نصا فى الواحد والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلايستقيم دليلا على حجية خبر الواحد * قلت نعم وهو قول الحسن ولكن لم يقل احد بالزيادة على ذلك والخبر وان بلغ هذا المبلغ لم يخرج عن كونه آحدا لما مر فاذن قول الطائفة موجب للعمل والا لاتقبل الدعوة * فان قلت المراد جميع الطائفة لانه قال من كل فرقة منهم طائفة فربما لم يبلغوا عدد المتواتر * قلت اذا قوبل الجمع بالجمع يقتضى الانقسام على الآحاد على انه لايتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجع الى الفرقة اذا كان فيهم اولا * فان قلت لو كان الراجع مأمورا بالانذار بماسمعه لايدل ذلك على ان السامع منه يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولايجب القبول مالم يتم نصاب الشهادة ومالم تظهر العدالة بالتزكية

﴿ قوله ردا القول من فرق الخ ﴾ مثل الجبائى من المعتزلة

﴿ قوله دون علم اليقين ﴾ وكذا دون علم الطمانينة وذلك لانه انما يفيد الظن

﴿ فالجواب ﴾

هھنــا اوجب مطلقــا اذ لاقائل بالفصل (والســنة) وهى ماروى ان النبى عليه السلام قبل خبر بريرة فى الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبى الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبــا للعمل لمــا بعثهم * فان قلت هذا الذى رويت فى تثبيت قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلتــه اصلا فى الاحتجــاج به على خصمك * قلت ظهر مارويته فى الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به فى تثبيت قبول خبر الواحد (والاجماع) وهو ان الصحــابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها مااحتج ابو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت ســنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد فى امور الدين مثــل الاخبار بطهــارة الماء ونجاستــه (والمعقول) وهو ان المتواتر لايوجد فى كل حادثة فلو رد خــبر الواحد لتعطلت الاحكام (وقيل لاعمــل الا عن علم) وهو مذهب اهل الحــديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله تعالى (بالنص) وهو قوله تعــالى ولاتقف

---

* فالجواب ان وجوب الانذار مســتلزم لوجوب القبول على الســامع لانه انمــا وجب الانذار طلبا للحذر بقوله تعــالى لعلهم يحذرون والرجا من الله محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر فاما الشاهد الواحد فلانسلم ان عليــه وجوب الاداء لان ذلك لاينفع المدعى وربما يصــير الشــاهد بان يحد حد القــذف اذا كان المشــهود به زنا هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه الآية بعيد لان المراد الفتوى فى الفروع بقرينة النفقة سلمنا لكنه ظاهر فلايجرى فى الاصول (**قوله** وبعث عليــا رضى الله عنه) حاصله انه عليه الســلام كان يرسل الافراد من اصحــابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها عن الانام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما بعثهم والاستدلال بهذا اولى من الاولى لجواز ان يحصل للنبى صلى الله عليه وسلم يصدقها على انه انمــا يدل على القبول دون الوجوب (**قوله** فان قلت الخ) حاصل الســؤال ان هذه اخبــار آحاد فكيف يثبت بهــا كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب * وحاصل الجواب ان هذه الادلة وان كانت احادا الا انه ينتظم من مجموعهــا معنى متواتر هو قبول خبر الواحد والعمل به لانه يفيد العلم الضرورى على مامر ﴿ **قوله** وقيل لاعمل الا عن علم ﴾ وهو مذهب اهل الحديث وبه قال احمد فى رواية والقاشــانى والروافض ثم اختلفوا فقال احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد

(قوله قلت ظهر مارويته فى الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به الخ) لانه دخــل بذلك فى حد الشهرة وقد يقــال تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم (قوله وهو ان المتواتر لايوجد فى كل حادثة الخ) قد فسر المعقول فى شرح المصنف بل فى عامة الشروح موافقــا لاصول فخر الاسلام بان خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب فيفيد العلم الغالب الظن فيجب العمل به ثم انه كان للشــارح ان يقول وهو ان المتواتر او المشهور حتى يتم ماقاله فتدبر

(قوله والجواب عن الآية لانسلم ان المراد الخ) واجيب عنه فى تقرير القاضى بان المراد بالعلم هو الاعتقاد الراجح المستفاد من سند سواء كان قطعا او ظنا واستعماله بهذا المعنى

شائع (قوله وهم عبدالله بن مسعود الخ) اى الذين عرفوا بالفقه والتقدم فى الاجتهاد ثم ان العبادلة عند الفقهاء هم هؤلاء الثلاثة المذكورة اولا واما عند المحدثين فاربعة وهم عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن الزبير وعبدالله بن عمرو بن العاص وليس ابن مسعود منهم وهذا هو التحقيق وان قال صاحب التحقيق وهم عند الفقهاء هذه الثلاثة وعند المحدثين عبدالله بن الزبير مقام عبدالله بن مسعود ومبناه الغفول عن ان العبادلة عند المحدثين اربعة واحدهم عبدالله بن عمرو بن العاص (قوله فانه قال القياس مقدم على الخبر الواحد) وان كان راويه معروفا بالفقه (قوله لما روى ان ابن عباس لما سمع اباهريرة الخ) لايذهب عليك ان اباهريرة رضى الله عنه جعل

ماليس لك به علم اى لاتتبع مالاعلم لك به (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لانه لايوجب العلم (او يوجب العلم لانتفاء اللازم) هذا تعليل لقوله لاعمل الا عن علم يعنى اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفى الملزوم وهو العمل (او لثبوت الملزوم) هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعنى لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية لانسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقينى من اصول الدين وفروعه (والراوى ان عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة) جمع عبدل لان من العرب من يقول فى عبد عبدل وفى زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا فى الاقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله ابن عمر وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كابى موسى الاشعرى (كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك) فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع اباهريرة يروى من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا

يوجب العلم والعمل * وقال القاشانى فى رواية والروافض لايوجبهما وتمسك الفريقين ظاهر قوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم فان ظاهره دل على استلزام العمل فهم اما ان ينظروا الى انتفاء اللازم وهو العلم فيجعلوه دليلا على انتفاء الملزوم وهو العمل وهم اصحاب القيل الاول او ينظروا لثبوت الملزوم وهو العمل فيجعلوه دليلا على ثبوت اللازم وهو العلم وهم اصحاب القيل الثانى ولكننا نمنع اللازم لانه اتباع عليه الظن قد ثبت بالادلة ولاعموم الا انه فى الاشخاص والازمان على ان العمل قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم (**قوله** وهم عبدالله الخ) اما العبادلة فثلاثة عند الفقهاء عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وكذا عند المحدثين ولكنهم ابدلوا عبدالله بن مسعود لعبدالله بن الزبير فاذا لابعد عددهم اربعة خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه استثنى اربعة احاديث وقدمها على القياس من حديث غسل الانامل من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث القرعة (**قوله** لما روى ان ابن عباس رضى الله عنهما لما سمع اباهريرة رضى الله عنه من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة فرد ابن عباس حديث

(قوله هذا تعليل لقوله لاعمل الا عن علم) الحق انه تعليل لقوله فلايوجب العمل كما ان قوله او لثبوت الملزوم اشارة الى تعليل قوله او يوجب العمل (قوله هم عبدالله بن مسعود) العبادلة فى عرف المحدثين اربعة ابن عمر وابن عباس وابن عمرو وابن الزبير ولم يذكر فيهم ابن مسعود لانه من كبار الصحابة وعن طاوس فى الاقعاء رأيت العبادلة يفعلون ذلك عبدالله بن عمر

(ابى)

فى المتن ممن عرف بالعدالة دون الفقه كما فى اصول فخر الاسلام وغيره ونحن ايضا نقول بكون القياس مقدما فى تلك الصورة فلا يفيد هذا التعليل شيأ فى محل النزاع اللهم الا ان يدعى ان ابا هريرة رضى الله عنه ممن عرف بالفقه وكان ينبغى ان يضم ذلك

الى هذا التعليل (قوله وروى ان عمر رضى الله عنه ترك رأيه

الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس فى اصله شبهة اولى وروى ان عمر ترك رأيه فى الجنين بحديث الغرة فى الجنين قال صاحب القواطع الشافعى حكى عن مالك رضى الله عنه ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه (وان عرف) اى الراوى (بالعدالة والضبط دون الفقه) اى يكون قليل الفقه (كانس وابى هريرة رضى الله عنهما) وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عليه السلام ولم يكن من اهل الاجتهاد (ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك) الحديث (الا بالضرورة) يعنى الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأى فحينئذ يترك ويعمل بالقياس * بيانه ان ضبط حديث النبى

ابى هريرة بالقياس وعمل الصحابة يرده وتركوا رواية ابى هريرة ولك ان تقول انما رد خبر ابى هريرة لانه لم يعرف بالفقه وسيأتى ان الراوى اذا لم يعرف بالفقه وخالف حديثه بالقياس يترك ضرورة انسداد باب الراوى فيكون هذا من القسم الثانى فلا يلزمنا فيكون هذا الدليل الثانى غير الزامى (قوله ولنا ان الخبر يقين باصله) لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اى بعلته التى يبتنى عليها الحكم اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر فى الحكم ويحتمل ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت الصحابة باجمعهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن خبر الواحد متقدما على القياس لما نقضوا احكامهم المبنية على القياس * والجواب عما استدل به ان ابن عباس رضى الله عنهما انما رد خبر ابى هريرة بالقياس لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه اذا انسد باب القياس كما سيأتى وخبر ابى هريرة كذلك (قوله وان خالفه لم يترك) به القياس ايضا ان تلقه الامة بالقبول وان لم يتلقه الامة بالقبول لم يترك الا بسبب الضرورة

فى الجنين) حتى قال كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كان مخالفا للقياس كما سيجىء ثم لا يذهب عليك ان راوى الحديث هو حمل بن مالك كما سيجىء وهو ليس بمعروف بالفقه والمدعى ههنا انما هو تقديم حديث المعروف بالفقه فتدبر (قوله بحديث الغرة فى الجنين) روى انه عليه الصلاة والسلام جعل فى الجنين غرة عبد اوامة والغرة العبد نفسه او الامة واصل الغرة البياض الذى يكون فى جبهة الفرس وهى عند الفقهاء ما بلغ ثمنه نصف عشر الدية من العبيد والاماء كذا فى نهاية ابن الاثير (قوله قال صاحب القواطع الشافعى الخ) لفظ الشافعى صفة صاحب وحكى على لفظ المجهول كما يظهر من الكشف (قوله يعنى بسبب ضرورة انسداد باب الرأى الخ)

وابن عباس وابن الزبير كذا فى المغرب وفى شرح المغنى للقاآنى ان العبادلة ثلاثة ابن مسعود وابن عباس وابن عمر فلم يذكر فيهم عبدالله بن الزبير ولا عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم وعن سائر الصحابة فقول الشارح ضمير عائد الى الراوى المعروف بالفقه بقرينة قوله وغيرهم ممن اشتهر بالفقه

عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل مانقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لايؤتمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط فى مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأى لانه اذا انسد باب الرأى من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت على حجيته (كحديث المصراة) وهو ماروى

وهى انسداد باب الرأى من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الاقيسة التى لايكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه حتى لو كان مخالفا بالقياس موافقا لقياس لم يترك الا فى الوصف الذى هو ركن القياس وههنا تمكنت شبهة فى نفس الخبر بعد ماتمكنت فى الاتصال فكان فيه شبهتان وفى القياس ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأى لانه اذا انسداد به باب القياس من كل وجه صار مخالفا للكتاب والسنة والاجماع فان حجيته ثابتة بها هذا ماقالوا * وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان الشبهة فى القياس فى ستة امور حكم الاصل وتعليله وتعيين الاصل الذى به التعليل ووجود ذلك الا فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد فى كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة رضى الله عنهم انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه بل قد نقل صاحب الكشف مايشير الى ان هذا العرف مستحدث وان خبر الواحد يقدم على القياس من غير تفصيل وماروى من استبعاد ابن عباس خبر ابى هريرة فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه من الاحاديث واما رابعا فلان هذا الدليل الذى ذكروه يقتضى ان يرد الحديث الذى انسد به باب القياس وان كان الراوى فيها (**قوله** صار) اى خبر الواحد ناسخا للكتاب * واجيب بانه لا عموم للاية حتى ثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص القياس الذى يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام اذا خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس بقى شيء وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس لايقتضى انسداد باب الرأى بالكلية لانه يعمل بالقياس اذا لم يرد دليل من الكتاب او السنة او الاجماع * ويجاب بان المراد من المخالفة ان لايكون فى الخبر جهة القياس ولا شيء منه ولا شبهة لان المراد انا لو عملنا به لكان ينسد باب الرأى (**قوله** لحديث المصراة) روى مالك عن ابى الزناد عن الاعرج (عن)

يعنى اذا خالف جميع الاقيسة حتى اذا كان موافقا لقياس آخر لم يترك الحديث بخلاف المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لآخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا فى الكشف (قوله والناقل انما ينقل مانقله بقلة فهمه) كذا فى النسخ والصواب بقدر فهمه كما فى سائر الكتب (قوله لانه اذا انسد باب الرأى الخ) قال القاآنى وفيه نظر لان هذا الدليل يقتضى انه يرد الحديث الذى انسد به باب القياس وان كان الراوى فقيها وجوابه ماشار اليه المصنف رحمه الله فى الشرح من ان هذا النوع من القصور لايتأتى اذا كان الراوى فقيها لان ذلك لايخفى عليه لكمال فقهه فالظاهر انه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم بسماعه منه عليه الصلاة والسلام كون ذلك مخالفا للقياس فيلزم منها ترك كل قياس بمقابلته وهذا ظاهر وان خفى على القاآنى (قوله فان الامة اجمعت الخ) ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا انقباء بخلافهم

(قوله لاتصروا الابل) بضم التاء وفتح الصاد وضم الراء (قوله فهو بخير النظرين الخ) نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبائع بالرد والفسخ كذا فى الكشف وغيره ولعله لو عكس وقيل المراد

ابو هريرة رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه السلام قال لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشترى انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لامثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت فى ضمان المشترى فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس فى حكم المصراة فذهب مالك والشافعى الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابى ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا فى شرح السنن * اعلم ان اشتراط فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على

عن ابى هريرة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا يصروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ورواه الشافعى بهذا اللفظ وليس فيه فمن وله طرق والفاظ واختلاف على محمد بن سيرين فرواه البخارى ومسلم بلفظ ولاتصروا بضم التاء الفوقية وفتح الصاد المهملة على وزن لاتزكوا ونصب الابل على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم الصاد * فان قلت ظاهر كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع فى كون ضمان العدوان بالمثل والقيمة وظاهر ماقرره الشارح يدل على انه معارض للكل * قلت لايضرنا ذلك فان غايته بعد التسليم انه وجه آخر فى بيان تركه وتقديم القياس عليه (**قوله** وذهب ابوحنيفة رضى الله عنه) الى انه ليس له ان يردها بمقتضى سلامة المبيع وبقلة اللبن لاتفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لاتنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى وفى رجوع المشترى بنقصانها لتعذر ردها روايتان فى رواية الكرخى لايرجع لان المشترى لم يصر مغرورا

نظره لنفسه بالرد لقلة اللبن ونظره للبائع بالقبول مع العيب لكان اظهر لان مظنة الغبن انما هى فى جانب المشترى فتدبر (قوله التصرية الجمع) وفى شرح المصنف رحمه الله تفصيل من الصرى وهو الحبس (قوله فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما) واللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول فى بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منهما يضمن بالقيمة (قوله ومن حيث انه قوم القليل والكثير الخ) لوجود التفاوت بين لبن الابل والغنم وبين افراد كل منهما والاصل تقدير الضمان بقدر التألف (قوله ويرد معها صاعا) يعنى من تمر عملا بظاهر هذا الحديث (قوله ان كان اللبن هالكا) والا فيرد عين اللبن (قوله وذهب ابن ابى ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن) اى يردها مع قيمة اللبن ثم انه ذكر فى شرح جلال الدين التبانى نقلا عن ابى جعفر الطحاوى ان مذهبهما رد قيمة صاع من تمر (قوله كذا فى شرح السنن) يعنى للخطابى

القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغير الراوى بعد ماثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير افغير على وجه لايتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلايعتبر ولهذا قبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لايجب فيه شئ واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمنع ان اباهريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها لانه كان يفتى فى زمان الصحابة وماكان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد * فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفته القياس مع ان راويه معبد

بقول البائع انما اغتر بكبر ضرعها وغفل عن تعليقها وفى رواية الطحاوى يرجع قيل وهو المختار لان البائع بفعل التصرية غر المشترى فصار كما اذا غره بقوله انها لبون (قوله انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب الخ) فى الاستدلال بالآية شئ اذليس فى المصراة اعتدال لان حلب اللبن على ملك المشترى حلال والبائع لايطالبه فاطلاق الاعتدال هنا فيه تسامح وكذا قال بعض اشياخى وهذا وان لم تكن من ضمان العدوان صريحا الا انه قد ظهر بعد النسخ انه تصرف فى ملك الغير بغير رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل اوبالقيمة قياسا على صورة الضمان الصريح فحينئذ لايتم الاستدلال بالآية بقى شئ وهو ان هذا الكلام يدل على ان الحديث يرد اذا خالف الكتاب بالسنة المشهورة وان كان الراوى فقيها وفيه كلام لان هذا مسلم فيما اذا كان ثمة الكتاب اوسنة مشهورة اواجماع اما اذا لم يكن الاقياس فقط والحديث يخالف له مع فقه روايه فماذا يفعل * قلت ذكر فى التحقيق ان القياس الصحيح يرد به وفيه بحث لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان صدر الاسلام قال يجب قبول خبر الواحد اذا لم يخالف صريح الكتاب او السنة وظاهره اذا لم يكن واحد منهما وماخالف القياس يقبل ولايلتفت الى القياس * فان قلت اذا خالف القياس فقد خالف الكتاب والسنة لثبوته بهما * قلت المراد المخالفة الصريحة لا الضمنية (قوله فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة) هذا السؤال وارد على قول من اشترط فقه الراوى فى تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن ابان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم الخ وجب قبوله وتقديمه على القياس

التغير فالاصوب تقديمه على قوله واليه مال اكثر العلماء لان الضمير المجرور راجع الى ماذهب اليه الكرخى (قوله و يمنع ان اباهريرة الخ) الظاهر ان العبارة بالباء الجارة عطفا على قوله بانه لكن لا صلاحية لذلك المنع للجواب عن النقض بحديث المصراة ففيه تسامح اوان يجعل على صيغة المستقبل كالعلاوة للجواب المذكور ثم لايذهب عليك انه ليس المدعى عدم كون ابى هريرة رضى الله عنه فقيها بل عدم كونه معروفا بالفقه والاجتهاد وكم بين المقامين فلا حاصل للمنع المذكور وماجعله سندا للمنع ايضا ليس بشئ لان مجرد الافتاء يكفيه الفقاهة ولا يلزم المعروفية بها والشهرة بالاجتهاد كما هو المعتبر

(قوله حمل بن مالك) هو حمل بالحاء المهملة وباللام وابن مالك ابن النابغة ابو نضلة الهذلى له صحبة عن ابن عباس له حديث واحد فى الجنين قاله ابن الجزرى

(قوله في رواية الحديث) تأكيد لما قصده المصنف بقوله لم يعرف الا بحديث اوحديثين من الاحتراز عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض كذا في التحقيق

(قوله لم يعرف الا بحديث اوحديثين) صفة كاشفة للمجهول وفيه احتراز عن مجهول النسب فانه ليس بمراد هنا لان جهالة النسب لا تمنع قبول الرواية كما صرحوا به وانما كان صفة كاشفة لان الحصر فيه ليس بالاضافة الى مافوق الحديثين بل الاضافة

الى طول صحبته مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون المجهول على هذا من لم يعرف بطول الصحبة معه وانما عرف بحديث او حديثين وهو عين ما عرف به القاآني حيث قال من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي صلى الله عليه وسلم وانما عرف بما روى من حديث او حديثين وانما ثبت له الجهالة بواسطة عدم اشتهاره بالصحبة معه لانه اذا كان مشتهرا بها يكون مجزوما بعدالته وضبطه بخلاف ما اذا لم يكن مشتهرا بها فانه حينئذ يكون مجهول العدالة والضبط فيسمى مجهولا لذلك وقد فسر المجهول صاحب التوضيح بمن لم يعرف

الجهني وانه غير معروف بالفقه * قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على القياس (وان كان الراوي (مجهولا) في رواية الحديث (بان لم يعرف الا بحديث اوحديثين) ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام (كوابصة ابن معبد فان روى عنه السلف)

﴿ قوله وان كان مجهولا في رواية الحديث) عند المحدثين واحترز به عن مجهول النسب فان تلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وكانت مانعة عند البعض (قوله ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم) فيه نظر لان كلامنا في الصحابة ولا يتأتى مثل ذلك فيهم لاتفاق عامة السلف فيهم وجماهير الخلق على عدالة الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى في شأنهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار بمن خالف واما ما جرى بينهم من الفتن فمحمول على التأويل والاجتهاد في الاوفق للدين والاصلح لامور المسلمين ولما صح من ان الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم وكان مسلما طالت صحبته اولم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبي صلى الله عليه وسلم واخذ عنه وتابعه من غير تحديد مدة وقيل من صحبته سنتين او سنة وغزا معه غزوة او غزوتين وقيل من صحبته ستة اشهر ولا يمكن الجواب بدعوى تعميم الراوي وصرف عدم معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يساعده (قوله كوابصة بن معبد) بن سعد بن عبد بن قيس بن كعب

الا بحديث او بحديثين فجمله كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط لا عن كونه منفردا بحديث او بحديثين غير متجاوز ذلك بناء على ما قررناه وهذا مراد بعضهم حيث ذهب الى ان تفسيره بهذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين واعلم ان الصحابي عند بعضهم اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي صلى الله عليه وسلم على طريق التتبع له والاخذ عنه وعند بعضهم هو اعم ممن اشتهر بذلك ومن لم يشتهر اذ هو عنده من صحبه صلى الله عليه وسلم ولو ساعة فعلى هذا القول يكون الجزم بالعدالة والضبط مختصا بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس منهم عدول وغير عدول وعلى هذا جرى تقريرنا آنفا وعلى هذا القول احتج صاحب البديع وقال انه الاشبه لان الحالف ليصبحن فلانا

وشهدوا بصحته وعملوا به (اواختلفوا فيه) اى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان محمدا رسول الله عليه السلام قضى فى بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده على رضى الله عنه فقال

نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبى صلى الله عليه وسلم ان يعيد ولم يكن معروفا بالرواية ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس يرده وهو اقوى منه فهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ولك ان تقول الصلاة اذا اديت مع كراهة التنزيه يستحب اعادتها فلم يعمل بهذا الحديث بحمل الامر فيه على الندب فيكون موافقا للقياس على ان احد يأمر بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله صلى الله عليه وسلم زادك حرصا ولا تعد * اعلم ان المجهول خمسة انواع ثلاثة لروايتهن فى القبول حكم رواية المعروف وان شملهم مسمى المجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث وعملوا بروايته والثانى ما اشار اليه بقوله اواختلفوا فيه بان قبل بعض السلف حديثه ورده البعض مع نقل الثقات عنه ولكن لا يقبل حديث هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث ما اشار اليه بقوله اوسكتوا عن الطعن (**قوله** وشهدوا بصحته) اى بصحة ما رواه (**قوله** كحديث معقل بن سنان) رواه الاربعة (**قوله** فاجتهد شهرا) وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه برأيى فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمن ابن ام عبد وفى رواية فمن الشيطان والله ورسوله بريئان منه (**قوله** أرى) بضم الهمزة اى اظن ان لها مثل امهر نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بروع بفتح الموحدة وقيل بكسرها بنت واشق بمثل قضائك فسر بذلك ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم ير مثله لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم (**قوله** ورده على الخ) وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يخالف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه * وقوله اعرابى بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء فى الجلوس من غير

(قوله حتى مات عنها) يعنى قبل الدخول بها كما يدل عليه قوله فيما سيجئ كما لو طلقها قبل الدخول وايضا قد صرحوا بان بروع مات عنها زوجها قبل الدخول (قوله لا وكس و لا شطط) اى لا نقص ولا مجاوزة حد (قوله قضى فى بروع الخ) بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها كذا فى التلويح موافقا للاصحاح

يبر بصحبته ساعة غير انه ذكر ان الجمهور على عدالة الصحابة مختارا لما هم عليه من غير ان يفرق بين من اشتهر بذلك ومن لم يشتهر (قوله وشهدوا بصحته) اى صحة حديثه (قوله بروع) بفتح الموحدة والراء الساكنة والمهملة قال التفتازانى واصحاب الحديث يكسرون الباء

• (قوله بوال على عقبيه) اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادى وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء فى الجلوس من غير ازار والبول فى المكان الذى جلسوا فيه اذا احتياجوا اليه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط كذا ﴿٦٢٩﴾ فى الكشف (قوله وقال حسبها الميراث ولا مهر) لها قياسا

ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل على رضى الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى (اوسكتوا عن الطعن) بعد ما بلغتهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ماقبلوه (صار كالمعروف) يعنى صار حديثه كحديث المعروف (وان لم يظهر من السلف الا الرد) بعدما ظهر حديثه (كان مستنكرا) لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته (فلا يقبل) ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض النبي عليه السلام لها

ازار والبول فى المكان الذى جلسوا فيه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط (قوله عمل بهذا الحديث علماؤنا رحمهم الله) ولم يعمل به الشافعى رحمه الله لمخالفته القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا اعاده المعقود عليه اليها سالما لم تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ويفهم منه ان الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل مقدم على الجرح فلا تغفله فانه مهم كذا فى بعض الشروح (قوله وهو موافق للقياس) لان المناسب ان يقول لان الموت كالدخول فى تأكد المهر بدليل وجوب العدة بعده ﴿قوله وان لم يظهر من السلف الا الرد الخ﴾ هذا هو النوع الرابع وهو من اشتهر حديثه فى السلف فردوه جميعا فحكمه انه لا يخص العمل به اذا خالف القياس لانهم لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون اتفاقهم على رده دليلا على انهم اتهموه فى الرواية ولو قال الراوى او همت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن هو فوقه وهو رد الصحابة رضى الله عنهم كان اولى ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع فى احتمال الكذب فان الموضوع

على ما اذا وقعت الفرقة بالطلاق قبل الدخول ولم يسم لها مهرا ثم ان قول على رضى الله عنه اخذ به الشافعى رحمه الله (قوله وهو موافق للقياس) كما عمل به ابن مسعود رضى الله عنه ثم ان قياس ابن مسعود رضى الله عنه فى الشرح الاكملى وغيره ليس ما ذكره الشارح بل انه قاس ذلك بما اذا وقعت الفرقة بعد الدخول ولم يكن سمى لها مهرا وهذا لان الموت بمنزلة الدخول بدليل وجوب العدة وغيرها (قوله لان سكوتهم بمنزلة ماقبلوه) لان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يتوهم السلف بالتقصير (قوله مثل حديث فاطمة بنت قيس الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان فاطمة هذه لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة صرح بذلك فى الاختيار ويوافقه ما فى الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثها فى سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعدة من المستنكر الذى لا يعمل به انتهى ولعله بحث يشكل التفصى عنه فليتدبر وفى التلويح هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل الاكثر حكم الكل انتهى وفيه

بحث اذ يلزم منه دخول بعض هذا القسم في القسم الذي ذكره بقوله او اختلفوا فيه والظاهر ان قبولهم رواية ومبنى التمثيل عدم ثبوت تلك الرواية والافلام مشكل ثم ان حاصل المسئلة ان الرجل اذا طلق امرأته ثلاثا فلها النفقة والسكنى عندنا مادامت في العدة حاملا كانت اولا وقال مالك والشافعي والليث بن سعد لها السكنى ولا نفقة لها الا اذا كانت حاملا وقالت طائفة ليس لها سكنى ولا نفقة الا ﴿٦٣٠﴾ ان تكون حاملا والكلام ههنا في حال غير الحامل (قوله فان لها النفقة اتفاقا) لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن (قوله وكذا الحائل) اى غير الحائل بالهمزة من حالت المرأة حيالا بالكسر لم تحمل فهي حائل (قوله والمعتدة عن طلاق رجعي) بالكسر عطف على قوله على الحامل المبتوتة وهو مقيس عليه آخر (قوله ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة الخ) يمكن ان

(قوله اصدقت ام كذبت) تتمته احفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة ثلثا النفقة والسكنى مادامت في العدة ذكره القاآني ثم قال في موضع آخر فان قلت انما ورد حديثها بتهمة الكذب والنسيان بها ورد كل حديث وان وافق القياس قلت لو اراد به ذلك اقال لا يقبل ذلك وماقال لاندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب (ولا) واراد به القياس علم انه رده لانه مخالف للقياس (قوله وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي) يشير الى انها كالحامل المبتوتة في قياس مانحن فيه عليها وهو ما افاده القاآني بقوله وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة عن طلاق رجعي (قوله بجامع الاحتباس) هو جامع القياسين فلا يصح القياس (قوله فلا يصح القياس) اى فلا يصح قياس المبتوتة بالطلاق الثلث على المعتدة عن طلاق رجعي اذ المراد

بالنفقة والسكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلا النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس * ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة ولا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب

لا يحتمل ان يكون حديثا فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا او من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة فتأمل (قوله وقال عمر رضي الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا) بقول امرأة لاتدري أصدقت أم كذبت حفظت أم نسيت قال ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه واحد فدل عدم انكارهم على ان مذهبهم كمذهبه * فان قلت انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبها يرد كل حديث وان وافق القياس * قلنا لو اراد به ذلك اقال لا يقبل وماقال لاندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم رده لانه مخالف للقياس * فان قلت حديث فاطمة بنت قيس مما قبله ابن عباس رضي الله عنهما وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل * قلت ليس فيما ذكرت مصادمة لما قلنا لجواز حدوث الاجتهاد ممن ذكرت بعد ذلك العصر على ان للكل حكم الكل (قوله وهو القياس) اى القياس الذي اورده عمر بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا والقياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا لقوله تعالى وان كن اولات حمل الخ (قوله ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يصح القياس) اى قياس المبتوتة اى الغير الحامل والا فللحامل المبتوتة النفقة لانها واجبة لها بالنص كما هو صورة المسئلة على الحامل المعتدة عن طلاق رجعي والجواب ان المراد القياس بجامع الاحتباس

قوله تعالى لاتخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ماقاله عمر رضى الله عنه انه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رضى الله عنه كان بمحضر من الصحابة رضى الله عنه ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم ﴿ وان لم يظهر ﴾ حديثه ﴿ فى السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ﴾ اذا لم يخالف القياس ﴿ ولايجب ﴾ لان الوجوب شرعا لايثبت بمثل هذا الطريق الضعيف * فان قلت اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به * قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافى القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث

ولانسلم انقطاع الزوجية بالكلية فى المبتوتة ولذا ترث اذا مات وهى فى العدة وتغسله ولكن بقاء آثار الزوجية فى الرجعية اكثر حتى كان له وطئها ﴿ قوله ومن السنة ماقاله عمر رضى الله عنه انه سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول لها ﴾ اى للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى مادامت فى العدة رواه مسلم والترمذى من طريق ابى اسحاق ولابن ابى شيبة عن الاسود عن عمر رضى الله عنه لايجوز قول امرأة فى دين الله تعالى للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى ﴿ قوله وان لم يظهر حديثه فى السلف ﴾ هذا هو النوع الخامس وان كان من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق الثانى ان يجعل ثالثا لان من حق المختلف فيه ان يؤخر عن المتفق عليه ومن حق مايجوز العمل به فى الجملة ان يقدم على مالايجوز العمل به بالكلية ﴿ قوله فلم يقابل برد ولاقبول ﴾ ان قلت لاحاجة الى هذه الآية اذا لم يظهر حديثه فيهم لايتأتى الرد والقبول لانهما مبنيان على الظهور * قلت هو تصريح بمايعلم التزاما ﴿ قوله يجوز العمل به ﴾ فى زمن ابى حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لغلبة الصدق فى ذلك الزمان لقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرن الذى انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وهو القرن الثالث ثم يفشو الكذب والقرن هم القوم المقترنون فى زمن واحد وجمعه قرون فبعد القرن الثالث لايجوز العمل به لغلبة الكذب * فان قيل قد قال صلى الله عليه وسلم مثل امتى المطر لايدرى اوله خير او آخره فكيف التوفيق فالجواب ان الخيرية تختلف بالاضافة والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبى صلى الله عليه وسلم ولزوم سيرتى العدل والصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات فى الآخرة فلايدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معاصيه أم الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن الوحى ومشاهدة آثار المعجزات ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة لانه كان فى القرن الثالث ولم يجوز لانهما كانا فى زمن

يجاب عنه بانه لا فرق بين الطلاقين من جهة ان كلا منهما واقع فى العدة واما الفرق بينهما بجواز الرجوع فى احدهما دون الآخر فكونه مدار الحكم بحيث يكون مدار الاجتهاد محل كلام يحتاج الى البيان ثم ان المراد بالمبتوتة هى غير الحامل كما نبهت عليه

بالمبتوتة فى تقرير المعترض المبتوتة المقيسة وهى المبتوتة المذكورة لا الحامل المبتوتة المقيس عليها (قوله يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس) ظاهره يقتضى جواز ذلك بالشرط المذكور فى زماننا وليس كذلك نعم قد كان ذلك جائزا بذلك الشرط فى زمن ابى حنيفة رضى الله عنه وهو القرن الثالث لغلبة الصدق فى ذلك الزمان بشهادة النبى صلى الله عليه وسلم

(قوله فى البدن الآدمى) كذا قال فخر الاسلام فى مباحث الاهلية وهو قول جامع للاقوال كلها لا ان معناه انه فى جميع البدن فيكون قولا مقابلا لكونه فى الرأس او فى القلب اولم يقل به احد فقول الشارح بعده قيل وقيل مرجعه اختلاف العبارة والفرق بالاجمال والتعيين لا الاختلاف فى الحاصل (قوله وقيل فى الرأس) واثره يقع على القلب قال صدر الاسلام هو مذهب عامة اهل السنة والجماعة (قوله وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق) والمراد بالطريق الافكار وترتيب المبادى الموصلة الى المطلوب ومعنى اضائتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب كذا ﴿٦٣٢﴾ فى التلويح ضميره راجع الى حيث كذا قالوا وتعقبه العلامة التفتازانى فى التلويح بان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد فى العربية انتهى اقول فيه بحث لما قد صرح المحقق الرضى فى مبحث الظروف بخلافه بلا ذكر خلاف فيه حيث قال ان ظرفية حيث غالبة لا لازمة قال * لدى حيث الفت رحلها ام قشعم * وكذا فى قوله اما ترى حيث سهيل وهو مفعول ترى وكذا قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وحكى اى احسن حيث نظر ناظر اى وجها فهو تمييز انتهى ثم قال فى التلويح ان الضمير الى الطريق والمراد ان العقل نور يضىء به الطريق الذى يبتدأ به فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق (والضمير)

﴿وانما جعل الخبر حجة بشرائط فى الراوى وهى اربعة العقل وهو نور﴾ فى البدن الآدمى وقيل فى الرأس وقيل فى القلب ﴿يضىء به﴾ اى بذلك النور ﴿طريق يبتدأ به﴾ الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق ﴿من حيث ينتهى اليه﴾ ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان ﴿درك الحواس﴾ يعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات

فشو الكذب * **قوله** وانما جعل الخبر حجة بشرائط الخ * اعلم ان حجة خبر الواحد ووجوب العمل به يتعلق بشروط سبعة ثلاثة فى نفس الخبر الاول ان يكون متصل الاسناد من مبتدأه الى منتهاه والثانى ان لا يكون شاذا والثالث ان لا يكون معلولا بعلة قادحة واربعة فى الراوى للخبر وهى ما اشار اليها المصنف بقوله وهو اى العقل نور الخ سماه نورا مجازا بجامع كونه مظهرا للبصيرة التى هى عين الباطن كالنور بالنسبة الى عين الظاهر مثل الشمس والسراج (**قوله** وقيل فى الرأس وقيل فى القلب) وصحح هذا ومما يؤيد ظاهرا انه فى الرأس اذا ضرب رأسه فذهب عقله تجب الدية وقد تابع المصنف فخر الاسلام فى تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس الائمة والقاضى ابى زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه فيما نحن فيه (**قوله** الجار والمجرور قائم مقام الفاعل) تبع فى ذلك عامة النحاة وفيه تسامح والتحقيق ان المجرور وحده قائم مقام الفاعل لان القائم مقام الفاعل محله الرفع والحرف من مبنى الاصل لا يتأتى فيه الاعراب لا لفظا ولا محلا * والحاصل ان يبتدأ مبنى للمفعول والمجرور نائب عن الفاعل والباء اما للاستعانة او المصاحبة (**قوله** وضميره) المناسب ان يقول

(قوله وهو نور فى البدن الآدمى) جزم الزيلعى فى كتاب الجنايات من شرح الكنز بان العقل ليس له موضع يشار اليه فصار كالروح للجسد والمشهور عن اصحابنا انه فى الرأس وعن اصحاب الشافعى انه فى القلب والقول بانه فى بدن الآدمى لا ينافى القولين على ما يدل عليه عبارة فتح المجنى ثم العقل عندنا لعين الباطن وهو البصيرة كالشمس لعين الظاهر فكما ان العين الظاهر تدرك بالشمس المحسوسات فالعين الباطنة تدرك بالعقل المعقولات وكما ان الشمس خارجة عن الظاهرة فالعقل خارج عن الباطنة لانها هى القلب بقرينة قول المصنف فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب والعقل عندنا خارج عن القلب على ما هو المشهور عن اصحابنا واما القلب فهو النفس الانسانية كما نبه عليه القآنى

(فيتبدى) اى يظهر (المطلوب للقلب فيدركه) اى المطلوب (القلب بتأمله) بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لامحالة ذاقدرة وحياة وعلم من الاوصاف التى لابد للبناء منها * فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته اوغيره اولا هذا ولاذاك * قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة اوبمراتب لايمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان فى اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لايصدق قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهى اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتأتى فيما له صورة

والضمير فى به راجع الى الطريق والمراد بالطريق كيفية عمل القلب ﴿قوله فيتبدى﴾ بتشديد الدال اى يظهر بهذا النور الشئ المطلوب الذى قصد تحصيله وتصوره للقلب ﴿قوله فيدركه القلب﴾ اى اذا تبدى وظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح بتأمل وترديد فكره فيه بتوفيق الله تعالى واوقع المظهر موقع المضمر لزيادة البيان * وحاصله ان العقل آلة نورانية تدرك بها النفس مالا يصل اليه درك الحواس من المعلومات فمبدأ دلالة العقل هى نهاية دلالة الحس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيأ يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل فالعقل كاشف لماغاب عن الحس وآلة النظر والفكر كالسراج بالنسبة الى العين والروح مدركة ومرتبة للنظر ومختار لمايميل اليه من محمود مايظهر بنظرها ومذمومه كالعين بالنسبة الى السراج والله تعالى خالق لمايميل اليه من محمود ومذموم بجريان عادته واطراد سنته فى خلقه فالعقل آلة والنفس كاسبة والله تعالى خالق لمايشاء (قوله فان قلت التعريف غير جامع الخ) منشأه قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس فانه يقتضى ان طلب العقل للادراك انما يكون بعد نهاية درك الحواس فقال السائل هذا الحصر ممنوع لانه قد يكون طلب العقل بعد بداية المعقولات السؤال واورد بعض الشراح السؤال بالعبارة اوضح مما ذكره الشارح فقال فان قلت لاحصر لمبادى المعقولات فى نهاية المحسوسات حتى يصح تعريف العقل بماذكر لان المعقولات الثوانى وهى التى لايحاذى بها امر فى الخارج قديكون مبدأ لمدارك القبول وليس العقل فيها مبتدئا من منتهى الحس واجاب بان المراد بماينتهى اليه درك الحواس مالاحظ للحواس فى دركه والوصول اليه اعم من ان يكون للحواس فيه درك ينتهى اولادرك لها فيه اصلا ثم قال فلا وجه اذا لتخصيص التعريف بماله صورة محصوصة بمعونة المقام

المذكور والنظر الذى بعده كله مأخوذ من الشرح الاكملى بعينه لكن جميعه فى حيز السقوط وليس مبناه الاعدم الوقوف على المراد والله ولى العصمة والرشاد وذلك ان جملة يبتدأ من حيث ينتهى اليه درك الحواس صفة الطريق وتعيين لمبدأه يعنى ان العقل نور يضئ به الطريق مبدأه ذلك ومؤداه اضاءة جميع ذلك الطريق به فيدخل مافى اثنائه من المعقولات الثانية ايضا فيه لامحالة وليس الجملة المذكورة صفة للعقل حتى يلزم ماذكر من المحذور فتدبر (قوله والحق ان هذا انما يتأتى الخ) هذا التحقيق لصاحب التحقيق ومبناه تخريج معنى التعريف على الوجه الذى قرره وذكر فى هذا الشرح واما اذا كان معناه مانقلناه عن صاحب التلويح قبل اسطر كما هو الظاهر لايبقى حاجة الى هذا التعسف الباهر

(قوله لانه قديكون الطلب بعد بدايته المعقولات) لانه قديكون طلب الامر المعقول بعد بداية المعقولات فلايكون بداية المعقول حينئذ نهاية للمحسوس وقد فرض انها نهاية له

محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يبتدأ بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان حقائق الامور (والشرط الكامل منه) اى من العقل (وهو العقل البالغ) ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد (دون القاصر منه وهو عقل الصبى) والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا فى التصرف فى امور انفسهم لنقصان عقلهم ففى امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبى اذ لاخلل فى تحمله لكونه مميزا ولافى روايته لكونه عاقلا * فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه * قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان فى العقل (والضبط) وهو فى اللغة الاخذ بالحزم وفى اصطلاح اهل الشرع ماذكره المصنف رحمه الله (وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شئ وهو فى محل النصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شئ يجب ضبطه ورعايته (ثم فهمه بمعناه الذى اريد به) لغويا كان اوشرعيا كان يعلم ان حرمة القضاء فى قوله عليه السلام لايقضى القاضى وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء فى بمعناه بمعنى مع (ثم حفظه ببذل

اذهو فى الخبر وهو مخصوص ﴿قوله والشرط الكامل منه﴾ اعلم ان الانسان فى اول امره عديم العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيأ الآية لكن يحدثه الله تعالى شيأ فشيأ الى ان يتم لكل انسان ماقسمه الله تعالى له من غير آفة فيما بين بدايته ونهايته رتب متفاضلة الكمال لايعلمها الا الله تعالى ولما علق التكليف بحالة البلوغ تيسيرا ورحمة بالعباد علمنا ان الرتبة الحاصلة فى زمانه هى اول رتب الكمال ومادونها رتب نقصان واقمنا البلوغ مقامه لحصوله عنده غالبا ارادة الاحكام على الوصف الظاهر المنضبط لها بالمظنة عند خفاء المئنة كالنوم بالنسبة الى الحدث ﴿قوله واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبى﴾ لوجود المقتضى وارتفاع المانع واختلف المشايخ فى اقل من يصير الصبى فيه اهلا للتحمل والاصح انه غير مقدر وذهب الجمهور الى تقدير خمس سنين واستقر عليه عمل اهل الحديث فيكتبون لخمس فصاعدا مستمع ولمن دونه حضر ﴿قوله ثم فهمه﴾ بالرفع عطفا على السماع والمراد فهم الراوى اصيغة المسموع بمعناه والباء فى بمعناه وببذل للملابسة اى متلبسا بمعناه وملتبسا ببذل

(قوله والمجنون) لايذهب عليك انه عديم العقل لاقاصر فلا ينبغى ان يذكر ههنا (قوله وهو فى اللغة الاخذ بالحزم) بالحاء المهملة والزاء المعجمة وهو ضبط الرجل امره واخذه بالثقة كذا فى الصحاح (قوله مثل سماع شئ) فيكون بعد الكاف مضاف مقدر (قوله كان يعلم ان حرمة القضاء الخ) خبران لشغل القلب فلابد من وجودها وقد لايوجد فى بعض النسخ بل فى اكثرها فلاينتظم الكلام الابتعسف

(قوله والمعتوه والمجنون) لايخفى ان المجنون مسلوب العقل فلايكون قاصرة بخلاف المعتوه وهو من اختلط كلامه وافعاله وكانت بين افعال المجانين والعقلاء (قوله لكونه عاقلا) اى عاقلا كاملا بواسطة بلوغه (قوله كما يحق سماعه) اى كائنا ككلام يحق سماعه فيكون حالا من الكلام لكونه مفعولا به فى المعنى ولايحتاج حينئذ الى ما اعتبره الشارح من زيادة التقدير

(قوله المجهود مصدر الخ) قال فى الاساس بلغ جهده ومجهوده اى طاقته (قوله ويجوز ان يكون بمعنى المفعول الخ) هذا يتوقف على ثبوت جهد بمعنى قدر متعديا بنفسه ولم نجده فيما رأينا من كتب اللغة (قوله والضمير فى له للسامع او للمسموع) يعنى على كل من الاحتمالين لا انه توزيع او مقصور على الاحتمال الثانى ثم ان اللام فى له على تقدير ان يكون للمسموع متعلقة بلفظ البذل (قوله جعل فرائصه ترتعد) جمع فريصة يقال ارتعدت فريصته وهى لحمة فى الجنب ترتعد عند الفزعة كذا فى الاساس (قوله مع انه كان فى اعلى درجات الزهد) فيه تأمل ولو قال فى اعلى درجات الضبط والفقاهة لكان اظهر (قوله ونظم القرآن معجز) اشارة الى جواب آخر (قوله او يقال القرآن ﴿٦٣٥﴾ مأمون الخ) جواب آخر ذكره صاحب التوضيح وقيل عليه لاوجه له لانه ينافى اشتراطنا فى نقله الينا شرائط كيف وقد شرطنا التواتر

(قوله ومراقبة) يحتمل ان يكون مرفوعا بالعطف على الثبات عليه على ان يكون ضمير عليه للكلام لا للحفظ فيكون المراد بالمعطوف عليه الثبات على الكلام عملا اى عملا بموجبه بالمعطوف مراقبة قولا (قوله معجز زاده للايماء الى ان نظم القرآن مقصور للاعجاز به اذ لا يتحقق الاعجاز بالمعنى وحده بل بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصورا كالمعنى وهو مودع فى اللفظ فيكون المعنى تابعا له كذا فى شرح البديع (قوله واما السنة فالمعنى اصلها والنظم غير لازم فيها) اقول ولهذا صح نقل الحديث بالمعنى بشرطه فى احد القولين واعتبر فى ضبط راوى الحديث فهمه لمعناه فان قلت اذا كان النظم غير لازم فيها فلم اعتبر فى ضبطه ايضا سماعه اياه كما يحق ان يسمع قلت ليس المراد بذلك ان يسمعه على وجه لا يغير شيأ من لفظه بزيادة ولا نقصان بل ان يسمعه على وجه يصرف همة اليه ويقبل بكلية عليه ويدرك مجلس السماع من اوله الى آخره وانما اشترط هذا احتراز عمن حضر مجلسا وقد مضى مصدر من الكلام وخفى على المتكلم هجومه فلم يعده له وازدرى هو بنفسه فلم يستعده منه وبالجملة ففى نقل نظم القرآن من غير تفهم معناه فائدة يتعلق به بواسطة تعلق بعض الاحكام بنظمه فلا منع من نقله ممن لا يفهم معناه بخلاف السنة فانه لا فائدة

المجهود له ﴾ المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعى فى الضبط والضمير فى له للسامع او للمسموع ﴿ ثم الثبات عليه ﴾ اى على الحفظ ﴿ بمحافظة حدوده ﴾ اى احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ﴿ وبمراقبته بمذاكرته ﴾ والباء فيه بمعنى مع ﴿ على اساءة الظن ﴾ متعلق بمحذوف حال اى مستقرا ثابتا على اساءة الظن ﴿ بنفسه ﴾ بان لا يعتمد على نفسه انى لا انساه بل يعتقد انى اذا تركته نسيته اذ الجزم سوء الظن ﴿ الى حين ادائه ﴾ متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان ابن مسعود رضى الله عنه كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان فى اعلى درجات الزهد * فان قلت اذا كان الضبط شرطا فى النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه * قلت نقل القرآن لم يثبت فى الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلاة وغيره فاعتبر فى نقله نظمه ومعناه بنى عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون من التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

﴿ **قوله** الى حين ادائه ﴾ والحاصل ان المعتبر فى هذا الشرط ايضا هو الكامل فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك لوجود اصل

(قوله فى السيرة والدين) يعنى به مايعتقده الراوى لادين الاسلام والا فيلزم الاستغناء باشتراط العدالة عن اشتراط الاسلام نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة قال فى الكشف الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده دينا وان كان باطلا (قوله انه قال الكبائر سبع) العبارة فى عامة الكتب تسع وعد منها اليمين الغموس والسحر ولعل هذا ايضا رواية وصل اليه الشارح والا فلا وجه للتعزير (والفرار من الزحف) هو العسكر الذى يقصد العدو بمرة واحدة

فى نقل نظمها من غير ان يفهم معناها فاذن لابد من ان يكون الراوى فاهما لمعناها هذا ولقائل ان يقول اذا كان صحة معنى القرآن تابعة لصحة نظمه وقد اقتصر على تصحيح نظمه فليكن صحة معنى السنة تابعة لصحة نظمها ولم يقتصر على تصحيح نظمها فو لكم لافائدة فى نقل نظمها قلنا ممنوع لجواز ان يكون فائدة استفادة المنقول اليه معناها اذا كان عالما بالمعانى اللغوية والشرعية

لجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف معناه (والعدالة وهى الاستقامة) فى السيرة والدين وضدها الفسق (والمعتبر ههنا كماله) اى كمال العدل (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته) قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لاتبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر رضى الله عنهما عن ابيه عن رسول الله عليه السلام انه قال الكبائر سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار

الضبط وشاع وساغ من غير نكير وانما يفيد الرجحان كما صرح به فى سائر الكتب واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا فى الترجيح اما من اشتدت غفلة عقله بان كان سهوا ونسيانه اغلب وكان متساهلا او مجازفا فان روايته لا تقبل ﴿قوله والعدالة﴾ هذا هو الشرط الثالث وهى فى اللغة الاستقامة فى السيرة والدين ومنه فلان عادل اى مستقيم السيرة بالحكم بالحق ويطلق ايضا على التوسط فى الامور من غير افراط فى جانبى الزيادة والنقصان وفى الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصر والمعتبر هنا فى مقام الرواية كمالها وهو امر خفى فلابد من علامات يتحقق بها ﴿قوله وهو رجحان جهة الدين﴾ بان يكون مجتنبا للكبائر تاركا للاصرار على الصغائر ﴿قوله ورجحان جهة العقل على طريق الهوى والشهوة﴾ بان يكون تاركا لبعض الصغائر مما يدل على الخسة وعدم الترجع كسرقة لقمة والتطفيف فيه ثم لايخفى ان مجموع الامرين علامة الكمال (قوله روى ابن عمر عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر سبع الخ) اختلاف الرواية فى عدة الكبائر فروى الخطيب عن ابن عمر رضى الله عنهما عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسع بتقديم التاء الاشراك بالله وقتل النفس والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والالحاد اى الظلم فى البيت الحرام وبكاء الوالدين من العقوق رواه الخطيب فى كفايته واخرجه البخارى فى الادب المفرد عنه موقوفا عليه وورد ذكر الزنا والسحر فى حديث رواه (الخطيب)

(قوله او اصر الخ) قال فى قمر الاقمار الاصرار هو تكرر الفعل تكررا يشعر بقلة المبالاة بامر الدين فان قلت ان الاصرار على الصغيرة كبيرة ففى العبارة تطويل ويكفى ان يقول المصنف حتى اذا ارتكب كبيرة سقطت عدالته قلت ان المراد بالكبيرة فى المتن الكبيرة بنفسها مع قطع النظر عن الاصرار كما هو المتبادر فلاضير فى العبارة اه مصححه

(قوله اى الظلم فى البيت الحرام) كذا فى شرح البديع للهندى وفتح المجنى فان قلت أهذا هوالظلم فى قوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم قلت لا وانما هو داخل فيه لانه فى الآية هوالظلم فى المسجد الحرام فيها عند الحنفية على ماقاله القاضى البيضاوى هو مكة شرفها الله سبحانه وتعالى وعند صاحب لباب التفسير منهم هو جميع الحرام من مكة وغيرها وهو الذى وقفه الخليل عليه الصلاة والسلام حتى قال ابو حنيفة رضى الله عنه عدم جواز بيع اراضى مكة لانها منه فان قلت فما بال الناس يطلقون المسجد الحرام على هذا المسجد الذى فيه البيت بمكة قلت هذا بحسب عرفهم الطارى فلا يقدح فيما هو المراد بالآية كما لم يقدح ماطرء من عرف النحاة فى الطلاق لفظ الاسم على مقابل الفعل والحرف فيما هو المراد من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها من تعليم اللغات كلها من اسمها وفعلها وحرفها

من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم اى الظلم فى البيت الحرام وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربا وعن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر (دون القاصر وهو مائبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل) بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لايصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق فى خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة (والاسلام)

الخطيب عن ايوب بن عتبة وفيه الكبائر سبع بتقديم السين (قوله وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا) تقدم ان اكل الربا مذكور فى حديث ابن عمر نعم ذكر السحر لغيره فى حديث ابى هريرة رواه الشيخان عن ابى هريرة مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات (**قوله** وعن على رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك) اى الى ماروا ابن عمر وابو هريره السرقة وشرب الخمر زاد ابو هريرة رضى الله عنه والانقلاب الى الاعراب بعد الهجرة فيكون الكبائر على هذا اربعة عشر فتنبه لذلك وعن ابن عباس رضى الله عنهما انها الى السبعين اقرب وعنه فى الاخرى الى السبعمائة اقرب ومما عد من الكبائر مع ماذكر شهادة الزور والاصرار على الصغائر واليمين الغموس والقمار وسب السلف الصالح والطعن فى الصحابة رضى الله عنهم والسعى فى الارض بالفساد وعدول الحكام عن الحق وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة * وقال صاحب الكفاية الحق انهما اضافيان لايعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى مافوقها فهى صغيرة وان اضيفت الى مادونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر (**قوله** وبهذه العدالة) اى الظاهرة لايصير الخبر حجة لكونه معارضا بظاهر آخر وهو اصل فى نفسه كالعقل وهوى النفس فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع واذا تعارض فيه ظاهران كان عدلا من وجه دون وجه ومن كان كذلك تردد الصدق فى خبره بين الوجود وعدمه من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق معدوما فى خبره اذ التردد بين الوجود والعدم عدم ومن عدم الصدق من خبره لايقبل روايته (**قوله** والاسلام) الشرط الرابع

(قوله من الزحف) وهو الجماعة الذين يزحفون الى العدو اى يمشون اليهم فى منتهى الارب زحف بالفتح «لشكر رونده سوى دشمن وجهاد ولشكر كران» (قوله واكل مال اليتيم) اى ظلما (قوله وعقوق الوالدين) اى مخالفة امرهما فيما لم يكن معصية وتقييد الوالدين بالمسلمين ليس احترازيا (قوله والالحاد) اى العدول عن الطريق المتوسط اهـ مصححه

(قوله وهذا النوع) مشروط يعنى الرواية (قوله ذهب صاحب التنقيح الى الثانى) وجزم صاحب التلويح بالاول واجاب عن دليل المخالف بما اجاب به الشارح رحمه الله (قوله وقال هو نسبة الصدق الى المخبر الخ) قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد بعد مانقل هذا الكلام منه وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعترف فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العامى اعم لافرق بينهما الا بلزوم الاختيار وبعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه

(قوله اختلف فى ان المعتبر فى الايمان هو التصديق المنطقى) او غيره ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى التصديق المعتبر فيه أهو من باب العلوم والمعارف او من باب الكلام النفسى ممن قال بالاول فسره بالتصديق المنطقى وهذا القول مدفوع بوجهين احدها ماشار اليه الشارح ﴿٦٣٨﴾ من ثبوت مجرد ذلك التصديق المنطقى الذى هو الاذعان مع قيام الكفر بمقتضى الآية والثانى ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بالاختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه ومن قال بالثانى فسره بنسبة الصدق الى الخبر اختيارا وعنى بتلك النسبة نسبة الصدق اليه صلى الله عليه وسلم فى الامور الخاصة التى هى ماعلم مجيئه صلى الله عليه وسلم بها بالضرورة نسبة اختيارية شائت عن القلب وان كان المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق باللسان اولقلب (و)
الى القائل كما صرحوا به والى القول الثانى جنح الامام ابن همام فى المسائرة وجزم بان الاظهر ان التصديق قول نفسى مغاير للمعرفة لان المفهوم منه لغة هو نسبة الصدق باللسان او القلب الى القائل وهو فعل لسانى او نفسانى والمعرفة من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل واختار ان كلا من الانقياد الذى هو القول النفسى المذكور ويقال له الاستسلام ومن المعرفة فهو خارج عن مفهوم التصديق العرفى مع ثبوت اعتبارهما شرعا فى الايمان على انهما شرطان لاعتبارهما شرعا لانهما جزء ان لمفهومه شرعا وعدم تحقق الايمان بدونهما ليس يستلزم جزئيتهما لمفهومه شرعا لجواز ان يكونا شرطين الايمان شرعا وحقيقة التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوى كذا فى شرح المسائرة لابن لاى شريف وبما تقرر من ان كلا من الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق

انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسعى فى هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ماثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لايكفى فى صحة الرواية والثانى ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط ﴿ وهو التصديق ﴾ اختلف فى ان المعتبر فى الايمان هو التصديق المنطقى الذى هو الاذعان والقبول او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثانى وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان

الاسلام لم يكتف بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بما ذكرناه لشملت الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة حينئذ الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع وفيه شئ لان قوله حتى لو ارتكب كبيرة الخ يشير الى اشتراط الاسلام فيها ﴿ **قوله** اختلف فى ان المعتبر فى الايمان هو التصديق المنطقى ﴾ الصحيح ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية «كرويدن» وهو المراد بالتصديق المنطقى صرح بذلك ابن سيناء وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وذهب صدر الشريعة الى انه امر اختيارى وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا ﴿ **قوله** المعتبر فى الايمان ﴾ فان قلت هذا السؤال وارد على ان المعتبر هو التصديق المنطقى

الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لايكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لايفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به * فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان * قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين (والاقرار بالله تعالى كما هو) واقع (باسمائه)

وتقريره اذا كان المعتبر في الايمان هو التصديق الذي هو الاذعان فحينئذ يكون من قبيل الكيف لانه حينئذ يكون من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل تحت قدرة المكلف اما على ماذهب اليه صدر الشريعة من انه امر اختياري فلا يرد السؤال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب التكليف بالايمان باعتبار اشتماله على الاسباب الاختيارية ﴿ قوله والاقرار بالله تعالى ﴾ ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقل بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عندالله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وعليه اكثر الائمة من الاشعرية وروى ايضا عن ابي حنيفة في شرح العقائد وذهب اليه جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام وتبعهما المصنف وروى ايضا عن ابي حنيفة قال في شرح المقاصد وعليه اكثر المحققين تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفي بها قال في شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز عن الاجراء مؤمن وفاقا والمصنف على ان من عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف الانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه ايضا تحقيقا لكمال الاتصاف بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ﴿ قوله باسمائه

وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية «بكرويدن» من غير ان يكون للقلب اختيار في ذلك المعنى كذا في التلويح (قوله واقع) فيه تأمل قال بعض الشار حين وانما قال كما هو احترازا عن ايمان الجسمة فانهم يصفون الله تعالى بالاوصاف الغير اللائقة ولا يصفونه كما هو انتهى فالاظهر ان يجعل قوله باسمائه وصفاته بدلا من قوله بالله تعالى كما هو

اللغوي ظهر ثبوت التصديق اللغوي بدونهما مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق لماصدر منه من قتل نبي اونحوه وتبين ايضا ان وجود مثل هذا الفعل الفظيع غير دال على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه ابو القاسم الاسفراني بل هو دال على عدم اعتباره منجياله شرعا (قوله كما يصح الامر بالعلم) قيل صح الامر بن في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان المراد به الامر باكتسابه بفعل اسبابه حتى لو وقع العلم لانسان

دفعة من غير ترتيب مقدمات فانه يحتاج الى تحصيل مرة اخرى كسبا على ماهو ظاهر كلام بعضهم والمختار عند الامام ابن الهمام انه اذا حصل دفعة كفى ضم الانقياد اليه واما التكليف الكائن لتعاطي اسباب العلم فانما هو

المراد من الاسم مايدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم (وصفاته) من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال (وقبول احكامه) اى الاعتقاد بها (وشرائعه) وهى اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص (والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا) يعنى الذى هو شرط فى قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر حى وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لايكفى مالم يكن عالما بحقيقة مايذكر لان حفظ اللغة من غير معرفة المعنى لايفيد بل لابد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال فى الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط

وصفاته وقبول احكامه ❁ ظاهره ان الايمان عبارة عن مجموع هذه الامور الثلاثة اعنى التصديق والاقرار باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه ❁ وللقائل ان يقول لاحاجة الى ذكر قبول الاحكام والشرائع لدخولهما فى التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم بالقلب فى جميع ما علم مجيئه به من عند الله اجمالا واثبات الصفات مما لايتعلق به الايمان والكفر كما سيذكر ❁ **قوله** والشرط فيه البيان اجمالا ❁ لايحط درجته عن الايمان التفصيلى من حيث الخروج عن العهدة لكن التفصيلى اكمل واوضح لما فى المواقف وغيره من ان الايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه بالضرورة اجمالا ولايحط درجته عن الايمان التفصيلى من حيث الخروج تفصيلا وقال فى شرح المقاصد ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال كان كافرا (**قوله** وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على وجه الاجمال لايكفى الخ) ومن هنا ذهب بعضهم الى انه لايحكم بايمان المقلد مالم يعرف مايجب عليه اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم وحل مايورد عليه من الشبه وليس الشرط ان يعبر عنه بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شئ من ذلك لايحكم باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه مأمور بالتصديق وقد امتثل سواء كان عن دليل اولم يكن وهو مذهب ابى حنيفة ومالك والشافعى واحمد وعامة العلماء وان كان العوام عاصون بتركهم النظر والاستدلال (**قوله** وقلنا هذا الاشتراط) الظاهر ان الاشارة راجعة الى ماقاله بعض المشايخ وماذكر فى الجامع واقول ماذكر فى الجامع وهو حاصل بدونها (قوله فلم تصف) ظاهره يدل على انها لم تصف اجمالا ولا تفصيلا وبهذا (لا) التقدير تبين من التقاقا ولا تصلح حكاية بعض المشايخ ماقاله صاحب الجامع الكبير سندا لماهو عليه من انه لاتكفى الاجمال

وان ماجاء به النبى عليه السلام حق فاذا قال نعم حكم باسلامه وظهر كمال الاسلام (قوله قال فى الجامع الكبير اذا بلغت الخ) الذى يظهر من سياق كلامه هو ان يكون مؤدى ماذكر فى الجامع الكبير اشتراط التوصيف تفصيلا ويشير اليه (قوله ثم حكم بفساد النكاح الخ) وذلك انها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية بالبلوغ فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة ثم ان معنى عدم الوصف بعد الاستيصاف ان تقول لااعرف شيأ مما تقول (قوله حيث لم تحسن بان تصف) وهو خلاف ماصرح به شمس الائمة وغيره فى بيان معناه مع كونه اخراجا للكلام عن ظاهره من غير قرينة صارفة

لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل سقط ماوجوبه لاجله اذلا معنى لتعاطى وسيلة لاجل مقصود

(قوله قال منصور القاآني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين الخ) يمكن ان يجاب عنه بان الكلام فيما ثبت من الصفات بالدلائل القطعية ولا يذهب عليك انه لابد في الايمان من تصديق جميع ما علم مجيئه عليه الصلاة والسلام به ضرورة حتى لو انكر واحدا منها يكون كافرا على ما صرحوا به والظاهر ان اتفاق المتكلمين ان ثبت فانما هو ليس كذلك كما ينبيء عنه لفظ الاثبات ثم انه لا ينافي حديث الاعرابي ايضا لان الايمان بتلك الصفات داخل في الايمان برسالته عليه الصلاة والسلام لانها مما جاء به على ما قررناه

فيما ذكر حيث وجد بل لابد من تحصيل التفصيل * فان قلت المراد به انها لم يحسن الوصف بقرينة قول صاحب الجامع الكبير اخيرا حيث لم تحسن بان تصف وبانها لم يحسن انها لم تصف تفصيلا وانما وصف اجمالا قلت ذلك لا يصلح قرينة على ما ذكرت لانه لم يقل لم يحسن ان تصف بل قال لم يحسن بان تصف بان

يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عليه السلام بذكر المجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال اني رأيت الهلال فقال له أتشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم قال عليه السلام يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأله جبريل عليه السلام قال منصور القاآني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر

لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين الاستيصاف والتوصيف ولهذا قالوا الايمان الاجمالي كاف في تحقق الايمان اذ الواجب ان يستوصف المرء على سبيل التلقين فيقال له أليس الله بقادر وخالق كذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه اما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره وحينئذ فما ذكر في الجامع ليس تأييدا لما قاله بعض المشايخ كما يوهمه ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره اولا ثم يقول وفيه رد الخ قال بعض الشارحين انما يشترط الاستيصاف اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجدت منه نحو اقام الصلاة وايتاء الزكاة واكل ذي سحتنا فانه يحكم باسلامه بذلك ويكون ذلك قائما مقام الاستيصاف فيه (**قوله** قال منصور القاعاني) في المشهور القاآني بالهمزة وكانه سبق قلم

فزاد الباء على ان قصدا الى بيان انها لم يحسن حيث ترك الوصف بقسميه ولو احسنت لوصفت ولو اجمالا لان الاحسان بالوصف وعدمه بعدمه ولو ترك الباء لدل على انها وصفت ولكنها لم تحسن الوصف ولا يمكن حمله على انها وصفت اجمالا فقط ولكنها لم تحسن الوصف حيث لم تصف تفصيلا فتأمل فانه دقيق (قوله فان قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان ولا كفر)

هذا لفظ القاآني بعينه ذكر بعد ان بين ان الاسلام هو التصديق والاقرار بالله تعالى وباسمائه وهو ان الله تعالى حي قادر سميع بصير عليم وبصفاته بان الله تعالى حي بحيوة وعالم بعلم وقادر بقدرة ثم قال على ان تقسيمه الاسلام ينافي ذلك وكذا حديث الجماعة والاعرابي يشير بهذه العلاوة الى ان ما ذكره مصنف المغني من تفسير الاسلام بالتصديق والاقرار بما مر ذكره فانه ينافيه امور منها تقسيمه اياه الى الظاهر والباطن قال القاآني ويعني بالظاهر ما فيه نوع قصور وبالباطن ما هو كامل فالظاهر منه ما ثبت بالميلاد ونشوه على طريقتهم وثبوت احكام السلام بتبعية الابوين وكذا ما يجري على اللسان من كلمة الشهادة والباطن منه ان يذعن ويصدق بجميع ما ثبت من ضرورات دين النبي صلى الله عليه وسلم وان يصف الله سبحانه كما هو ومنها حديث الجماعة والاعرابي اما الثاني فهو ما روى انه استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله وان

(قوله باسمائه) يعنى مع قوله وصفاته بل هو اصرح فى ذلك ولا يذهب عليك دلالة الاسماء ايضا على الصفات لما فسر الاسم فيما سبق بما يدل على الذات مع الصفة (قوله والمحدود فى القذف) يعنى تائبا كذا فى التنقيح وقد صرح به الشارح ايضا بعد اسطر فان قيل قد سبق ان قذف المحصنة من الكبائر وقد صرحوا بان مرتكب الكبيرة لا يكون عدلا والعدالة من شرط قبول الرواية فكيف يقبل حديث المحدود فى القذف قلنا يمكن ان يجاب عنه بان ذلك فيما اذا لم يتب واما اذا تاب فيكون كمن لا ذنب له والكلام ههنا فيه كما اشرنا اليه (قوله لان الشهادة توقفت على معان اخر) فيه تسامح بالنسبة الى المحدود فى القذف فان عدم قبول شهادته ليس كذلك كما سيجىء (قوله فلان الشرط فى الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به) قال فى الكشف لان الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم ولا يذهب عليك ما فى عبارة الشارح من الركاكة [illegible] والظاهر ان يقول الاشارة الى المشهود به وتمييزه عن غيره (قوله وفى ظاهر المذهب المحدود فى قذف مقبول الرواية الخ) فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله انه ليس بمقبول الرواية ثم ان الواقع فى اكثر نسخ الشرح مقبول الشهادة وليس له وجه صحة وان ثبت فمحمول على سهو [illegible] محمدا عبده ورسوله فقال [illegible] [illegible] فانه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان * فان قلت ما معنى الحديث الاول * قلت ان الاستيصاف فيه (اى) استيصاف كان قبل الشهادة برؤية الهلال كما ينبغى لا بعدها كما يتوهم وفيه تقدير معطوف عليه والمراد فقال نعم فشهد فقال الله اكبر وهذا الحديث بهذا اللفظ هو الذى عند القاآنى بحديث الاعرابى لانه قد ساقه بهذا اللفظ بعد كلامه ذلك واما حديثه باللفظ الذى اورده الشارح فقوله فيه انشهد الخ فى قوة انت مسلم لا بمعنى انحصل منك هذه الشهادة اولا والا لامر دان يشهد برؤية الهلال بعد ان قال نعم وبعد ان حصلت منه تلك الشهادة وفاء بما وعد اذ قال نعم (قوله وقوله باسمائه ينافى ذلك الاتفاق وحديث الاعرابى) هذا ليس من كلام القاآنى على ما علمت ثم ما اورده القاآنى من النظر فهو نافر اى ما عتبر فى مفهوم الاسلام من الاقرار بالصفات لا من الاقرار بالاسماء فما ينافى لذلك الاتفاق على ما زعمه انما هو قوله وصفاته * فان قلت قول من عداه فى ضم الصفات الى الاسماء فى الاقرار لمن اقر * قلت نعم هى اظهار الرد على المعتزلة الذين يزعمون انه حى بلا حيوة وعالم بلا علم الى غير ذلك فيقرون بتلك الاسماء وينكرون تلك الصفات انكارا ظاهر الفساد الا ان فى ضمها اليها فى تعريف الايمان اشعارا بتعلق الايمان بالتمامه هو مناف لذلك الاتفاق

وقوله باسمائه ينافى ذلك الاتفاق وحديث الاعرابى (ولهذا) اى ولاجل ان الشروط المذكورة شرط فى الراوى (لا يقبل خبر الكافر والفاسق) لعدم العدالة (والصبى والمعتوه) لعدم كمال العقل (والذى اشتدت غفلته) لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود فى القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط فى الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالاعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط فى الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود فى القذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفى ظاهر المذهب المحدود فى قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التائب

(قوله ثم اقول) اى ثم قول المصنف باسمائه وصفاته ينافى ذلك الاتفاق وكذا ينافى حديث الاعرابى المتقدم ذكره فان النبى صلى الله عليه وسلم اكتفى منه بكلمة الشهادة فى ثبوت [illegible] [illegible] قوله لا يقبل خبر الكافر كان ينبغى ان يقول لعدم الاسلام [illegible] بقية العبارة (قوله لان الشهادة توقفت على معان اخر)

من الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله عليه السلام فانه لاتقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث (والثاني) اى القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن (في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار) وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله عليه السلام

اى تتوقف على سبعة امور وراء هذه الاربعة وهى البصيرة والحرية والذكورة والقذف وعدم القرابة وعدم كونه محدودا في القذف وعدم العداوة الدنيوية اللافتقار فيها الى التميز والولاية والكمال وتكميل النصاب وانتفاء تهمة المحاباة وازالة الشقى من مخالفة في الدين ولكون رد شهادة المحدود من تمام حده بخلاف الرواية ﴿قوله في الانقطاع﴾ هو ضد الاتصال اطلق واريد به المعنى القائم بالمنقطع من الاخبار لامطلقا ﴿قوله اما الظاهر فالمرسل﴾ الارسال في اللغة الاطلاق يقال ارسل البعير اى اطلق سمى به من الاخبار ما انعدم فيه التقييد بذكر الواسطة بين الراوى وبين من روى عنه وفي اصطلاح المحدثين ماترك التابعي الواسطة فيه بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم بان دفعه التابعي صلى الله عليه وسلم سواء كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او فعل كذا او بحضرته كذا اونحو ذلك وبعضهم يخصه برفع التابعي الكبير وهو من اى جماعة من الصحابة رضى الله عنه وجالسهم كعبدالله بن عبدى بن الخنا وسعيد بن المسيب وامثالهما رضى الله عنهم اما اذا انقطع الاسناد قبل الوصول الى التابعي بان كان فيه راو لم يسمع من المذكورين فوقه فليس بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعا ان كان الساقط من واحد فحسب وان كان اكثر سمى معضلا ومنقطعا ايضا معلقا ان كان السقط من مبادى السند واما عند اهل الاصول والفقه فكل ذلك يسمى مرسلا وذهب اليه من المحدثين الخطيب وقطع وقال ابن عبدالبر المرسل مختص

القلم انقى ان ذكر هذه المسئلة ههنا كالتكرار وان كان فيه افادة كون الحكم المذكور فيما سبق ظاهر المذهب وانه بعد التوبة (قوله وهو ان يترك الواسطة بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم الخ) لايقال لايصدق على ترك الواسطة بينه وبين راو آخر مع انه ايضا مرسل على ماصرحوا به لانا نقول ممنوع لصحة ان يقال الثالث المتروك ذكره بين الروايتين انه واسطة بين الراوى الثاني وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو قال بين الراوى والمروى عنه كما في الكشف لكان اوضح ثم ﴿٦٤٣﴾ ان صاحب التوضيح قال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى ان معنى الارسال الرواية على ذلك المنوال سواء كان بينهما واسطة في الحقيقة اولا وقوله بعد ذلك في التنقيح فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع مبنى على ذلك الغير ولايتصور حمله على السماع وحينئذ لايرد عليه شئ اصلا كما زعم ابن النجيم وينبئ عما ذكرنا من التحقيق انباء واضحا كلام فخر الاسلام في اصوله حيث قال اما القسم الاول فمقبول بالاجماع وتفسير ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته فكان يروى عن غيره من الصحابة فاذا اطلق فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره انتهى واقتفى اثره المصنف رحمه في الشرح لايقال قول فخر الاسلام وان احتمل الارسال يدل على ان الواسطة معتبرة في مفهوم الارسال لانا نقول ممنوع لجواز ان يكون قوله هذا باعتبار التبادر ولا كلام في ان المتبادر من لفظ الارسال ذلك

(قوله قلت باخبارهم الخ) مبنى هذا الجواب بل مبنى سؤاله ايضاً على تقدير الارسال بما ذكر فى الشرح وليس هذا طريقة فخر الاسلام والمصنف وصاحب التوضيح ولهذا علل مقبولية مرسل الصحابى بالاجماع على عدالتهم لا بكونه محمولا على السماع كما قالوا لكنه يكون تفسيرا للكلام بما لا يرتضيه صاحبه على انه ذكر ابن الهمام فى التحرير ان مذهب الشافعى نفى قبول مرسل الصحابى ان علم ارساله فلا يصح على التزام الجواب المذكور قولهم مقبول بالاجماع فكان ينبغى ان يكون صورة المسئلة ما اذا لم يعلم كونه مرسلا كما قالوا

(قوله فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم) اراد بالاجماع الاول اجماع من يعتد به ولذا قال ابن الهمام حكى الاتفاق على قبوله على عدم الاعتداد بقول الاسفرائنى وبهذا يبطل ماذكره العراقى حيث قال ولم يذكر ابن الصلاح خلافا فى مرسل الصحابة وفى بعض ﴿٦٤٤﴾ كتب الاصول للحنفية انه لا خلاف فى الاحتجاج به وهو ليس بجيد فقد * فقد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى انه لا يحتج به وكذا اراد بالاجماع الثانى اجماع من يعتد به فلا يكون مخالفا لما فى البديع من ان الجمهور على عدالتهم و يعضد ذلك ما افاده العراقى حيث قال الصحابة كلهم عدول لاجماع من يعتد به فى الاجماع من الائمة على ذلك ثم قال ثم ان جميع الامة مجمعة على تعديل من لم يلابس الفتن منهم وامامن لابس الفتن منهم و ذلك من حين مقتل عثمان فاجمع من يعتد به ايضا فى الاجماع على تعديلهم احسانا للظن بهم وحملا لهم فى ذلك على الاجتهاد والذى عليه الجمهور انهم عدول كلهم مطلقا (قوله وان بينهم و بينه رجلا) اما صحابيا قال العراقى وهو الغالب واما تابعيا وهو خلافه (قوله * وقال الشافعى رضى الله عنه لا يقبل الا اذا تأيد الخ) يخالف مافى التلويح من ان مرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عنده الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابى او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل وكذا يخالف مافى شرح جمع الجوامع للمحلى الشافعى من انه ان عضد مرسل كبار التابعين كقيس بن ابى حازم ضعيف صالح للترجيح كان المجموع حجة وفاقا للشافعى لا لمجرد المرسل ولا المنضم اليه لضعف كل منهما على انفراده واما مرسل صغارهم كالزهرى فباق على الرد مع العاضد لشدة

كذا (وهو) اى المرسل اربعة اقسام الاول انه (ان كان من الصحابى) يعنى لو كان المرسل صحابيا (فمقبول بالاجماع) لاجماعهم على عدالتهم * فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبى عليه السلام فمن اين يعلم انه مرسل * قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبى عليه السلام وان بينهم وبينه رجلا (ومن القرن الثانى والثالث) هذا هو القسم الثانى من الاقسام الاربعة يعنى ما ارسله القرن الثانى والثالث (فكذلك) يعنى حجة (عندنا) وعند مالك رحمه الله وقال الشافعى لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح

بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وهو عنده كلى ما لم يتصل اسناده سواء عزى الى النبى او الى غيره ﴿قوله وهو اربعة اقسام﴾ مرسل الصحابى ومرسل التابعى وتابعه ومرسل من دونهما من وجه دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام بحسبه ﴿قوله فمقبول بالاجماع﴾ حملا لروايتهم على السماع اذ هو الاصل فيهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعى انه قال اذا قال الصحابى قال النبى صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلته الا ان اعلم انه ارسله ﴿قوله يعنى حجة عندنا﴾ ومالك واحمد بن حنبل فى رواية عنه واكثر المتكلمين ورده اهل الظاهر وجماعة من ائمة اهل الحديث مطلقا وفصل الشافعى التفصيل (المذكور)

او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عليه السلام قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة اولا * فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة رضي الله عنهم وليس كلامنا الآن فيها * قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام * فان قلت لا اسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية * قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر

المذكور في الشرح الخ (**قوله** او اشترك في ارساله عدلان الخ) قد يقال انضمام المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا ويجاب بان انضمام امر الى آخر قد يقوى كالضعيف اذا تعددت طرقه (**قوله** او ثبت اتصاله بوجه آخر) بان اسنده مرسله من اخرى او اسنده غيره ولهذا قال الشافعي قبلت مراسيل سعد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها كلها مسانيد * فان قلت اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند فالجواب ان المسند قد لا يثبت عدالة رواية فيقبل المرسل ويعمل به (**قوله** محتجا بان الجهل بذات الراوي) اي الساقط من السند وهو الصحابي او التابعي مثلا يستلزم الجهل بصفته وهو العدالة والضبط وغيرها (**قوله** من احدث الصحابة رضي الله عنهم) الذين لم يكن لهم كثير صحبة (**قوله** قال الحسن متى) قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت لكم قال رسول الله صلى الله عليه سلم سمعته من سبعين او اكثر ذلك ان تقول فعلى هذا من رد المرسل فقد رد اقوى الامرين المرسل والمسند واذا كان اقوى فهلا جوزتم الزيادة به على الكتاب كما جوزتم بالمشهور فالجواب ان هذا

(قوله او ثبت اتصاله بوجه آخر) بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله اخرى (قوله فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى) قال في التلويح واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اولى انتهى ولا يذهب عليك ان جواز كذب المروي عنه وعدم جوازه لا يظهر مدخله في ذلك فتدبر (قوله قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم) فاذا قلت حدثني فلان فهو حديثه لا غير

ضعفه وان العاضد كقول صحابي او فعله او قول اكثر العلماء او اسناد من مرسله او غيره بعد ان يشمل على ضعف او ارسال من آخر يروي من غير شيوخ الاول او قياس معنى او انتشاره من غير نكير او عمل اهل العصر على وفقه

والجهل بعين الراوى لايكون جهلا بصفته فان ارسال العدل من الأئمة دليل تعديله (وارسال من دون هؤلاء) يعنى ارسال العدل فى كل عصر غير القرن الثانى والثالث (كذلك عند الكرخى) يعنى حجة لان علة القبول فى القرون الثلاثة هى العدالة والضبط فيهما وجدنا قبلنا (خلافا لابن ابان) لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولابد من البيان (والذى ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة) يعنى عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق مثل حديث لانكاح الابولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال بعض لايقبل لان سكوت الراوى عن ذكر المروى عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح (واما الباطن فان كان) اى الانقطاع (لنقصان فى الناقل) لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل (فهو على ماذكرنا) يعنى لايقبل خبره (وان كان بالعرض) على الاصول

ضرب مزية ثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور (قوله والجهل بعين الراوى) جواب عن استدلال الشافعى وحاصله ان جهل السامع بصفات الراوى لايضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث مالم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان مبنى امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا باعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة الراوى عند السامع وقد يقال كلامنا فى الواقع والصحابة كلهم عدول ويجاب بان المحذوف يحتمل ان يكون صحابيا ويحتمل ان يكون تابعيا وعلى الثانى يحتمل ان يكون ضعيفا وان يكون ثقة (قوله غير القرن الثانى والثالث) كان المناسب ان يقول دون القرون الثلاثة الصحابة واتباعهم واتباع اتباعهم وحكم هذا القسم حكم ماسبقه من الاقسام فى القبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل اومن غيرهم وبه قال جمهور اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقالت الظاهرية وكثير من المحدثين لايقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف لايحتج به الاان صح مخرجه بمجيئه من وجه آخر (قوله واما الباطن الخ) الباطن نوعان انقطاع لنقصان فى الناقل لفوات بعض شرائطه المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضته دليلا اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى بالضرورة (قوله يعنى لايقبل خبره) حتى لو اخبر كافرا بنجاسة الماء لايجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب على الظن

(قوله يعنى حجة) عبارة المتن فيما رأينا من النسخ على ماقرره الشارح من اسناد مذهب القبول الى الكرخى ومذهب عدمه الى ابن ابان وعليه كلامه فى الشرح فقول الشارح اكمل الدين وقع فى بعض نسخ المتن عند الكرخى وفى بعضها عند عيسى بن ابان ليس كما ينبغى ثم ان مذهب ابن ابان قبول المرسل اذا كان المرسل اماما ثقة عدلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين بحمل العلم منه كذا قال المصنف فى الشرح وفى البديع للساعاتى وشرحه للاصفهانى ان المرسل مقبول عند ابن ابان من القرون الثلاثة ومن ائمة النقل مطلقا فما فى المتن من اسناد الخلاف اليه مطلقا ليس كما ينبغى

(بان خالف الكتاب) كقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن (او السنة المعروفة) اى المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر (او الحادثة المشهورة)

صدقه ان يراق الماء ثم يتيمم وكذا الحكم فى الفاسق والمبتدع بخلاف الرواية فانها ترد فيهما مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التى لا الزام فيها كالهدايا حيث يكون الاعتماد فيها على خبر الفاسق من غير تحرد والمستور ملحق به على الصحيح (قوله بان خالف الكتاب) اى على وجه لم يمكن رده اليه من غير تعسف كخبر فاطمة وحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى وحديث المصراة فان الاول مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اما فى السكنى فواضح واما فى النفقة فلان من وجدكم محمول عليها بقول ابن مسعود رضى الله عنه وانفقوا عليهن من وجدكم والثانى مخالف لقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين اذ لو قامت اليمين مع الشاهد الواحد مقام امرأتين لما اوجب حضورهما مع كون النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال والثالث مخالف لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واذا ردت هذه الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه قطعيا متواتر النص وانما الخلاف فى عمومه وظواهره حتى كان عام الكتاب وظاهره اولى من خاص الخبر ونصه واشتبه [illegible] به عليه خلافا للشافعى [illegible] الاصوليين على ما عرف فى بحث العام [illegible] عدم القبول بالتاويل مع التعسف لانه ان امكن تأويله من غير تعسف قبل على التأويل الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب وانما لم يقبل مع التعسف لانه لو جاز التأويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام ثمة كذا قيل وفيه تأمل ووجه التأمل ان العمل بالدليلين مهما امكن اولى من اعمال احدهما واهدار الآخر واذا عرفت ذلك ظهر لك ان تمثيل الشارح لمخالفة الكتاب بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ليس بظاهر لان هذا الخبر مقبول لانه امكن تأويله من غير تعسف فالمناسب فى التمثيل ما مثلنا به فتنبه (قوله مثل ما روى) انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين رواه مسلم (قوله [illegible]) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر [illegible] حديث ابن عباس رضى الله عنهما بيان المخالفة انه صلى الله عليه وسلم قسم [illegible] اى القسمة تقطع الشركة فى الخبر المشهور فوق خبر الواحد والجمهور ترك الاقوى بالاضعف

(قوله فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسلام البينة الخ) وذلك لانه عليه الصلاة قسم البينة واليمين بين المدعى والمدعى عليه والقسمة تنافى الشركة وايضا خصر جنس اليمين على المنكر واختصاص الجنس به يقتضى ان لا يوجد فرد منه فى غيره اذ لا شىء وراءه (قوله او خالف الحادثة بان ورد فى الشهير من الحوادث الخ) الظاهر ان معنى المخالفة بينهما على هذا التقرير اشتهار الحادثة وشذوذ الخبر

اى خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة مابه يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع (او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول) اى الصحابة مثاله ماروى ان النبى عليه السلام قال ابتغوا فى اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكاة فى مال الصبى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مؤول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرأ على نفسه صدقة (كان مردودا منقطعا ايضا) اى كالذى كان الانقطاع لنقصان فى الناقل (والثالث) اى القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن (فى بيان محل الخبر الذى جعل فيه حجة) الموصول صفة محل (فان كان من حقوق الله تعالى) وهى مايخاص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان الاول ماليس بعقوبة كالصلاة

ولك ان تقول قولهم القسمة تقطع الشركة ليس ضابطا كليا لانتقاضه بقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولو آمين حيث يؤمن الامام ايضا مع وجود القسمة فتأمله (**قوله** بان ورد) آحادا اى فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى لانه حينئذ يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام * فان قيل فعلى هذا لايكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعى وعموم حاجة الكل اليه ولايخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف للحادثة العامة يختار الشيخ ابى الحسن الكرخى وجميع المتأخرين من اصحابنا وذهب عامة الاصوليين والشافعى وجميع اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح سنده (**قوله** لانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به الخ) فيه نظر فان الشافعية يدعون انه مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون من الصحابة رضى الله عنهم واقول يرد ذلك مارواه البخارى عن انس رضى الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله واخرجه مسلم بلفظ لايذكرون بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ **قوله** اواعرض عنه الائمة من الصدر الاول ﴾ اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند بعض المعنى يعنى اذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم فى حكم حادثة ولم يحتج واحد منهم

(قوله فان الصحابة اختلفوا الخ) فذهب على وابن عباس رضى الله عنهم الى انه لا زكوة فى ماله كما هو مذهبنا وذهب عبدالله ابن عمرو عائشة رضى الله عنهم الى الوجوب كما هو مذهب الشافعى وذهب ابن مسعود رضى الله الى ان الوصى يعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد كذا فى الكشف

وغيرها (يكون خبر الواحد فيه حجة) بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد استدلالا بان النبى عليه السلام لم يقبل خبر ذى اليدين حتى يشهد له غيره * قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت فى محفل عظيم ولم يصدر عن غيره كلام (خلافا للكرخى فى العقوبات) يعنى ماهو عقوبة لايجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثانى من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف رحمه الله فى الآمالى وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح فى رواية العدل فيثبت به الحدود ولايلتفت الى احتمال الكذب فيها كما يثبت الحدود بالبينات ولايلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخى ان خبر الواحد فى اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندرىء بالشبهات

بالحديث كان ذلك دليلا على رماقته وانتساخه وذلك لانه لو لم يكن كذلك اثبت الاحتجاج عملا بدليل الحديث الذى هو اقوى من الراوى وقطعا للخلاف ودفعا للشبهة وهذا مختار بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب غيرهم من الاصوليين واهل الحديث الى قبوله اذا ثبت وصح سنده لا اذا ترك العمل والمخاصمة به لا توجب رده لان الخبر حجة على كافة والصحابى محجوج به كغيره (**قوله** فان الصحابة رضى الله عنهم عملوا باخبار الآحاد) يعنى من غير اشتراط عدد واما اشتراط العدد فى باب الشهادة فقد جاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره ولهذا اعتبرت فى الشهادة شروط لم تعتبر فى الرواية على مامر ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان اذا كان بالسماء علة فان الثابت فيه حق الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم وجعله فخر الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص والصحيح الاول وهو اختيار شمس الائمة (**قوله** هذا هو القسم الثانى من حقوق الله تعالى) وهو مايندرىء بالشبهات كالحدود والكفارة ذهب جمهور العلماء واكثر اصحابنا الى ان اثبات الحدود باخبار الآحاد جائز وهو المنقول عن ابى يوسف فى الامالى واختيار الجصاص وتبعه المصنف وذهب الكرخى الى ان لايجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب التنقيح وتمسك الفريقين مذكور فى الشرح (**قوله** ان خبر الواحد فى اتصاله بالرسول صلى الله عليه وسلم شبهة والحدود تدرؤ بالشبهات) وقد يجاب بانه لاعبرة بالشبهة بعد ماثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما ثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولامدخل للرأى

عنده واليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة (قوله وهو مختار الجصاص) معترضة ومقول القول (قوله يجوز) ثم انه مذهب اكثر الحنفية كما فى الكشف وان قال ابن الهمام فى التحرير ان اكثرهم على قول الكرخى (قوله والحدود تندرىء بالشبهات) اجاب عنه ابن الهمام فى التحرير بان المراد بالشبهة التى تندرىء بها الحدود وما كانت فى نفس السبب لا فى المثبت للحكم المسبب والا يلزم ان لا يثبت بالشهادة لاحتمال الكذب فيها ولا بظاهر الكتاب اذ احتمال التخصيص والاضمار والمجاز قائم

قوله وجه قول الكرخى الخ) آخره عن وجه قول ابى يوسف رحمه الله تنبيها على رجحانه وفاقا لصاحب التوضيح وقد يجاب عنه كما ذكر فى التلويح بانه لاعبرة بالشبهة بعد ماثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولامدخل للرأى فى اثبات ذلك وظاهر عبارة المص يأبى عما نبه عليه الشارح من رجحان قول الكرخى

واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم (وان كان) المحل (من حقوق العباد) هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر (مما فيه الزام محض) كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة (يشترط فيه سائر شروط الاخبار) من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود فى قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها (مع العدد) فى موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء (ولفظة الشهادة والولاية) اى الحرية (وان كان) المحل (لا الزام فيه اصلا) هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات

فى اثبات ذلك (**قوله** واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس) يعنى فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الحاق خبر الواحد بها دلالة لانه ليس فى معناها من كل وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر والعدد وتوقف الشهادة * فان قلت العقوبات تثبت بدلالة النص اجماعا وليست بخالية عن الشبهة فتثبت بخبر الواحد ايضا * قلت دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة الاحتمال الناشى عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة * فان قلت فقد دلت الدلائل على ان خبر الواحد حجة موجبة للعمل كالشهادة فليكن يثبت للعقوبة مثلها * قلت نعم ولكن لم ترتق دلائل حجيته فى القوة الى رتبة دلائل حجية الشهادة فافترقا على ما فيه من عدم القطع بكونه كلام صاحب الشرع وما ليس بثابت من وجه ليس بثابت من كل وجه بالنسبة الى ما يندرئ بالشبهات عملا بالاحتياط (**قوله** هذا هو القسم الثالث) وهو ثانى بالنسبة الى حقوق الله تعالى (**قوله** مع العدد) اى والذكورة (**قوله** اى الحرية) لا يقال الحرية صادقة على الصبى مع انه ليس باهل الولاية لانا نقول قد تقدم ذكر البلوغ والعقل فلا يرد الصبى والمجنون وحقيقة الولاية التمكن من نفوذ القول على الغير شاء اوابى وهذا القسم لما كان من قبيل الالزامات لابد ان يكون الخبر المثبت لها ملزما والالزامات من باب الولاية فلابد ان يكون المخبر من اهلها فاشتراط العدد ولفظ الشهادة لزيادة التأكيد قيل الشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لان العباد ينتفعون به فكان من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه اكتفى فيه بشهادة الواحد العدل والاظهر ان اشتراط شروط الشهادة فى هلال الفطر لما فيه من التلبس والترديد دفعا للمشقة بخلاف الصوم لا لكونه

(قوله واما اثباتها بالبينات فيجوز الخ) يعنى وان كانت اخبار آحاد لان كل مادون التواتر خبر الواحد كذا فى التوضيح (قوله والاملاك المرسلة) اى التى لم يذكر فيها سبب الملك من هبته او غيرها (قوله من العقل والبلوغ والاسلام) كان الظاهر ان يقول من العقل والعدالة والضبط والاسلام ثم ان لفظ السائر فى عبارة المص مستعمل بمعنى الجمع (قوله وكونه غير محدود فى قذف) قد سبق ان رواية المحدود فى القذف مقبولة فلا وجه لذكر ذلك فى شروط الاخبار وكذا قوله ولا يجر به ثم ان معناه ان لا يكون شهادته لطلب نفع او لدفع ضر (قوله اى الحرية) انما اقتصر عليها مع انه لابد للولاية من العقل والبلوغ ايضا كما ذكر فى الكشف وغيره لدخولهما فى شروط الاخبار

فى الهدايا والشركات ﴿ يثبت باخبار الآحاد بشرط التميز دون العدالة ﴾ يعنى بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبى او كافر ان فلانا وكله فوقع فى قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لايجد العدل الحر البالغ فى كل زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار فى قبول الوكالة ولا الزام عليه فى ذلك فاذا لم يوجد الالزام فى هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبى عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر ﴿ وان كان فيه الزام بوجه دون وجه ﴾ وهذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لاالزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من المؤكل والمولى يتصرف فى حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف فى حقه بالتوكيل والاذن ﴿ يشترط فيه احد شطرى الشهادة ﴾ من العدد والعدالة ﴿ عند ابى حنيفة ﴾ ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظهما وعندهما لايشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات ماخلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لايتوقف على شرائط الشهادة

من الحقوق التى فيها الزام ومما اختلفوا فيه التزكية فعند محمد هى من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد لانه يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعى بحقه وعندهما من القسم الاول فلايشترط فيها العدد لانها من حقوق الله تعالى على ماذكره شمس الائمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على القاضى وهو من حقوق الشرع لامن حقوق العباد وقد جعلها فخر الاسلام من القسم الثالث من حقوق العباد عندهما ﴿ قوله يشترط فيه احد شطرى الشهادة الخ ﴾ ولم يذكر فى المبسوط سائر شروط الشهادة اعنى الذكورة والحرية والبلوغ فكذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة عند ابى حنيفة مع احد الشطرين المذكورين حتى لايقبل خبر العبد والمرأة والصبى وعندهما يكفى فى هذا القسم قول كل مميز كما فى القسم الذى لاالزام فيه ﴿ قوله وشبه المعاملات الخ ﴾ المناسب ان يقول وشبه عدم الالزام الا ان يقال ان المعاملات لاالزام فيها فكذا ماشبه بها ﴿ قوله ماخلا الاخبار بالشرائع ﴾ يعنى الذى اسلم فى دار الحرب ولم تبلغه الشرائع اذا اخبره

﴿ قوله صبيا او بالغا ﴾ اى وعبدا او حرا ﴿ قوله ماخلا الاخبار بالشرائع ﴾ يعنى للمسلم الذى لم يهاجر الينا

﴿ قوله ماخلا الاخبار بالشرائع ﴾ استثناء من هذا القسم لانه الزام من وجه دون وجه حتى يشترط فيه احد شطرى الشهادة ايضا ويجب قضاء الصلوات والصيامات على من اسلم فى دار الحرب ولم يبلغه الشرائع اذا اخبره فاسق بذلك وذلك على الخلاف الذى ذكره المصنف بين ابى حنيفة وصاحبيه وقيل بالاجماع منهم وعليه صاحب المغنى

لان للناس فى باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت فى حقه هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ عنى هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل (والرابع) اى القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن (فى بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه) اى صدق الخبر (كخبر الرسل عليهم السلام) لانه ثبت بالدليل

فاسق بها فيه فانه يلزمه قضاء الصلاة والصوم وعندهما وعنده لا يلزمه لعدم شطر الشهادة وهذا الخلاف الذى ذكره فى لزوم الشرائع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر الفاسق قول الاكثر وقال بعضهم ينبغى ان لا يلزمه القضاء عندهم بقوله لانه من الديانات والعدالة شرط فيها بالاتفاق قال شمس الائمة السرخسى والاصح عندى انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لانه ممن يخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتى الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هنا (**قوله** هذا اذا كان المخبر فضوليا) اى هذا الخلاف المذكور بين ابى حنيفة وصاحبيه اذا كان المخبر فضوليا ثم اعلم ان اشتراط العدالة فى خبر الفضولى ثابت عند ابى حنيفة وصاحبيه اذا كان المخبر فضوليا بلا خلاف بين المشايخ فاما فى خبر الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيهما كما لو كان المخبر واحدا وقيل لا يشترط ومنشأ الخلاف بين المشايخ سبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر فى كتاب المأذون اذا حجر المولى عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا على قياس قول ابى حنيفة حتى يخبره رجلان اورجل عدل فحمل بعضهم العدالة المجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح ان كان للعدد تأثير فى الاطمينان كالعدالة ولانه لو اشترط فى الرجلين العدالة كان ذكره ضابطا ويكفى ان يقال حتى يخبره رجل عدل (**قوله** لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة الموكل والمرسل) فيقوم مقامه لما فيه الناس الى غير ذلك اذ قلما يجد الناس عدلا ليرسله الى حوائجه او يوكله فلا يشترط فيه لما انه يفضى الى الحرج بخلاف الفضولى فانه متكلف بدون الحاجة وقيل ما يتطرق الكذب الى الوكالة والرسالة لمخالفة لزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولى (**قوله** قسم يحيط العلم بصدقه) هذا القسم ثلاثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه كالخبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضرورى

(قوله لان الضرورة قد تحققت فى حقه) اذ لو توقف على العدالة يؤدى الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون

القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام آيات الحدوث فيه (وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق) فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) والمقصود هنا هذا النوع (ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة) اى اصلا وهى على اربعة اقسام قسمان منها

بمضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضرورى بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير تكرر نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تعالى وخبر الرسل عليهم الصلاة والسلام عن الله وخبر اهل الاجماع وخبر من يثبت صدقه بخبر الله تعالى او بخبر رسوله او بالاجماع (قوله كدعوى فرعون الربوبية) لعنه الله ودعوى المشركين الوهية الاصنام ودعوى مسليمة الكذاب النبوة فان شاهد الحس والعقل والنقل يكذبه وحكمه وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (قوله وقسم يحتملهما) اى الصدق والكذب كخبر الفاسق وفى جعل خبر الفاسق مما يستوى فيه الامران نظر فان الفسق يترجح به جانب الكذب وحكمه انما هو الرد والذى يحتملهما على السواء كخبر المجهول الحال بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتهر امره فى الصدق والكذب وحكمه التوقف حتى يتبين حاله وفى كون خبر الفاسق حكمه الرد نظر لانه يقبل فى المعاملات (قوله وقسم يترجح احد احتماليه) اى وهو الصدق على الاحتمال الآخر وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية لان جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور غلبة دينه وعقله على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد لحقيته وانكر بعض الظاهرية هذا القسم وزعم انحصاره فى الصدق والكذب وانكر ما يحتملهما وهو باطل لعدم ما يدل عليه (قوله طرف السماع) اى وطرف الحفظ وطرف الاداء اما طرف السماع فهو مما لاجله حات الرواية والمتصف بها اما صحابى او غيره فان كان صحابيا او غيره فالفاظه ستة مرات بعضها ارفع من بعض بحسب النصاصة على السماع منه عليه الصلاة والسلام وعدمها الاول قول الصحابى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرنى او حدثنى او شافهنى بكذا فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه السلام واجب القبول بالاتفاق وهذا اعلى المراتب

(قوله ثم تقول له مستفهما الخ) الاعتراف بنعم ونحوه ليس بشرط حتى لو سكت غير منكر له مع اصغائه وفهمه صح السماع ولامانع من صحته خلافا لبعضهم قال ابن الهمام لان العرف على انه تقرير ولانه يوهم الصحة فكان صحيحا والا فغش (قوله بل الاول احوط) هو راجح عند ابي حنيفة رضي الله عنه فيما اذا كانت القراءة على المحدث عن كتاب على الثاني فيما اذا كانت قراءة المحدث عن كتاب ايضا فلو كانت القراءة على المحدث عن حفظ ترجحت قراءة المحدث على قراءة الشيخ عن كتاب عن كتاب قال ابن الهمام ورجحها ابو حنيفة يعني القراءة على الشيخ عن كتاب خلافا للاكثر وعنه انهما يتساويان فلو حدث من حفظه ترجح وقال القاآني قال ابو حنيفة رضي الله عنه الاولى ان يقرأ على المحدث لان المحدث لا يؤمن ان يترك ويسهو ولا يحتاط في امر غيره فالاوثق ان يقرأ هو بنفسه فان قيل من الجائز ان يغفل المحدث ولا يسمع قلنا نعم كلاهما موهوم ولكن الترك اخش من الغفلة عن السماع فيتحمل ادناها واما رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بكونه مأمونا عن السهو والغلط لانه كان يحدث ما يحدث حفظا ولا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وانما كلامنا فيمن يقرأ عن كتاب لا عن حفظ حتى (قوله)

في نهاية العزيمة (وهو ما يكون من جنس الاسماع بان تقرأ على المحدث) من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له مستفهما أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك) من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره (او يكتب) المحدث (اليك كتابا على رسم الكتب) وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء (وذكر فيه حدثني

الثانية قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عليه السلام وهذه دون الاولى الثالثة قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بكذا وينهى عن كذا وهي عند الاكثر حجة وهذه دون الثالثة الرابعة قوله امرنا بكذا اونهانا عن كذا واوجب علينا كذا اوحرم علينا كذا اواباح لنا كذا وكلها محمول عند الاكثر على الاضافة الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه دون الرابعة الخامسة قوله من السنة كذا وهي محمولة عند الاكثرين على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وليست بمحمولة عليها عند الكرخي والدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم من المتأخرين من اصحابنا والظاهر قول الاكثر وهذه دون الخامسة السادس قوله كنا نفعل كذا وكانوا يفعلون كذا وهي محمولة عند الاكثرين على فعل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون ماتقدم وان كان الراوي غير صحابي فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمة ورخصة والمراد بالعزيمة هنا ما يكون من جنس الاسماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان عزيمة بهما شبهة بالرخصة والانواع مذكورة في الشرح (قوله ثم تقول مستفهما أهو كما قرأته عليك فهو يقول نعم) او نحوها او يقول هولك بعد فراغك من القراءة عليه الامر كما قرأته علي ونحوه من غير سبق استفهام له عن ذلك واختلفوا في سكوته والحق انه تقرير اذا لم يكن به اثم وهذا هو النوع الاول (قوله او يقرأ المحدث عليك) وهذا هو النوع الاول وهما مستويان في الرتبة لا مزية لاحدهما على الآخر كما هو منقول عن مالك واشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز وقال المحدثون الثاني اعلى المراتب مطلقا وهو مذهب الجمهور اهل المشرق ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب ومالك في رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدهما

(قوله اى بالبينة) هذا قول ابى حنيفة رحمه الله وعند عامة اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفى ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكتاب اويغلب على ظنه صدق الرسول

فلان عن فلان الخ) اى الى ان قال عن النبى عليه السلام ويذكر متن الحديث (ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى) بهذا الاسناد (فهذا) اى الكتاب (من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه) اى الرسالة الى الغائب كالكتاب فى جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد (فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) اى بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ماعرف فى كتاب القاضى هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة (او يكون رخصة) هذا هو القسم الثانى من قسمى طرف السماع (وهو الذى لااسماع فيه كالاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا

(قوله ويذكر اسناده) الى النبى صلى الله عليه ويذكر متنه بتمامه (قوله فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه) المناسب ان يقول فاذا بلغته رسالتى بتاء الخطاب اذ ماذكره انما يناسب الكتاب (قوله فيكونان حجتين) يعنى اذا وقعت الكتاب والرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتتا بالبينة وقال عامة اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفى للمكتوب اليه ان يعرف خط الكاتب وان يغلب على ظنه صدق الرسول هذا وبقى قسم آخر لم يذكره المصنف وهو ان يقرأ غيرك على المحدث وانت تسمع ولعله ادرجه تحت قراءة المحدث بجامع ان القارئ اذا قرأ غير السامع هذا مايتعلق بالتحمل على وجه العزيمة واما كيفية اداء هذه الانواع فهو ان يقول فى اداء القسمين الاولين حدثنى وقيل هو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين وعليه الزهرى ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخارى وجماعة من اهل الحديث وذهب آخرون الى ان يقول فى الاول اخبرنى دون حدثنى وعليه الشافعى ومسلم وجمهور المشارقة وذهب بعضهم الى انه يقول قرأ عليه وانا اسمع فاقرأه دون حدثنى وبه قال ابن المبارك ويحيى التميمى واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم ويقول فى القسمين الآخرين اخبرنى دون حدثنى هو المختار (قوله وهو الذى لااسماع فيه) اى بشئ من الفاظ الحديث ولاسنده وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخص مايكون من التحمل بغير ماذكرنا من انواع العزيمة وانما كان هذا النوع من التحمل رخصة لمافيه من توسعة الامر فى الرواية (قوله كالاجازة) اى المجردة عن المناولة وصورتها ان يقول المحدث اخبرنى فلان ابن فلان بما فى هذا الكتاب فاجزت لك ان تروى عنى ولم تعط الكتاب لو كان له

لوكان عن حفظ فقراءة المحدث اولى هذا كلامه والمراد بانه صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بكونه مأمونا عن السهو والغلط انه كان مأمونا عن القرار عليهما (قوله اى الرسالة الى الغائب كالكتاب) يوهم انها دونه مع ان كليهما كالخطاب شرعا لتبليغه صلى الله عليه وسلم بهما وعرفانص عليه فى التحرير (قوله فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد) وكذا قوله فى الكتاب فاذا بلغك الخ كلاهما على اشتراط الاذن والاجازة فى الرواية عنه وعن الرسالة والاوجه عدمه كالسماع قاله فى التحرير وفاقا للعراقى فى عدم اشتراط ذلك فى الكتاب وان كان قد اشترط فى الرسالة التى هى من افراد اعلام الشيخ وهو عبارة عن اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث اوالكتاب سماعه عن فلان اوروايه من غير ان يأذن له فى روايته عنه (قوله فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) وقال فى التحرير يكفى معرفة خطه وظن صدق الرسول وضيق ابوحنيفة بالبينة

(قوله ويجوز الاجازة لمعدوم) يعنى اذا عطف على الموجود كما فى المثال واما بدون ذلك كان يقول اجزت لمن يولد لفلان جوزها البعض وابطلها البعض وهو الصحيح (قوله اى لا يصح الاجازة بالاتفاق) قال صاحب الكشف هو مختار بعض المشائخ وفى التنقيح انه قول ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف وهو الموافق لما فى القنية

(قوله كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ماتناسلوا) اعلم ان الاجازة للمعدوم على قسمين الاول ان يعطف المعدوم على الموجود كما مثل به والثانى ان يخصص المعدوم بالذكر كقوله اخبرت لمن يولد لفلان وقد اجازه صاحب التحرير فيكون الاول جائزا عنده بالطريق الاولى وكان الاوجه تجويزه اياها خلافا لمن منعهما كالعراقى ان الاجازة للمعدوم شبيهة بالوقف عليه وقد اجيز الوقف عليه عند اصحاب ابى حنيفة وان لم يكن اصله موجودا حال الوقف على ما حكاه الخطيب عنهم مثل ان يقول وقفت هذا على من يولد لفلان وان لم يكن وقفه على فلان (قوله اى لا تصح الاجازة بالاتفاق) قيل لا اتفاق فيما لم يعلم المجاز له ما فيه وانما ذلك على قولهما وقال ابو يوسف يصح اذا امن من الزيادة والنقصان قياسا على اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى فان علم الشاهدين بما فيه شرط عندهما لصحة الشهادة خلافا له واختار الشارح دعوى الاتفاق على نفى الصحة وفاقا للقاآنى الناقل عن شمس الائمة انه اختار ذلك لان ابا يوسف رحمه الله لم يجوز (للزيادة) فى كتاب القاضى ماجوزالا لضرورة انه يشتمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرها وذا لا يوجد فى كتاب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وضبطها جسيم والذى حرره التحرير صاحب التحرير نقلا عن ابى حنيفة انه ان كان يعلم ما فى الكتاب جازت الرواية كالشهادة والا فان احتمل التغيير لم يصح وكذا ان لم يحتمل خلافا لابى يوسف حيث قال بالصحة فيه ككتاب القاضى ليس الا لضرورة اشتماله على الاسرار وكراهة المتكاتبين الانتشار بخلاف كتب الاخبار فقد اورد عليه المومى اليه نظر فقال وفيه نظر بل ذلك فى كتب العامة لا القاضى بالحكم والثبوت وهذا الاتفاق على النفى لو قرأ فلم يسمع الشيخ او قرأ ولم يفهم

الكتاب الذى حدثنى به فلان او جميع مسموعاتى الذى كان عندك وبين اسناده (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا الحديث والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ماتناسلوا (والمجاز له ان كان عالما به) اى بما فى الكتاب الذى اجازه بروايته (يصح الاجازة والا) اى وان لم يكن المجاز له عالما بما فى الكتاب (فلا) اى لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول

(قوله والمناولة) اى الاجازة المفيدة بصفة المناولة ولها صور منها ان يدفع الشيخ اليه اصل السماع او قرأ مقابلا به ويقول هذا سماعى او روايتى عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى ثم ملكه اياه او يقول له خذه وانسخه وقابل به ثم رده الى ومنها ان يجئ الطالب بالكتاب الى الشيخ او بجزء من حديثه فيعرض عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف مستيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حدثنى عن فلان او روايتى عن شيوخى فاروه عنى واجزت لك روايته عنى وهذه الاجازة يقسمها حالة محل السماع عند بعضهم وبه قال مالك او غير حالة محله عند آخرين وصححه ابن الصلاح وقال انها منحطة عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة وقد تكون المناولة مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقال له اروه عنى ولا اجزت لك روايته عنى وهى صحيحة معمول بها عند اهل العلم ومردودة عند الآخرين وهو الظاهر لان المناولة زيادة تكلف حدها بعض المحدثين زيادة تأكيد الاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة (قوله اى لا تصح الاجازة بالاتفاق) ولا تحل الرواية بها ان كان الكتاب محتملا

اجزت لك مجازاتى فالصحيح انه جائز والاحوط ان يقال المجاز له اخبرنى واجازنى ولايقول حدثنى لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد (وطرف الحفظ) اى الطرف الثانى من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان (والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع) من وقت السماع (الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر) ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه او خط غيره (والا) اى وان لم يتذكر من الخط شيأ (فلا) اى لاتحل له الرواية (عند ابى حنيفة)

لازيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير فان امكن ذلك وكذلك عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف بصحتها قياسا على اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى فان علم الشاهدين بما فى الكتاب شرط عند ابى حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابى يوسف هكذا حكى الخلاف بعض المشايخ والاصح انه لاخلاف فى رد هذه الاجازة كما ذهب اليه شمس الائمة لان ابا يوسف انما لم يشترط علم الشاهد بما فى الكتاب للضرورة فان الكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولايريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف غيرهما عليه صيانة لسر القضاء عن عوام الناس بخلاف باب الرواية فان مبناها على الاشتهار لانها اصل الدين فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم (**قوله** وهو نوعان) اى عزيمة ورخصة ايضا (**قوله** ان يحفظ) اى الراوى الحديث المسموع من وقت السماع للحفظ والفهم لمعناه الى وقت الاداء وهذا مذهب ابى حنيفة رحمه الله ولهذا قلت روايته (**قوله** ان يعتمد الكتاب) الذى يروى فيه سواء كان بخطه او بخط غيره معروفا كان الخط او غير معروف (**قوله** صار كأنه الخ) جعل الشارح هذا جوابا للشرط المذكور فى المتن وهذا الحل غريب من هذا الشارح حيث ذكر جواب الشرط المذكور فى المتن مع ان جوابه يأتى بل هو ليس بحسن لانه وان جاز ان يذكر فى الشرح جوابا لشرط المتن ينبغى ان يذكر ايضا شرطا للدخول على جواب المتن ليرتبط الكلام بعضه ببعض فكان المناسب ان يقول واذا كان كذلك يكون الى آخره (**قوله** لان التذكر بمنزلة الحفظ) فيكون تذكرة ذلك قائما مقام حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء (**قوله** يكون) اى الكتاب (حجة) اى يحل للراوى الرواية بها والنسيان الواقع قبل التذكر مغتفر لعدم امكان التحرز عنه فى حق من ليس بمعصوم (**قوله** لايحل له الرواية به عند ابى حنيفة وكذا لو وجد القاضى فى خريطته سجلا مكتوبا ولم يتذكر الحادثة او الشاهد خطه

(قوله والاحوط ان يقال الخ) هو مختار شمس الائمة وذهب فخر الاسلام والقاضى ابو زيد الى ان المستحب اجاز لى وهو عزيمة ويجوز ان يقول اخبرنى وحدثنى بطريق الرخصة قال صاحب الكشف القول الاول اصح

(قوله ولايقول حدثنى) مستأنف معلل بان التحديث يختص باستماع متن الحديث ولم يوجد او عطف على ماقبله والتعليل للاحوطية المذكورة الا ان العطف يقتضى جواز ان يقول حدثنى والتعليل يقتضى خلافه فيتنافيان والذى حرر انه يجوز فى الاجازة اخبرنى و حدثنى مقيدا ومطلقا لوجود المشافهة اصلا وعلى هذا فينبغى ان يقال الاحوط ان لا يقال حدثنى ولكن اجاز لى واخبرنى لافادة التحديث المشافهة وتبادر المشافهة فى متن الحديث الى الفهم من لفظ التحديث بالنسبة اليها فى نفس الاجازة

لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلاعبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لاعبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عليه الصلاة والسلام من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولايجوز ان كان في يد غيره لانه لايؤمن من التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غيرمتعارف وماذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس (وطرف الاداء) هذا هو الطرف الثالث (والعزيمة فيه ان يؤدى على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه) يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لايجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه الصلاة والسلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لايؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ماروى ان الصحابة قالوا يارسول الله انا نسمع منك الحديث ولانقدر على تأديته كما سمعنا

على صكه لايحل له العمل به مالم يتذكر الحادثة وقال محمد والشافعي بل يعمل به في الكل وان لم يتذكر الحادثة وقد وافقهما ابو يوسف على ذلك في السجل ورواية الحديث ووافق ابوحنيفة في الصك لحصول الامن في الرواية والسجل اذا كان في يد القاضي او يد امينه عن التزوير وعدمه في الصك والسجل اذا كان في يد غير القاضي وامينه حتى لوكان الصك في خريطة الشاهد ايضا حل له الاعتماد عليه عنده ايضا كالسجل المحفوظ بيد القاضي او يد امينه وفي قول محمد تيسير وتوسعة على الناس وعليه الآن العمل والعزيمة ماقاله ابوحنيفة (قوله قال بعض العلماء لايجوز نقل الحديث بالمعنى) اختلف العلماء في جواز نقل الحديث بالمعنى فمنعه جماعة من التابعين واختاره الرازي من اصحابنا والجصاص وثعلب من اهل اللغة عملا بقوله عليه الصلاة والسلام نضرالله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها الحديث ولعجز غيره عن الاتيان بمثل لفظه لان عليه السلام قداوتي جوامع الكلم وهو التعبير عن المعنى الكثير باللفظ القليل مثل لاضرر ولاضرار في الاسلام والخارج بالضمان والغرم بالغنم واجازه عامة العلماء في بعض الصورة ان عالما بالمعنى بطريق الرخصة عملا بما اخرجه ابوبكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية عن يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال آتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابينا وامهاتنا يارسول الله انا نسمع منك الحديث ولانقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام

(قوله لانه عليه الصلاة والسلام مخصوص بجوامع الكلم الخ) سيظهر ان الكلام في غير جوامع الكلم فبنى هذا الاستدلال عدم التحرير لمحل النزاع اللهم الا ان يقال المراد انه قد يشتبه بعض جوامع الكلم فيظن انه ليس منها فيقصد السامع النقل بالمعنى ويقع فيما يقع ولا يبعد ان يقال ان هذا الاستدلال على بعض علمائنا حيث جوزوا النقل بالمعنى في جوامع الكلم ايضا اذا كان الناقل فقيها مجتهدا كما ذكر في شرح المغنى للقاآني

قال عليه الصلاة والسلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس روى ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا يقولون فى الرواية قال عليه الصلاة والسلام كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز (فان كان) الحديث (محكما لايحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة) اى معرفة (فى وجوه اللغة) لانه لما لم يشتبه معناه لايمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى (وان كان ظاهرا) معلوما (يحتمل غيره) اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز (فلايجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد) لانه يقف على ماهو المراد فيقع الامن من الخلل بمعناه (وما كان من جوامع الكلم) بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة (او المشكل او المشترك او المجمل لايجوز نقله بالمعنى للكل) اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روى انه عليه السلام

اذا لم تحلوا حراما ولاتحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة رضى الله عنهم على بعض الاوامر والنواهى والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبى صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا اورخص فى كذا وقال كذا اونحوا منه اوقريبا منه فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير نكير هذا واعلم ان جواز النقل بالمعنى فى غير كتب الحديث واما فيها فان لم يغير عن لفظه سواء روى فيها اونقل منها كذا افاده ابن دقيق العيدروس لان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم فى ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب ولان الالفاظ اذا لم يتعلق به حكم لايلتفت اليه وكذا كان عليه السلام يلقى المعنى الواحد بعبارات مختلفة بخلاف ماقصد لفظه كالقرآن والشاهد والاذان ﴿ **قوله** فان كان الحديث محكما﴾ الحاصل ان السنة فى هذا الباب على خمسة اوجه محكم لايشتبه معناه ولايحتمل الاوجها واحدا وظاهر يحتمل غير ماذكر ومجمل ومتشابه ومشكل ومشترك فان كان محكما لايحتمل غير المعنى المقصود منه كقوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابى سفيان فهوآمن صح نقله بالمعنى لمن له بصيرة فى وجوه اللغة ومعانى الخبر لحصول الامن من زيادة المعنى ونقصانه حتى لو قال فى هذا الحديث من وجد فى دار ابى سفيان نجا ثم لاحاجة الى قوله ولايحتمل غيره لما تقدم فى اقسام الكتاب (**قوله** بان كان عاما محتملا للخصوص) كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فان موجبه العموم والمراد محتمله وهو الخصوص اذالانثى والصغير ليسا بمرادين ﴿ **قوله** اما جوامع الكلم فلقوله صلى الله

(قوله اوقريبا منه) اى فى اللفظ مع كون المعنى على حاله

قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر عليه احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلأن المراد منهما لا يعرف الا بتأويل الراوي وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلأنه لا يوقف على معناه (والمروي عنه) هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث ومالا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي (اذا انكر الرواية) انكارا جاحدا بان قال كذبت عليّ او ما رويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلابد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار

عليه وسلم خصصت بجوامع الكلم الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من جوامع الكلم مختص به عليه السلام وفاقا لشمس الائمة السرخسي لان القصور عن الاتيان بالمثل غير مأمون على الغير وخلافا لمن اجازه عن مشايخنا لمن كان جامعا بين اللغة والفقه اذا ظهر له معناه (قوله والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او قبل غيره) والاول على خمسة انواع والثاني نوعان وسيأتي احدهما ان ينكر المروي الرواية انكار جحود وتكذيب بان يقول للراوي كذبت علي او ما رويت لك هذا الحديث وثانيهما ان ينكره انكار توقف بان يقول له لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحوه ذلك (قوله ففي الوجه الاول يسقط العمل) بالحديث بلا خلاف والثاني اختلف فيه (قوله فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي واحمد بن حنبل) في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في النوع الاول وهو مختار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به وقيل سقوط العمل بما انكره الراوي ابي يوسف والعمل به قول محمد ومما وقع من هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الداوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فرده اصحابنا لانقطاعه بانكار سهيل وعمل به الشافعي

(قوله وبيان ما يوجب منه) من تبعيضية والضمير للطعن (قوله ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما) فائدته تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر (قوله واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به) وعليه فخر الاسلام والقاضي ابو زيد والسرخسي وتبعهم المصنف

الراوى انقطع الاتصال وذهب الشافعى ومالك الى انه لايسقط العمل (اوعمل بخلافه بعد الرواية) كما روت عائشة رضى الله عنها ان النبى عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رضى الله عنها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها (مما هو خلاف بيقين) اى لايحتمل

وهو الظاهر لان كل واحد منهما اى من الاصل والفرع يكذب الآخر فلابد من كذب واحد غير معين وذلك موجب للقدح فى الحديث ولكن لايقدح ذلك فى عدالتهما للتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك فى زوالها فلايترك اليقين بالشك وفائدته تظهر فى قبول رواية كل واحد منهما فى غير ذلك الخبر لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لانه يصير مناقضا بانكاره ومع التناقض لايثبت الرواية وبدون الرواية لايثبت الاتصال فلايكون حجة (قوله او عمل بخلافه) هذا هو النوع الثالث اعلم ان الراوى اذا افتى بخلاف مارواه اوعمل بخلافه فلايخلو ذلك من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه اوقبل بلوغه قبل الرواية او بعد الرواية اولم يعرف تاريخه ولايخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اولا فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لايوجب ذلك جرحا فى الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك الحديث لما بلغه احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين فى الاصل ورفع الشك فى سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على ان المخالفة كانت قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب مالم يتبين خلافه وكذا ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه اومشتركا فعمل باحد وجوهه وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا فى الحديث (قوله كما روت عائشة رضى الله عنها) ومن هذا النوع حديث ابى هريرة انه عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فقلنا بالفتوى واسقطنا العمل بالحديث حملا لذلك على ثبوت الناسخ عنده اوالاطلاع على ان مراد النبى صلى الله عليه وسلم مازاد على الثلاث الندب (قوله ثم ان عائشة رضى الله عنها زوجت بنت اخيها) حفصة بنت عبد الرحمن لمقداد بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائبا بالشام فلما رأت عائشة رضى الله عنها زواج بنت اخيها بغير امره لكونها وليته عند غيبة الولى الاقرب فقد جوزت نكاح المرأة

(قوله كما روت عائشة الخ) قال فى التلويح قد يقال ان غيبة الاب لاتوجب ان يكون النكاح بلا ولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب انتهى قيل عليه ان هذا انما هو فى الغيبة المطاقة وظاهر ان عبد الرحمن لم يكن كذلك بل كان بالشام والقوافل تأتى وتذهب دائما ثم ان عبارة نكحت فى الحديث على صيغة المعلوم والمذكور فى الكشف نكحت نفسها والمخالفة من حيث انها اذا نكحت بنت اخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها لعدم القائل بالفصل لان من ابطل نكاحها ابطل نكاحها او بطريق الاولى كما اشار المصنف فى الشرح

(قوله وان كان خلافه بان خالف الخ) كذا فى عامة النسخ والصواب وان كان خلافه حقا كما فى الكشف والظاهر ان لفظة حقا ساقطة من قلمه فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا لا يقال انه انما صار فاسقا بالخلاف مقتصرا عليه فلا يقدح ذلك فى قبول ماروى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية لانا نقول قد بلغ الحديث الينا بعد ما ثبت فسقه ولا بد فى الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه فى الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة كذا فى الكشف ثم ان فى عبارة الشارح ركاكة من وجهين الاول تعليل سقوط العدالة بعدم العدالة وما هو الا مصادرة والثانى الاقتصار فى جزاء الشرط المذكور على سقوط العدالة فان مدار الغفلة والنسيان ليس سقوط العدالة فالصواب ان يقال فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا كما فى الكشف (قوله لانه ليس بخلاف بيقين) فيه كلام لانه ان اراد انه ليس بخلاف لظاهر الحديث فبطلانه ظاهر وان اراد انه ليس بخلاف لما رواه حتى يكون جرحا فهو غير مفيد ههنا اذ الكلام ليس فى قبول الحديث بل فى العمل بظاهره وقال المصنف رحمه الله فى الشرح لانه انما فعل ذلك بتأويل وتأويله (يدل) لا يكون حجة على غيره اذ الحجة هو الحديث وبتأويله لا يتغير الحديث فبقى معمولا به على ظاهره (قوله فعملنا بما روى

ان يكون مرادا من الخبر بوجه (يسقط العمل به) لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او بغفلة او بنسيان فقد سقطت روايته لانه لم يكن عدلا (وان كان) العمل بخلافه (قبل الرواية او لم يعرف تاريخه) اى تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها (لم يكن جرحا) لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية (وتعيين) الراوى (بعض محتملاته) بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه (لا يمنع العمل به) اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر ان النبى عليه السلام قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضى الله عنه على التفرق بالابدان ولم نعمل بتأويله فبقى مشتركا فعملنا بما روى

نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ماروت فتبين به نسخه (قوله وان كان خلافه بان خالف) هنا سقط من الناسخ وحق العبارة وان كان خلافه باطلا بان خالف الخ كما قدمناه ﴿ قوله وتعيين الراوى بعض محتملاته ﴾ هذا هو النوع الرابع (قوله مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا) رواه اصحاب الكتب الستة واللفظ للبخارى ومسلم المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار وفى لفظ لهما اذا تبايع المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه ما لم يتفرقا فالحديث محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد حمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال لان فى الحديث اشارة الى ان المراد تفرق الاقوال لانهما متبايعان عليهما مجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان فلا يعمل بمجازه تحرزا عن حمل اللفظ الواحد على حقيقة ومجاز (قوله فعملنا بما روى الخ) الله اعلم به وعلى تقدير ثبوته فمن اين

(قوله فعملنا بما روى) حقه ان يقول فعملنا به بمقتضى ما روى

عن النبي عليه السلام انه قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا عن بيعهما (والامتناع عن العمل به) اى امتناع الراوى عن العمل بالحديث (مثل العمل بخلافه) اى عمل الراوى بخلاف مارواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا فى تكبير الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه (وعمل الصحابى بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لايحتمل الخفاء عليهم) مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعى وجعل النفى الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لاينفى احدا ابدا فلوكان النفى حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لايخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الحديث الذى هو من جنس مايحتمل الخفاء حديث القهقهة فى الصلاة رواه زيد بن خالد الجهنى وروى ان اباموسى الاشعرى لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لايوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على

يدل على ان المراد تفرق الابدان فان قيل لان ذلك هو الحقيقة قلنا فى الحديث الاول كذلك كما قررناه فلاحاجة الى ذكر هذا الحديث لانه ليس بصريح فى ذلك وانما يؤخذ منه المطلوب بالاشارة كما فى الاول فهما سواء فتأمل ﴿قوله والامتناع عن العمل به﴾ هذا هو النوع الخامس (قوله حديث ابن عمر) رواه الستة ﴿قوله وعمل الصحابة بخلافه﴾ هذا هو النوع الثانى من نوعى الطعن وهو مايلحق الخبر من قبل غير الراوى وهو قسمان طعن الصحابى وطعن غيره من ائمة الحديث والاول امان يكون فى حديث لايحتمل الخفاء او فى حديث يحتمله وحكم القسم الاول كحكم الانكار من قبل الراوى وهو خروج الحديث عن كونه حجة (قوله ومثال الحديث الذى هو من جنس مايحتمل الخفاء الخ) انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة فى القسم الاول لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلايترك لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وهو انه انما يعمل بخلافه لخفاء النص عليه لانه مما يحتمل الخفاء لكونه من الحوادث النادرة * فان قلت حديث القهقهة رواه عبدالرزاق مرسلا ورواه الطبرانى مسندا فهل العبرة للوصل والارسال قلت قال النووى اذا روى بعض الثقات الحديث مرسلا وبعضهم متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة عند الخصم اذا اعتضد

عن النبي عليه الصلاة والسلام الخ) لايذهب عليك ان الكلام فى العمل بذلك الحديث غايته ان يكون هذه الرواية مؤيدة لما حملنا الحديث الاول عليه (قوله وروى ان اباموسى الاشعرى لم يعمل بحديث القهقهة الخ) اى لم يجب اعادة الوضوء على من قهقهه فى الصلاة

ابى موسى (والطعن المبهم) مثــل ان يقول هذا الحــديث منكر اومجروح ونحوهما (من ائمة الحديث لايجرح الراوى) لان الجارح ربما يعتقد مالايصلح سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلايترك به العــدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم مايكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق * قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلامعنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك (الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه) قيد به لانه لا لوكان مجتهدا فيــه لايقبل كالطعن بانه حديث مرسل و بشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته (ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب) قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعــداوة والتعصب لايقبل ايضا لان الظــاهر ان التعصب حمله على الطعن (حتى لايقبل الطعن بالتدليس) وهو فى اللغة كتمان عيب السلعة

بمجيئه من طريق اخرى وذلك ان تقول الجهنى غير معروف بالفقه بين الصحابة وابوهريرة اعلى منه والجواب ان حديث القهقهة رواه كثير من الصحابة وعمل به التابعون فكذا قدم على القياس كذا قالوا وفى كونه رواه كثير من الصحابة نظر ﴿قوله والطعن المبهم﴾ هذا هو القسم الثانى من اقســام الطعن من جهة غير الراوى وهو الطعن من ائمة الحديث وهو ثلاثة انواع لانه لايخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا والمفسر لايخلو اما ان يفسر بشئ يوجب الجرح او بشئ لايوجبه (قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر اومجروح) اويقول فلان متروك الحديث اوليس بعدل اوليس بثقة من غير بيان سبب الطعن (قوله لايجرح الراوى) عن الرواية ولايقتضى رد حديثــه وهذا مذهب عامة الفقهــاء والمحدثين قال الباقلانى وجماعة من اهل الحديث (قوله الطعن المبهم مايكون جرحا الخ) والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا ﴿قوله الا اذا وقع مفسرا﴾ هذا هو النوع الثانى وهو الطعن المفسر بمايصلح طعنا وهو على وجهين جرح متفق عليه وجرح مجتهد فيه فالثــانى غير مقبول وذلك كان الطعن بالارســال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته والاولى ان كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة فى الدين والعــدالة والاتفــاق كان جرحه مقبولا والحديث به مردود الا ان اعتضــد بما يخبر عن ضعفه وان كان الجــارح بالتعصب والعداوة كالملحدين الى اهل الســنة فلايقبل جرحه لان الظاهر انه انما حمله على ذلك الحمية والتعصب ﴿قوله حتى لايقبل الطعن بالتدليس﴾ هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر بمالا يصلح طعنا وهو

(قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر اومجروح الخ) الذى يناسب قول المصنف لايجرح الراوى ومابعده ان يقول ههنا فلان متروك الحديث اومجروح اوليس بعدل (قوله قال بعض العلماء الطعن المبهم الخ) قال فى التلويح الحق ان الجــارح ان كان ثقة بصــيرا باســباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا

(قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر اومجروح) او يقول فلان متروك الحديث اوليس بعدل اومجروح (قوله بمــاهو جرح) اوجرح مايكون تفسيرا بمالايصلح جرحا لطعن بعض الجهال فى محمد بن الحسن بانه سأل عبدالله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث فيسمعهــا فابى فقيل له فى ذلك فقــال لاتعجبنى اخلاقه فان هذا ان صح لم يصلح طعنا لان اخلاق الفقهاء لايوافق اخلاق الزهاد فهم اهل عزلة والفقهاء اهل قدوة وقد يقبح فى احد المقامين مايحسن فى الآخر ولهذا يســتحب للمفتى الاخذ بالرخص تيســيرا للعوام مثل التوضئ بماء الحمام وعدم الاحتراز عن طين الشارع فى مواضع حكموا بطهارته فيهــا ولايليق ذلك باهــل العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل بالعزيمة اولى بهم (غ‍)

(قوله وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث) وكتمان خلل في اسناد الحديث ولابد من زيادة ذلك كما في الكشف لما سيجيء من ان ما سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث فانه لا يذهب عليك ان ليس فيه كتمان انقطاع الحديث بل كتمان الخلل في الاسناد (قوله ولا يقول قال حدثني فلان الخ) يعني بدل قوله عن فلان وكذا قوله قال اخبرني فلان واما قوله ولم يقل عن فلان فمحل تأمل وليس في سائر الشروح (قوله لانه يوهم شبهة الارسال) لجواز ان يكون بين فلان الراوي وفلان المروي عنه شخص بخلاف حدثني فانه انما يستعمل في المشافهة بقي ان اخبرني لا يختص بالمشافهة كما سبق في مبحث طرف السماع وعليه كلام المصنف رحمه الله في الشرح هناك ولذلك اقتصر ههنا في الشرح على ذكر حدثني فكان الاصوب للشارح ايضا ذلك (قوله وهو كنية الحسن البصري ٦٦٥ والكلبي) والاول ثقة دون الثاني واسم الكلبي محمد بن السائب

عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى (والتلبيس) وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشتركه غيره او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلبي وقد يروى

غير مقبول (قوله وفي الاصطلاح كتمان انقطاع في الحديث) اي في اسناده بان يورده بلفظ يوهم الاتصال والصحة كأن يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموا هذا المعنى عنعنة وعند بعضهم هذا الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل لشرط سلامة الراوي الذي روى بالعنعنة من التدليس ويشترط ثبوت الاقامة لمن عنعن عنه وشرط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه واكتفى بعضهم بالظاهرة اما اذا قال حدثني فقد زال الوهم في جميع الوسائط لان حدثني يستعمل في المشافهة (قوله وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري) ولمحمد بن السائب الكلبي من غير بيان بعبارته انه الاول فيكون الحديث به صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به ضعيفا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا

(قوله كتمان انقطاع في الحديث) وقيل هو ان يسقط اسم شيخه الذي يسمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك اليه بلفظ لا يقتضي الاتصال بل بلفظ موهم له كقوله عن فلان وان فلانا او قال فلان موهما بذلك انه سمع ممن رواه عنه ذكره العراقي ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان اي في موضع العنعنة وقوله بعد هذا ولم يقل عن فلان سهو وهو كنية للحسن البصري والكلبي كون ابي سعيد كنية للحسن البصري مسلم واما للكلبي فلا لانه محمد بن السائب بن بشر الكلبي ابو النضر الكوفي الذي روى عنه السفيانان وتركه القطان وابن مهدي والنوع الاخر تدليس الاسناد اطلق عليه بعض متأخري علمائنا التدليس بابهام الرواية عن المعاصر الاعلى اشارة الى ما ذكره العراقي بعد ما نقلناه آنفا اذ ذكر انما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروي عنه او لقيه ولم يسمع منه او سمع منه او لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دله عنه وان الابهام انما يقع مع المعاصرة اما اذا روى عمن لم يدركه بلفظ موهم فان ذلك ليس بتدليس على الصحيح المشهور لان ذلك دليل الاجتهاد اقول على انه يمكن ان يكون تلك العبارة من قائلها على اسلوب تأكيد المدح بما يشبه الذم ولابد من اشتراط اتحاد النسبة اقول اذا اجتمع الضدان في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين فلا

عنهما جميعا هذا الذى سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد (والارسال وركض الدابة) وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد (والمزاح) لانه امر ورد به الشرع لان النبى عليه السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا (وحداثة السن) وهى الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون فى حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل فى الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ (وعدم الاعتياد بالرواية) وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده بالرواية اكثر من الذى اعتاده كابى بكر رضى الله عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية (واستكثار مسائل الفقه) كما ذكر بعض المحدثين فى حق ابى يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا

فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا

النوع جرحا والصحيح انه ليس بجرح (قوله هذا الذى سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث الخ) اعلم ان التدليس على ثلاثة اقسام * الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوى اسم شيخه الذى سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه او من هو فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله عن فلان او قال فلان موهما بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروى او لقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذى دلسه عنه * الثانى تدليس الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذى سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من اسمه او كنيته الى قبيلة او بلدة او ضيعة او نحو ذلك والحامل له على كون المروى عنه ضعيفا فيدلسه حتى لا يظهر روايته عن الضعفاء او كونه صغيرا فى السن او تأخرت وفاته ويشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثيرة الشيوخ وهذا القسم دون الاول * والثالث تدليس التسوية وهو ان يروى حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يروى عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من بينهما ويصل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثانى بلفظ يحتمل الاتصال فيستوى الاسناد كله بالثقات وهذا اشر اقسام التدليس * (قوله والمزاح) يعنى القليل اما اذا كثر منه بحيث يستقر د خفة فلا يبالى بقول وفعل فانه حينئذ يكون جرحا وكذا لو كان بغير حق ولا تأويل

فصل

(قوله قد يقع التعارض الخ) شرع فى بيان المعارضة بعد فراغه من الحجج

(قوله لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون فى حداثة سنهم) كذا فى شرح المصنف ولا يذهب عليك ان مؤدى هذه العبارة هو ان يكون المراد بحداثة السن ما بعد البلوغ الى انتهاء سن الشباب وذلك لما تقرر من عدم جواز الرواية قبل البلوغ فحمل ما وقع فى المتن على الصغر عند التحمل كما ذهب اليه الشارح ليس كما ينبغى بل آخر كلامه مناقض لاوله

تضاد بينهما فى الحقيقة لعدم اتحاد النسبة وحينئذ فلا حاجة الى اشتراط اتحادهما لان اشتراط التضاد يغنى عنه دون القياسين لان احدهما لا يكون ناسخا للآخر فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق فى القياسين ودون اقوال الصحابة رضى الله عنهم لان كل واحد انما قال ذلك عن رأيه والرواية لا يثبت بالاحتمال وكذا اذا كان كلا الرأيين من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين كذا ذكره الوانوغى الحنفى فى شرح غاية التحرير الجامع من كتب اصولنا بعد ان نقل غن شمس الائمة ما نقله الشارح عنه من الشرط وسيجىء لهذا الكلام زيادة توضيح عن قريب (السالمة)

قيد به لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما ظاهرا (فلابد من بيانه) اى بيان التعارض (فركن المعارضة) المراد بالركن ماتقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها (تقابل الحجتين على السواء)

السالمة عنها لان الاصل مدتها والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجوده فى وجوده فى بعض الصور مع تخلف المدلول سواء كان المانع اولا وعند جوازه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلامانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لايمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما فى اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للآخر (قوله لان التعارض بينهما) المناسب انه يقول بينها لكن رجع الضمير باعتبار ان التعارض انما يكون بين الحجتين (قوله لان ذلك من امارات العجز) فان من اقام حجة متناقضة على شئ كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل معارض له كان كذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارضة بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت انه لا تعارض ولا تناقض فى حججه وانما يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لابد ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا ﴿ قوله فلابد من بيانه الخ ﴾ يعنى لما كان التعارض قد يقع فيما بيننا فلابد من بيان تعريفه لغة واصطلاحا وبيان ركنه وشرطه وحكمه لايترتب عليه معرفة طرق الترجيح فالتعارض والمعارضة فى اللغة المقابلة على سبيل الممانعة يقال عرض له كذا اذا منعه عما قصده وفى الاصطلاح تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لايمكن الجمع بينهما وقيدنا بالمتساويتين ليتحقق المقابلة بينهما اذ الضعيف لايقابل القوى لترجيح القوى عليه فالمشهور لايقابل المتواتر وخبر الواحد لايقابل المشهور وبعدم امكان الجمع احتراز عن امكان الجمع بينهما فان كان التدافع يسقط عند امكان الجمع بوجه وركن المعارضة ماوقع به تعريفها اصطلاحا وشرطها اتحاد المحكوم به وعليه ويندرج تحت ذلك وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والجهة والشرط على ماعرف فى موضعه وهنا شئ وهو ان صاحب

(قوله المراد بالركن مايقوم به المعارضة وهو مجموع الخ) قال فى الكشف ان ركن الشئ مالاوجود لذلك الشئ الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلاة ويطلق على جميعها كما فى هذه الصورة

(قوله لان التقابل لايقع بين القوى والضعيف) والتعارض عبارة عن التقابل واعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص والقياس والثانى ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كخبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذى يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة والمعارضة تختص بالقسم الثانى والثالث اما الاول فبمعزل عنها كذا فى التوضيح فلهذا احترز المصنف فى تعريف المعارضة عن القسم الاول بقوله على السواء (قوله تأكيد لقوله على السواء) هذا على ان يكون المراد بكل منهما التفاوت فى القوة والضعف بحسب الذات كما هو المتبادر وهو الصواب كما سيظهر (قوله ويمكن ان يكون تأسيسا اذا كان المراد عدم المزية فى الوصف الخ) يعنى بقوله لامزية لاحدهما ويكون المراد بقوله على السواء عدم التفاوت بحسب الذات كما فى الاحتمال الاول فيدخل فيه الصورة المذكورة ثم يخرج بقوله لامزية لاحدهما وانت خبير بان الصورة المذكورة ليس ينبغى اخراجها من التعريف لما صرح به صاحب التوضيح من انه من قبيل التعارض كما نقلناه اللهم الا ان يقال مراد المصنف تعريف التعارض الذى يقتضى التساقط والتهاتر كما يظهر من بعض كلامه بخلاف صاحب التوضيح (قوله لكن يرجح احدهما بقوة وصفه الخ) قد صرح صاحب التوضيح بان الترجيح انما يتصور بعد المعارضة وحققه صاحب التلويح بابلغ ما يكون وصرح به الشارح نفسه ايضا فيما سيجيء قبيل فصل البيان فقوله هذا لايلايم مساق كلامه لان مبناه عدم كون الصورة المذكورة من باب المعارضة كما نبهنا عليه الا ان يقال المراد بالترجيح ههنا معناه اللغوى وما ذكر انما يعتبر فى المصطلح (قوله كالنكاح فانه يوجب الحل فى الزوجة)

لان التقابل لايقع بين القوى والضعيف (لامزية لاحدهما) تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذا كان المراد عدم المزية فى الوصف كخبر الواحد الذى يرويه عدل فقيه مع الذى يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصفه (فى حكمين متضادين) لان التقابل بين الحجتين لايتصور الا بتقابل حكمهما (وشرطها) اى شرط المعارضة (اتحاد المحل) لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل فى الزوجة والحرمة فى امها (والوقت) لجواز اجتماعهما فى محل واحد فى وقتين

التحقيق يجعل ركن المعارضة تقابل الحجتين على سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان وتساوى الحجتين شروطا فما جعل هنا ركنا جعل ثمه شرطا وبالعكس وايضا جعل هنا تضاد الحكم شرطا وهناك ركنا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطلق عليه الركن لقربه من الماهية كتكبيرة الافتتاح وبالجملة كلام المصنف اولى وفيه تأمل لان التمانع لابد منه فى اعتبار الركنية (قوله ويمكن ان يكون تأسيسا) فان ما يتوهم التقابل فيه ثلاثة اقسام الاول ان يستويا قوة من غير ترجيح والثانى ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه وفيه معارضة وترجيح والثالث ان يكون احدهما اقوى بوصف غير تابع كالنص مع القياس ولا معارضة ولا ترجيح * فقوله على السواء يكون لاخراج القسم الاخير فانه لايسمى تعارضا * وقوله لامزية لاحدهما على الآخر يعنى بالذات ليدخل القسم الثانى فانهما بحسب الذات متساويان لكن ترجيح احدهما بقوة وضعف تابع فيه فحكم القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه فى حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن فى الثانى بحسب الترجيح دون الثالث وحكم القسم الاول العدول الى غيرهما كما سيأتى ان تعذرت معرفة الناسخ منهما وتعذر الجمع بينهما حتى لو امكن شئ منهما عمل به ويسمى الجمع عندهم العمل بالشبهين

لحرمة الخمر بعد حلها (مع تضاد الحكم) من جهة النفي والاثبات * فان قلت ان كان المراد به ماذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه * قلت اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطهما وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لابد وان تكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين (وحكمها) اي حكم المعارضة (بين الآيتين المصير الى السنة) اي ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى مابعدهما من الحجة وهي السنة * فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى * قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلايتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة

(**قوله** كحرمة الخمر بعد حلها) فانه لاتعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت وكذا لامعارضة بين حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عنده وكذا لامعارضة عند اختلاف الجهة ككراهية البيع عند النداء وجوازه في نفسه فان الاول من جهة الاعراض عن سماع الذكر ومن جهة اجتماع شرائط الصحة ﴿ **قوله** وحكمها ﴾ اي حكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة ﴿ اي على الترتيب يعني يصار الى المتواتر من السنة ثم الى المشهور ثم الى خبر الواحد المعروف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ﴿ **قوله** وحكمها ﴾ اي حكم المعارضة يعني في القسم الاول ﴿ **قوله** المصير الى السنة اي ان وجدت ﴾ لانها خلف عن الكتاب اولى اقوال الصحابة والقياس ان لم يوجد (**قوله** لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى) وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية او اجماع او معقول وتقرير الجواب ان هذا السؤال مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة وهو مختلف فيه بين الاصوليين فذهب اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى جوازه وذهب العامة الى عدمه (**قوله** وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة) اخرجه

ودليل آخر على انه يوجب الحرمة في امها لايكون من قبيل التعارض (قوله فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة) كذا في الشرح الاكملي ولو قال في الاول تبعا وفي الثاني قصدا لكان اظهر (قوله دون القياسين) لان احدهما لايجوز ان يكون ناسخا للآخر فان النسخ لايكون الا فيما هو موجب للعلم والقياس لايوجب ذلك ولايكون ذلك الا عن تاريخ وذلك لايتحقق في القياس وكذا لايقع التعارض في اقاويل الصحابة لان كل واحد منهما انما قال ذلك عن رأي فالرواية لاتثبت بالاحتمال وكما ان الرأيين من واحد لايصلحان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين كذا في اصول شمس الائمة ويوافقه كلام فخر الاسلام ايضا في اصوله (قوله ان وجدت) فيه اشارة الى انه ان لم يوجد يصار الى اقوال الصحابة او القياس كما صرح به في الكشف وغيره

(قوله عند من يوجب تقليد الصحابي) يعني مطلقا فهو تخريج لكلام المصنف رحمه الله على قول البردعي كما سيجيء واما على قول الكرخي فيجب المصير حينئذ الى اقوال الصحابة ان كان فيما لا يدرك بالقياس والى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي ان كان فيما يدرك بالقياس لان قوله يكون بمنزلة قياس آخر كذا في الكشف (قوله يعني ان لم يوجد قول الصحابي) هذا يوافق كلام المصنف في الشرح حيث قال وحكم المعارضة بين السنتين المصير الى اقوال الصحابة ثم الى القياس وكانه اكتفى في الاشارة الى ذلك في المتن بتقديمهما في الذكر على القياس ولعل مبنى تفسير الشارح ذلك والا فكلمة او خالية عن الدلالة على تقديم اقوال الصحابة كما اقر به نفسه ايضا بل ربما يشير الى التسوية بينهما فتدبر (قوله ولا يفهم صريحا

من كلام فخر الاسلام الخ) لكن كلام فخر الاسلام في شرح التقويم صريح في تقديم اقوال الصحابة حيث قال وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس فالوجه ان يحمل كلامه المجمل في اصوله على ما ذكره صريحا في الشرح المذكور ثم ان عبارة فخر الاسلام في اصوله وحكم المعارضة بين سنتين نوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة فنسبة العطف باو اليه ايضا مزية بلا مرية ان ايتهما يصار اولا بعد السنة اقوال الصحابة او القياس الظاهر ان التردد ليس بين تقديم احدهما على الآخر على الاطلاق بل بين تقديم اقوال الصحابة على القياس فيما لا يدرك به وتقديم القياس عليه فيما يدرك به كما سيظهر من ذكر المذهبين

(وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم) عند من يوجب تقليد الصحابي (او القياس) يعني ان لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ايهما يصار اليه اولا بعد السنة اقول الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى قول الصحابي مقدم على القياس مثاله ماروى ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين وروت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارضت السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند

ابن ماجة عن جابر رفعه وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن توبع عليه وتعددت طرقه وله شواهد وكذا قوله عليه السلام فيما رواه مسلم في الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة من اصحاب الكتب الستة لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لانه يحتمل في نفسه ان يراد به نفي الفضيلة فلا يعارض غير المتحمل على ما عرف لكن روى ابن حبان انه عليه السلام امر المؤتمين بقراءة فاتحة الكتاب فبقيت المعارضة فسلم حديث لاصلاة الخ عن المعارضة على انه اذا كان محتملا فكيف يثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة وههنا اجوبة ذكرناها في حاشية صدر الشريعة (قوله صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين) المراد بسجدتين في كل

(ركوع)

(قوله بركوعين وسجودين) اقول ان كان مراده ركوعين وسجودين في كلتا الركعتين كما ان المراد في حديث عائشة اربع ركعات واربع سجدات فيهما لم يصح لاستلزامه ان يكون في كل ركعة ركوع واحد وسجود واحد وهو غير مشروع وان كان مراده ركوعين وسجودين في كل واحدة منهما فهذا الحديث وحديث عائشة سواء في الحكم فلا يصلح قطع الشارح بتعارضهما وانما المعارض لحديثها على ما في فتح المجتبى ماروى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين بان كان التعارض بين

الشافعى الى القياس مطلقا وعند الكرخى انما يقدم قول الصحابى اذا ورد فيما لايدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابى ﴿ وعند العجز ﴾ عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد اووجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا ﴿ يجب تقرير الاصول ﴾ اى العمل بالاصل ﴿ كما فى سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فيه ﴾ اما تعارض الدلائل فكما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام سئل أيتوضأ بماء افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها

ركوع لان الخلاف انما هو فى تعدد الركوع فانه روى فى كل ركعة ركوعان وروى ثلاث ركوعات و روى اربع ركوعات وروى خمس ركوعات والحق انه ليس من التعارض فى شئ لامكان التوفيق لكن معلوميته على سبيل الفرض هذا وقد اورده المصنف فى شرح المجمع اشكالا قويا على التوفيق فليراجع ﴿ **قوله** واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابى ﴾ وذكر فى بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال الصحابة فى مرتبة واحدة الا فيما لايدرك بالقياس كالكرخى فالواجب عنده المصير الى ما يرجح عند المجتهدين منها لان قول الصحابى لما كان بناء على الرأى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايهما شاء بشرط التحرى ﴿ **قوله** بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا ﴾ الظاهر ان هذا راجع الى قوله بان لم توجد لانه اذا وقع التعارض بين ادلة الكتاب والسنة واقوال الصحابة رضى الله عنهم والقياس لم يوجد حينئذ دليل يصار اليه ويمكن ان يكون راجعا الى قوله او وجد ولم يصلح شاهدا وذلك لان الدليل الذى يصار اليه عند العجز اما السنة ان وجدت او اقوال الصحابة رضى الله عنهم ان لم توجد او القياس ان لم يوجد فاذا صير الى احدها فوجد ايضا متعارضا مع مماثله فصدق انه وجد دليل ولم يصلح لوقوع التعارض بينه وبين مماثله فتأمله تفهم ويؤيد هذا ماقاله بعض الشراح وعند تعذر المصير الى مابعد التعارض من الدليل بان لم يوجد دليل آخر يعمل به اووجد المعارض فى الجميع يجب تقرير الاصول ﴿ **قوله** يجب تقرير الاصول ﴾ اى ابقاء كل واحد من الامور التى وقع فيها التعارض على ماكان فى الاصل قبل ورود الدليلين ﴿ **قوله** اما تعارض الدلائل ﴾ كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة واقوال الصحابة رضى الله عنهم والاقيسة اما تعارض دلائل السنة فكحديث زيد وجابر رضى الله عنهما المتفق على صحته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجه ابو داود عن غالب بن

(قوله واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابى) يخالف مانقلناه عن الكشف قبل اسطر فان المفهوم منه هو ان يكونا بمنزلة القياسين فيرجح المجتهد ايهما شاء (قوله بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا) قد سبق نقلا عن شمس الائمة وفخر الاسلام ان التعارض لايجرى بين القياسين ولا بين اقوال الصحابة فالمراد بالتعارض ههنا صورة التعارض دون حقيقته وعليه قول المصنف فيما سيجئ واما اذا وقع التعارض بين القياسين

القياسين واقوال الصحابة ايضا اى بان لم يوجد بعد تعارض السنتين قياس ولاقول صحابى الا وقد عارضه مثله فلم يصلح شاهدا وبالجملة فحكم المعارضة نوعان كما ذكروا المصير الى مابعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن

رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رضى الله عنهما سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقول الحمار الذى يعلف القت والتبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة فى العرق اكثر ولم يمكن الحاقه للبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة فى السؤر دون اللبن وكذا لايمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة

جر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت النبى صلى الله عليه وسلم فذكرت له القصة فقال عليه السلام اطعم اهلك من سمين حمرك فوقع الاشتباه فى لحمه فيلزم منه الاشتباه فى السؤر لانه متولد منه وذكر البيهقى ان الاخبار تعارضت فى السؤر ايضا فان جابر رضى الله عنه روى انه عليه السلام سئل أيتوضأ بماء افضلته الحمر فقال نعم وروى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس كذا قيل ولك ان تقول خبر جابر صريح فى الطهارة وخبر انس رضى الله عنه دلالة رشى لاتقاوم الصريح والجواب ان طهارة السؤر تفهم من خبر جابر بالاستلزام ايضا لانه عليه السلام اجاب بجواز التوضىء ولم يصرح الطهارة (**قوله** واما تعارض اقوال الصحابة رضى الله عنه الخ) ولقائل ان يقول لاتعارض هنا لان اثر ابن عباس رضى الله عنهما لم يحفظ له سند واثر ابن عمر رضى الله عنهما رواه ابن ابى شيبة وغيره وهو على الاصل من ان لعابه مستجلب من لحم نجس ولم تبلغ الضرورة مبلغا تسقط معه النجاسة (**قوله** لايمكن الحاقه بالعرق) حاصله انه لايمكن الحاقه بالعرق حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر فى ظاهر الرواية ولا باللبن فى ظاهر الرواية حتى يكون نجسا لان لبنه نجس فى اصح الروايتين فوجب تقرير الاصول وهو طهارة الماء وحدث المتوضىء فلا يتنجس ماء اصابه ولا يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك من الماء أهو وصف الطهارة او وصف الطهورية فقيل بالاول وقيل بالثانى وهو الصحيح ولهذا لو وجد الماء المطلق لايجب عليه غسل رأسه بعد ما توضأ ولو كان الشك فى طهارته لوجب غسل رأسه بعد ما توضأ هكذا قالوا وفيه نظر فان الغسل لايجب مع الشك فى النجاسة فضلا عن الشك فى الطهارة والرأس طاهر بيقين فلا يتنجس بالشك اذ اليقين لايزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب غسله انما يثبت بتيقن النجاسة قال بعض المحققين وقد يقال انه لاخلاف فى المعنى لان الشك فى الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار فى الطهار والنجاسة

(قوله واما تعارض الاقيسة فيه الخ) وفيه بحث فانه ليس من التعارض فى شىء بل حاصل ماذكر عدم صلاحية القياس شاهدا فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لها من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان نصا لحكم الشرع ابتداء بالرأى وذلك لايجوز كما قرره صاحب الكشف وبالجملة التعارض انما يتفرع على صحة الدليلين وتقرير الكلام ههنا على عدم صحة الاقيسة المذكورة كيف لا وحكم التعارض بين القياسين على المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه كما سيجىء لا المصير الى تقرير الاصول والكلام فيه

(قوله لوجود اصل الضرورة فى السؤر دون اللبن) كان ذلك بواسطة انه يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى فيتصل لعابه بالماء ولا كذلك لبنه

(قوله اى لا يطهر به ماكان نجسا) ولا يتنجس به ماكان طاهرا وكان الاصوب للشارح ذكر ذلك ايضا لينتظم امر اللف والنشر حيث قال بعده لان الطهارة والنجاسة

(قوله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل) كان الاوضح ان يعطف على هذا قولنا واللعاب عرف

اللحم لا يكون نجسا لوجود الضرورة فى الحمار لكونه مربوطا فى الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف لا يكون طاهرا لان الضرورة فى الهرة اكثر لدخولها المضائق التى لا يدخلها الحمار (وجب تقرير الاصول) وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه (فقيل ان الماء عرف طاهرا فى الاصل فلا يتنجس) به ما كان طاهرا (ولم يزل به الحدث للتعارض) اى لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك (فوجب ضم التيمم اليه) فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك * قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فاوجب وقوع الشك فى طهوريته ليكون عملا بالاصلين (وسمى) سؤر الحمار (مشكلا لهذا) اى لتعارض الدليلين * فان قلت لا نسلم التعارض اذ المحرم مرجح فى لحمه وكذا فى سؤره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك * قلت ترجيح المحرم فى حرمة اللحم كان للاحتياط

والرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ (قوله اى لا يطهر به ما كان نجسا الخ) ان قلت الطاهر يزيل النجاسة لان الشك فى الطهورية * قلت المراد نجاسة الحدث لا الخبث اما من يقول الشك فى الطهارة فانه لا يزيل نجاسته (قوله فان قلت) اما السؤال فظاهر واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث به اذ لا معنى للطهورية فى عرف الفقهاء الا ازالة الحدث ولو قلنا بزوالها به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فوجب القول بزوال صفة الطهورية ونعنى به وقوع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك فى الطاهرية حيث يكون ايضا عملا باحد الدليلين دون الآخر فيلزم عدم جواز التوضئ به اصلا ووجوب التيمم وحده والفرض عندهم خلافه (قوله ترجيح المحرم فى حرمة اللحم كان للاحتياط الخ) لك ان تقول لا نسلم ان الترجيح للاحتياط بل للنص وهو

نجسا فى الاصل كما فعل الواتوغى حيث قال الصحيح ان يقال انما لم توجب نجاسة الماء فيه من الضرورة والبلوى لان الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى كالهرة وللضرورة اثر فى اسقاط النجاسة الا انها فى الحمار دونها فى الهرة لانها تلج المضائق والمداخل دونه فلو انتفت الضرورة اصلا كان سؤره نجسا كسؤر الكلب ولو تحققت فيه حسب تحققها فى الهرة لوجب الحكم ببقائه على صفة الطهارة والطهورية فاذا تحققت من وجه دون وجه وقد استوى الوجهان تساقطا فوجب المصير الى ما كان ثابتا وقد كان الثابت شيئين الطهارة فى جانب الماء والنجاسة فى جانب اللعاب وليس احدهما اولى من الآخر فبقى مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا يتنجس ما كان طاهرا بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

وآخر بطهارته فانه يسقط الخبران للتعارض فتبقى العبرة للاصل وفى الاصل كان طاهرا فبقى طاهرا فلا اشكال هذا كلامه وقد قلد فيه صاحب الكشف ثم اورد عليه فى محل آخر من كتابه بحثا فقال وفيه بحث فان نجاسة اللعاب انما هو بناء على حرمة اللحم وقد سقطت بالتعارض واستواء الطرفين فلا

(قوله يعنى لايعنى بهذه العبارة الخ) ذكر فى المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارة ولا بنجاسة وكان ابوطاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لايجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال المصنف رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك فى الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل سمى مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط كذا قرره صاحب الكشف يكون النجاسة فيه اصلا والا لما كان طهورا بيقين فلا تزول طهوريته بالشك فى الجملة وان لها زوالا فى الجملة (قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين) وكذا بين اقوال الصحابة رضى الله عنهم وانما لم يذكره المصنف كما ذكره غيره لما فى قوله من قبل وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة او القياس من الاشارة الى انهما متساويان حكما والحق ان تقليد الصحابى عند المصنف واجب يترك به القياس كما سيصرح به اواخر باب السنة فلا يكون ذلك الترديد منه للاشارة الى ما ذكرناه * فان قلت قد نقل الشارح آنفا عن شمس الائمة ان التعارض لا يجرى فى القياسين فما وجه قول المصنف بجريانه فيهما * قلت المراد من قول من قال لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان بل يجب العمل باحدهما بشرط (الجهل) التحرى اذا احتاج الى العمل والا يتوقف فيه كما صرح به الواتوغى واما من قال بالتعارض بينهما فانما اراد به التعارض الظاهرى اذ الحقيقى لا يجرى بينهما لعدم جواز نسخ احدهما للآخر اذ القياس لا يصلح لنسخ شئ اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لا بد ان يكون فوق المنسوخ او مثله ولا مماثلة بينهما واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر فى المعانى المودعة فى النص كما وقع التنبيه عليه

والاحتياط فى السؤر فى جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لاغير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب (لا ان يعنى به الجهل) يعنى لا يعنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه (واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) يعنى لم يسقط

قوله عليه السلام ما اجتمع حلال وحرام الا وقد غلب الحرام ايضا اذا ثبت الترجيح للحرمة يخرج من باب التعارض وقد يجاب بان الحرمة ليست ههنا مقطوعا بها للتردد واذا ثبت الترجيح تبين ان لا تعارض حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمة النجاسة كما هو الاصل فى الحرام وان كانت لا تستلزمها (**قوله** والاحتياط فى السؤر فى جعله مشكوكا الخ) فيه بحث من وجوه اما اولا فلم لا يحمل الدليل المبيح على حالة اضطراره بدليل قول الراوى وقد اصابتنا سنة وحينئذ لم يتحقق التعارض وثانيها بان التعارض لما وقع فى السؤر وللماء خلف وهو التراب وجب المصير اليه كمن له اناآن احدهما طاهر والآخر نجس ولا تميز فيسقط استعمال الماء ويجب التيمم وثالثا بان مقتضى عدم النجاسة ان الماء ان كان مغلوبا باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان غالبا وجب الوضوء عينا فمن اين يجب وانما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند هذا تبين ان تواتر الاصول بسبب التردد فى الضرورة مع الاحتياط والله اعلم * فان قلت تقرير الاصول افاد النجاسة للعاب غير انه لا يتنجس به المخالط ونص محمد على طهارته لما فيه قلنا الهما نص على طهارة السؤر وهو الماء الذى خالطه اللعاب فلا ينافى تقرير الاصول (**قوله** لا ان يعنى به الجهل الخ) يعنى سؤر الحمار انما سمى مشكلا ومشكوكا على معنى لزوم الاحتياط بلزوم الجمع بين المطهرين وهما الماء والتراب مجازا لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وانتفاء نجاسته وضم التيمم لا على معنى

القياسان بالعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بايهما شاء) لان احد القياسين حق عند الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ (بشهادة قلبه) فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحر كما في اجناس مايقع به التكفير * قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لايدل عليه واقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن بلا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او

الجهل بحكمه كما فهمه الامام ابو طاهر الدباس ومنع جواز تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلاوجه للانكار بعد ظهور الحاكم وعلاقة المجاز (**قوله** قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به) ولكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد الخ فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت الخيار من غير تحري كما في الكفارة ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والآخر صواب ولايدري ايهما الصواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه * قلنا يحكم فيه رأيه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارة هذا اذا عمل باحد القياسين لم يجز له ان يتركه ويعمل بالاخر الابدليل فوت التحري بان ثبت نص بخلاف ذلك القياس لانه لما ثبت نص بخلافه ظهر خطاؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه كما لايجوز نقض حكم مضى بالاجتهاد باجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به * فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين لكان يبقى خياره بعد ماعمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لوعين احد الانواع في تكفير يمينه بقي خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا هناك كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهنا الخيار مانبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهرا مع العلم بان الحق احدهما والآخر خطأ فبعد ما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لايكون له ان يصير الى الآخر الابدليل هو اقوى من الاول (**قوله** وعند الشافعي يعمل بايهما شاء) يعني مطلقا شهد بذلك قلبه اولم يشهد

(قوله فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل) فان قيل اذا لم يكن دليلا فكيف يضطر الى العمل به قلت يضطر اليه على انه مرجح لاعلى انه دليل لما سيجيء من انه وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا (قوله ولهذا صار له في المسئلة قولان اواقوال) قال المحلي في شرح جمع الجوامع ان نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتأخر منهما قوله المستمر والمتقدم مرجوع عنه وان لم يتعاقبا بان قالهما معا فقوله منهما المستمر ماذكر فيه المشعر بترجيحه على الآخر كقوله هذا اشبه وان لم يذكر ذلك فهو متردد بينهما ووقع هذا التردد للشافعي في بضعة عشر موضعا ثم قال الشيخ ابو حامد الاسفرائني مخالف ابي حنيفة رحمه الله عليه منهما ارجح من موافقه فان الشافعي انما خالفه لدليل وعكس القفال فقال موافقه ارجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله واعترض بان القوة انما تنشأ من الدليل فلذلك قال المصنف والاصح الترجيح بالنظر فيما اقتضى ترجيحه منهما كان هو الراجح فان وقف عن الترجيح فالوقف

اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحداهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما (والتخلص عن المعارضة) على خمسة اوجه بالاستقراء (اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا) اى لا يستويان كقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشهادة ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثانى خبر الواحد (او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى) فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض (كآيتى اليمين في سورتى البقرة والمائدة) الآية التى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اى مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضى ان لا تحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا واللغو اسم الكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هى المؤاخذة

(قوله واما الروايتان) او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسئلة واحدة فحكمها حكم الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايات مختلفة فيعمل بالمتأخرة منها ان علم التاريخ والا فالعمل على مايشهد لها الاصول فتأمل (قوله بان يقال المؤاخذة المثبتة في آية البقرة مطلقة فتنصرف الى الكامل) منها وهى المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة فانها دار المؤاخذة الكاملة والمؤاخذة المنفية في المائدة هى المؤاخذة بالكفارة في الدنيا لتقييد المثبتة فيها بالكفارة فان الكفارة لا تجب الا في الدنيا * فان قلت لم لا تحمل المؤاخذة في البقرة على المؤاخذة في الدنيا وتحمل العقد في المائدة على كسب القلب الذى ذكر في آية البقرة حتى يكون العقد في المائدة شاملا للغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهى نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس ليكون من باب حمل المجمل وهو العقد على المفسر وهو كسب القلب ليندفع التعارض به كما ذهب اليه الشافعى قلت

(قوله اى لا يستويان) فينبغى ركن التعارض كما سبق فلا يتحقق حقيقة وان كان موجودا ظاهرا كذا في شرح المصنف وغيره وكذا غيره من الخالص دفع بعضها باندفاع ركن المعارضة ودفع بعضها باندفاع شرط من شروطها كما سيظهر (قوله واللغو اسم الكلام لا فائدة فيه) فيكون المراد في آية المائدة ذلك بخلاف آية البقرة فان المراد باللغو فيها ضد كسب القلب وهو السهو بدليل المقابلة في كل منهما

عن الحكم الى هذا المحل انتهى كلام المحلى وكان قد ذكر من قبل ذلك ان الامارتين يمتنع تقابلهما من غير مرجح لاحديهما في نفس الامر واما في ذهن المجتهد فواقع قطعا وانه منشأ تردده كتردد الشافعى الآتى

بالكفارة فى الدنيا ﴿ او من قبل الحال بان يحمل احدها على حالة والآخر على حالة كما فى قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد ﴾ القراءة بالتخفيف

ثلاثة امور تلزم عليه * الاول صرف العقد عن معناه الحقيقى من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشئ بالشئ وهو حقيقة عرفية فى العقد المصطلح عليه بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا وما ذهبنا اليه وان كان مجازا لغويا ايضا فهو اولى من مجازه لاستقراره حقيقة عرفية والعرف وان كان حادثا فهو حدث بحدوث الشرع فهو واقع على مرادات * الثانى ان اقتران المؤاخذة بكسب القلب دال على ان المراد هى المؤاخذة الاخروية اذ لاعبرة بالقصد وعدمه فى المؤاخذة الدنيوية ومنع ذلك فى حقوق الله تعالى لاسيما فيما هو دائر بين العبادة والعقوبة منعا مجردا لايفيد مع وضوح القرينة * الثالث لزوم تأكيد الآية الثانية الاولى والتأسيس خير من التأكيد وذكر الكفارة فى الثانية لاينفى ذلك لان الكلام فيما وراءها واصدر الشريعة وجه ثالث فى دفع التعارض وهو ان المراد باللغو فى الآيتين هو الخالى عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة فى الآخرة والغموس داخل فى المكسوبة لا فى المعقودة ولا فى اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ ابى منصور الماتريدى وجه رابع حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو فى الآية الاولى واثبتها فى الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة فى الآية الثانية عن اللغو واثبتها فى المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة فى المعقودة بالكفارة وفى الغموس بالاثم وفى اللغو لامؤاخذة اصلا وهو قريب مما قبله الا ان المؤاخذة انما هى دار الآخرة * ولقائل ان يقول يجوز ان يكون التعارض فى الآية الاولى فان الغموس من حيث انه لم يفد فائدة اليمين يجوز دخوله فى اللغو وذلك يقتضى عدم المؤاخذة ومن حيث انه مكتسب بالقلب جائز الدخول فى الكسب وذلك يقتضى المؤاخذة فكان التعرض موجودا فى الاولى ويجاب بان ذلك ملتزم ولاتنافى بينه وبين المذكور فى الكتب ويندفع ايضا بحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا والمؤاخذة على دار الجزاء * فان قلت هل يؤاخذ العبد بعزم قلبه على السيئة * قلت نعم اذا استقر ذلك فيه واستمر يؤيده قوله عليه السلام من هم بسيئة فلم يعملها كتبت حسنة اى لم يستقر فى قلبه بان رجع عنها فاما قوله عليه السلام ان الله تعالى تجاوز لامتى ماحدثت به انفسها مالم يتكلم به او تعمل فمحمول على ما اذا لم يستقر على ان الاعتقاد عمل القلب ﴿ **قوله** حتى يطهرن بالتخفيف ﴾ وهى قراءة نافع وابن كثير وابى عمرو وابن

(قوله القراءة بالتخفيف تقتضى حل القربان بانقطاع الدم) لانه يكون من قولهم طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها

تقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لايحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لايثبت فيه بيقين فلابد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال اومايقوم مقامه من مضى وقت صلاة * فان قلت قوله تعالى فاذا تطهرن فى القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال فى جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغى ان يقرأ فى قراءة التخفيف فاذا طهرن * قلت

عاصم وحفص وبالتشديد قراءة حمزة والكسائى وعاصم من رواية ابى بكر عنه (**قوله** تقتضى حل القربان بانقطاع الدم الخ) وذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من الحيض سواء كان الاكثر او الاقل اغتسلت اولا والاطهار الاغتسال وذلك يقتضى عدم الحل الى الاغتسال سواء انقطع الدم على الاكثر اولا فقام التعارض فيهما ظاهر (**قوله** لانه انقطاع بيقين) اى لعدم لتوهم العود (**قوله** لايثبت فيه) اى فى الاقل لان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى ولو فى مدة العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة (**قوله** ولابد) الاولى ذكر الفاء كما لايخفى (**قوله** مضىء وقت صلاة) كان الاولى ان يقول بان تصير الصلاة دينا فى ذمتها وفى الهداية ان لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلاة تقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطئها لان الصلاة صارت دينا فى ذمتها فطهرت حكما قال بعض الشارحين المراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع آخرا بان تطهر فى وقت منه الى خروجه بقدر الاغتسال والتحريمة لااعم من هذا ومن ان تطهر فى اوله ويمضى منه هذا القدر لان هذا القدر لايتركها طاهرة شرعا كما رأيت بعضهم يغلط فيه الاترى الى تعليله بان تلك الصلاة صارت دينا فى ذمتها وذلك بخروج الوقت وعبارة الكافى او تصير الصلاة دينا فى ذمتها بمضىء ادنى وقت صلاة بقدر الغسل والتحريمة بان انقطعت فى آخر الوقت فعلى هذا ان حل القربان لايتوقف على مضىء وقت صلاة كامل كانه توديه عبارة الشارح تبعا لعبارة القدورى (**قوله** فان قلت الخ) تقرير هذا السؤال لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لقرىء ايضا فاذا طهرت واتفاق القراء على يطهرن اى يغتسلن يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن مطلقا كما قال به مالك والشافعى واحمد وزفر وعطا ومجاهد اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على قراءة التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تفعل يجىء بمعنى فعل كتكبر

(قوله والقراءة بالتشديد تقتضى ان لايحل القربان الخ) سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او فيما دونه ثم ان التشديد قرأ به حمزة والكسائى وعاصم وقراءة غيرهم بالتخفيف (قوله على اقل المدة) انما هو الثلاثة والمراد اعم فالظاهر ان يقال على مادون الاكثر

(قوله على اقل المدة) اراد ماهو اقل من اكثر مدته التى هى عشرة ايام بلياليها لا اقل مدته وهو ثلاثة ايام بلياليها

ظاهر ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال فى الانقطاع على العشرة لايجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تطهرن فى قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجئ بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان (او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التى فى سورة البقرة) وهى قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) فقد وقع التعارض بينهما فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضى الله عنه تعتد بابعد الاجلين اى باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضى الله عنهما تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التى فى سورة البقرة محتجا بها على على رضى الله عنه ولم ينكره على فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولامعنى للجمع (او دلالة) اى الوجه الخامس من الامور التى يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لاصريحا (كالحاظر والمبيح) اذا اجتمعا نحو ماروى ان النبى عليه السلام نهى عن اكل الضب وروى انه عليه السلام رخص فيه فانا نعلم انهما قد وجدا

(قوله وقال من شاء باهلته) المباهلة مفاعلة من البهلة وهى اللعنة وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا فى شئ اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا كذا فى المغرب

(قوله سورة النساء القصرى) هى التى بعد التغابن

وتعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه فى قراءة التخفيف لما يلزم على تأخير حق الزوج وتراخى الحرمة الى الاغتسال بعد العشرة من بطلان التقدير الشرعى وجعل الطهر حيضا على ان صاحب عين المعانى قد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضأن الى ان صرن اهلا للصلاة وبه كفت مؤنة التكليف وفى شرح التأويلات ان الآية محمولة على مادون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف معناه ايضا يغتسلن مجازا هذا ولايخفى ان فى الكل عدولا عن الظاهر (**قوله** وقال من شاء باهلته) المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم اوالفتح اللعنة وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا فى شئ اجتمعوا اوقالوا بهلة الله على الظالم منا وروى لاعنته (**قوله** ولا معنى للجمع) اى بين العمل بالناسخ والمنسوخ بعد معرفة الناسخ وهذا رد على على رضى الله عنه حيث جمع بين الآيتين وقال عدتها ابعد الآجلين احتياطا والعمل على قول ابن مسعود رضى الله عنه (**قوله** نحو ماروى انه عليه السلام نهى عن اكل الضب وروى انه رخص فيه) وكماروى عنه من تحريم الحمر الاهلية مع ماروى انه رخص منا

فى زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل فى الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا لايلزم الانسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذالاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذالنسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعى الااذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلى فيتغير مرتين فيتكرر بهذا المعنى لابالمعنى الحقيقى للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول ان الاصل فى الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا والثانى ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى وان التصرف فى ملك الغير لايجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لاحظ له فى معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة اوالحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لاعلى معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اى

اباحتها وكما روى عنه من اباحة الضبع مع ما روى عنه من النهى عنها فالمحرم يجعل ناسخا للمبيح خلافا لابن ابان وابى هاشم حيث قالا بانهما يطرحان ويرجع الى غيرهما من الادلة كالغرقى والهدمى اذا لم يعلم السابق منهما موتا (**قوله** ولو جعلنا الحاظر متأخرا لايلزم الا نسخ واحد) لان المبيح يكون مقررا للاباحة الاصلية لاناسخا لها ثم ينسخ بالمحرم فلا يتكرر النسخ والاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متفقا به والآخر محتملا (**قوله** اذالاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا) فان قيل لانسلم ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا بل هى حكم شرعى ثبت بقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا * قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الآية على النصيين المفروضين اى المحرم والمبيح وعلى تقدير وروده فقد ورد فى الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعى دال على جميع اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدم على ورود النص المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق فى جميع الصور (**قوله** الااذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلى الخ) توضيحه ان المكلف اذا انتفع بشئ قبل ورود مايحرمه اويبيحه فانه لايعاقب على الانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين الآية وبورود المحرم صار معاقبا على فعله وبورود المبيح ينسخ ذلك المحرم فيكون فيه تغييران بخلاف العكس فان فيه تغييرا واحد وبهذا يندفع الايراد وان لم يكن معنى هذا النسخ معنى النسخ المصطلح (**قوله** وان التصرف فى ملك الغير لايجوز الاباذنه) والفرض انه قبل الشرع فلا اذن فيه (**قوله** وفخر الاسلام اختار القول الاول لاعلى معنى الخ) هكذا وجد فى بعض النسخ وهو ليس

(قوله لايلزم الانسخ واحد) لان ورود المبيح يكون لابقاء الاباحة (قوله الاول ان الاصل فى الاشياء الاباحة) هو مذهب اكثر اصحابنا خصوصا العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعى (قوله والثانى ان الاصل فيها الحظر) هو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ومعتزلة بغداد (قوله والثالث التوقف) ذهب اليه الاشعرية وعامة اهل الحديث (قوله وفخر الاسلام اختار القول الاول لاعلى معنى الخ) هو فى الحقيقة بيان محل الخلاف بين الطوائف الثلاث لايختص بقوله فخر الاسلام كما اشار اليه صاحب الكشف

مهملا بلا شرع فى زمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذى بين عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فان الاباحة كانت ظاهرة فى ذلك الزمان لوقوع التحريفات فى الانجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد على شئ من الشرائع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب (والمثبت) وهو الذى يثبت امرا عارضا (اولى من النافى) اى وهو الذى ينفى العارض ويبقى الامر الاول (عند الكرخى) ولد سنة ستين ومأتين ومات سنة اربعين وثلاثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافى اعتمد الظاهر كما فى الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة (وعند عيسى بن ابان) كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأى تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومأتين (يتعارضان) لان مايستدل به على صدق الراوى فى المثبت من العدالة موجود فى النافى فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر (والاصل فيه) اى فى ترجيح المثبت او النافى لما اختلف عمل ائمتنا فى تعارض المثبت والنافى ففى بعض الصور عملوا بالمثبت وفى بعضها بالنافى احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه (ان النفى ان كان من جنس مايعرف بدليله) بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس مالا يعرف بدليله بان لا يكون

بصواب والصواب كما فى البعض الآخر لا على معنى بقرينة التقليل يعنى من اختار القول الاول لم يقل بان الاباحة اصل فى الاشياء على معنى انه تعالى خلق الاشياء مباحة من غير تكليف شئ ثم بعث الانبياء عليهم السلام بالحظر والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم فلم يكلفهم بشئ ثم كلفهم بارسال الانبياء عليهم السلام وليس كذلك (قوله بمعنى عدم العقاب) اى لا بمعنى كونها مأذونة اذ لا اذن قبل الشرع (قوله والمثبت اولى من النافى) لما ذكر المخلص عن التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التى اتفق عليها اصحابنا اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه قد اختلف فيه المشايخ وهو الترجيح بالمثبت او الترجيح بكثرة عدد الرواة (قوله وهو الذى ينفى العارض ويبقى الامر الاول) سمى نافيا لذلك وان لم يكن فى لفظه حرف نفى (قوله عند الكرخى) اى واصحاب الشافعى (قوله يرجح قول الجارح) اى على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر ولان المثبت مؤكد والثانى مؤسس مؤكد والتأسيس خير من التأكيد ولانه لو جعل النافى اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت الامر الاصلى ثم النافى الاثبات (قوله من العدالة) اى والضبط والاسلام والعقل ايضا (قوله لما اختلف) فيه عمل اصحابنا يعنى اباحنيفة

(قوله اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه) ومراده التنبيه على ضعف ما اطلقه الكرخى وابن ابان (قوله او من جنس مالا يعرف بدليله الخ) ولا يذهب عليك ان ذكر هذه الصورة ههنا سهو ظاهر اذ ليس حكمها حكم الصورة المذكورة فى المتن كيف والتقييد بكونه من جنس مايعرف بدليله للاحتراز عنها ايضا بل هى داخلة تحت قول المصنف فيما سيجئ والا فلا كما يصرح به الشارح نفسه ايضا هنالك والعجب انه قال بعد هذا والثانى لا يعارض الاثبات فيكون بين الكلامين تدافع ظاهر

مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذى ليس بحجة (اوكان مما يشتبه حاله) اى يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لاصورة النفى فيقع التعارض والثانى لايعارض الاثبات لان مالادليل عليه لايعارض ماعليه دليل وفى الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ماليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله (لكن لما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات) الحاصل ان النفى على اربعة اقسام الاول مايكون من جنس مايعرف بدليله والثانى مايكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث مالايكون من جنس مايعرف بدليله والرابع مايكون محتملا وقد علم بالتفحص من حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثانى مثل الاثبات فى القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس مايعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لايكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار

وصاحبيه فى التعارض المثبت والنافى ففى بعض الصور عملوا بالمثبت وفى بعضها عملوا بالنافى فمن الاول اثباتهم خيار العتق لمن عتقت وزوجها حر كما لوكان عبدا خلافا للشافعى عملا بما روى عن عائشة رضى الله عنها من ان زوج بريرة كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية وقدموه على رواية ابن الزبير عنها انه كان عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ناف لانه مبقى على الامر الاصلى اذ لاخلاف فى انه كان عبدا قبل العتق ومن الثانى تجويزهم نكاح المحرم خلافا للشافعى عملا بماروى ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وهو ناف لانه يبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج وقدموه على رواية زيد بن الاصم انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو التحلل لم يكن به من اصل جامع يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط وفى تساويهما ترجيح احدهما على الآخر (**قوله** لانه اعتمد ماليس بحجة) فلان يعارض المثبت اولى لان مالادليل عليه لايعارض ماثبت بالدليل اذلامقاومة بين الوجودى والعدمى (**قوله** كان من الاثبات) فى القوة لانه قد ظهر انه من جنس ماثبت بدليله فيتعارضان ويطلب الترجيح (**قوله** فالقسم الاول والثانى مثل الاثبات فى القوة) فلايتقدم عليهما بل يعارضانه والثالث

بقوله (والافلا) يعنى وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات (فالنفى فى حديث بريرة) لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافى وهى ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعى (وهو ماروى انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الابظاهر الحال) وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق (فلم يعارض الاثبات وهو) اى الاثبات (ماروى انها اعتقت وزوجها حر) اخذ ائمتنا بالمثبت (وفى حديث ميمونة) يعنى المسئلة الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعى (وهو ماروى) ابن عباس (ان النبى عليه السلام تزوجها وهو محرم) وهذا ناف لانه مبنى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات

(قوله يعنى المسئلة الثانية مسئلة نكاح المحارم) جمع محرم اسم فاعل من احرم فى الحج ووقع فى بعض النسخ بلفظ المفرد (قوله فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج) وقد اتفقت الروايات ان النكاح لم يكن فى الحل الاصلى وانما اختلفت فى الحل المعترض على الاحرام كذا فى اصول فخر الاسلام

والرابع يقصران عنه فيتقدم عليهما فلا يعارضانه ﴿ قوله فلم يعارض الخ ﴾ اى لم يعارض النفى الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من الطريق الآخر وهو ماروى انها اعتقت وزوجها حر والحاصل ان العلماء قد اتفقوا على ان النبى صلى الله عليه وسلم قد خير بريرة لما اعتقت لما اخرجه ابن سعد من مراسل الشعبى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لبريرة لما اعتقت قد عتق بضعك معك فاختارى ووصله الدارقطنى من حديث عائشة رضى الله عنها ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله اذهبى فقد عتق معك بضعك وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من زوجها ولكن اختلفوا لاختلاف الروايات فعند البخارى عن الاسود انه كان حرا وعنده عن ابن عباس انه كان عبدا قال وهذا اصح وعند مسلم عن عائشة رضى الله عنها انه كان عبدا وعند البيهقى باسناد صحيح عن صفية بنت ابى عبيد انه كان عبدا فمنهم من قدم المثبت منهما على النافى وان تعددت طرقه وقيل فيها بالاصحية لاعتماد النافى على ماليس بدليل وهو استصحاب الحال فاطلق لها التخيير ومنهم من قدم النافى لكثرة طرقه واصحيتها ولكنها نقول لاعبرة بكثرة الطرق اذ لم تبلغ حد التواتر والشهرة ولا بالاصحية اذا عقد الصحة عارضة وهو ماذكرنا من احتمال اعتماده وعلى استصحاب الحال وبريرة براثن مهملتين على وزن كريمة اسم مكاتبة عائشة رضى الله عنهما (قوله وهو هيئة المحرم) فانها تدل على احوال ظاهره محسوسة من لبس المخيط وكشف الرأس فصار

وهو ماروى) يزيد بن الاصم (انه) اى النبى عليه السلام (تزوجها وهو حلال) اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام (وجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه) اى يزيد (لا يعدله) اى ابن عباس (فى الضبط والاتقان) ائمتنا عملوا فى هذه المسئلة بالنافى لان النفى هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيتعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافى تفقه الراوى وضبطه (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس مايعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل) هذه هى المسئلة الثالثة يعنى اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى العارض ويبقى الامر الاصلى والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفى هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار فى اناء طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف فى الاصل

(قوله اى خارج عن احرامه) يقال حل المحرم حلا بالكسر خرج من احرامه واحل بالالف مثله فهو محل وحل ايضا تسمية بالمصدر وحلال ايضا كذا فى المصباح المنير (قوله ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال) وهو ان الاصل فى الماء هو الطهارة

كالاثبات فوقعت المعارضة بينهما بعدما اتفقت روايات النفى والاثبات على ان نكاحه عليه السلام لها لم يكن فى الحال الاصلى (**قوله** وهو) اى الاثبات المعارض (**قوله** لانه يدل على امر عارض على الاحرام) وهو التحلل منه (**قوله** ورجحوا النافى تفقه الراوى) وهو ابن عباس رضى الله عنهما فانه افقه واضبط وافهم من يزيد بن الاصم ولهذا انكر عمرو ابن دينار حديثه وقال الزهرى ماتعرف يزيد بن الاصم الاعرابى بوال على عقبيه اتجعل مثل ابن عباس فسكت الزهرى ولم ينكر (**قوله** فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى الامر العارض) وهو النجاسة والحرمة وينفى الامر الاصلى وهو الطهارة والحل والخبر بالنجاسة والحرمة مثبت الامر العارض (**قوله** والنفى هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل) حينئذ فالترجيح فى ذلك الى الراوى فان اسند خبره الى دليل بان قال اغترفت الماء من ماء جاريا طاهرا ولم اغب عنه ولم تقع فيه نجاسة اوقال طبخت الطعام فى قدر طاهر بلحم طاهر وتوابل طاهرة وماء طاهر وحفظته عن النجاسة يكون خبره معارضا الاثبات فيتساقطان ويبقى كل واحد من الماء والطعام على ماكان عليه من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لما انهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت الحرمة فلا يكون خبره معارضا الاثبات لانه خبر لا عن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمة اولى (**قوله** فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال) وهو

(قوله لانه يدل على امر عارض على الاحرام) لاتفاق الروايات ان النكاح لم يكن فى الحل الاصلى قاله القاآنى وبه يندفع ان يقال لم لا يكون الحل هو الاصلى والاحرام هو العارض عليه على عكس ما اعتبره المصنف كغيره

(ان)

المتقـدم واذا علم انه اخبر بدليـل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما حينئذ مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهمـا يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة فى الماء والحل فى الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة لكن يصلح ان يكون مرجحا فيرجح النافى به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهـارة والحل من جنس مايعرف بدليله لا مما يحتمـل وجعل الخبر النافى فيهمـا معارضا للخبر المثبت مطلقـا والظاهر هو الاول (والترجيح لايقع بفضل العدد) اى بكثرة عدد الرواة (وبالذكورة والحرية) اى بذكورة الراوى وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى فى افادة الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لاتكون دليـل القوة مالم تخرج عن حيز الآحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحـابة الى يومنا هذا باخبـار الآحاد ولم يرو فى شىء منهـا اشتغالهم بالترجيح بزيادة عـدد الرواة ولابالذكورة ولوكان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة

ان الاصل فى الماء هو الطهـارة لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل (**قوله** وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل) اى يجوز ان تكون الطهـارة والحل مما يشبه حاله وان يكونا مما يعرف بدليله اما الاول فكما ذكروا واما الثانى فلان الماء الذى ينزل من السماء او الماء الجارى اذا اخذه انسان فى اناء طاهر وكان الاناء بمرأى من عينه لم تغب عينه عنه الى وقت الاستعمال يعلم طهارته قطعا فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا فى الاصل بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولكن الظاهر هو الاول اعنى ماقرره صاحب الكشف لان خبر النفى يحتمل ان يكون مبنيا على دليـل ويحتمل ان لايكون كذلك احتمالا على السواء بخلاف النفى الذى يعرف بدليله فانه لايحتمل شيأ آخر ثم الفرق بين ماقاله صاحب الكشف وظاهر قول المصنف ان ما قاله صـاحب الكشف يرجع فى الترجيح الى بيان الراوى ان عمل به وان قدم المثبت وماقاله المصنف الى استصحـاب الحال ابتـداء بعد التعـارض والتساقط ﴿ **قوله** والترجيح لايقع بفضـل العدد الخ ﴾ اى لايرجح الخبر بكثرة الرواة فلايرجح مايرويه الاثنان على مايرويه الواحد اذا تسـاويا ولا مايرويه الحر على مايرويه العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح ثمه يقع بالذكورة والحرية والعدد للنص لان الافتقار فيها الى التمييز والولاية والكمال وتكميل النصاب (**قوله** قال شمس الائمة) والذى يصح عندى ان هـذا النوع

(قوله وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة) وهو قول اكثر اصحـاب الشـافعى وابى عبـدالله الجرجانى من اصحابنـا والكرخى فى رواية كذا فى الكشف

السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير ان اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي

تعيرنا انا قليل عديدنا ✽ فقلت لها ان الكرام قليل

ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يرجح متواتر على آخر ✽ فان قلت قد ثبت الترجيح لما روى ان النبي عليه السلام توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ✽ قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة الحجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد بتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض الاسباب ﴿ واذا كان في احد الخبرين زيادة ﴾ لم تكن في الآخر ﴿ فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف ﴾ وهو ما روى ابن مسعود انه عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر عليه السلام

من الترجيح قول ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف خلافه وهو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن خبر الآحاد الى التواتر والشهرة على ان محمدا انما قال بذلك لظهور الترجيح به في حق العمل فيما يرجع الى حقوق العباد اما في احكام الشرع فخبر الواحد والاثنين في العبد والحر والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب غلبة الحق لا غيره فان قيل اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الترجيح بالكثرة كما في خبر ذي اليدين فالجواب ان هذا ليس تعارضا وترجيحا بل النبي صلى الله عليه وسلم انما توقف في خبر ذي اليدين لتوهم الغلط ﴿ **قوله** فان كان الراوي ﴾ اي الخبرين ﴿ **قوله** يؤخذ بالمثبت للزيادة ﴾ ويحمل المطلق على المقيد لان راويهما واحد ولك ان تقول كيف يستقيم هذا والمسطور في اصول شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ان المطلق لا يحمل على المقيد وان وردا في حادثة والجواب انه ذكر في المبسوط يجوز ذلك عند العراقيين ويحمل ما تعدد وروى من الاخبار كالخبرين وان كان واحدا في نفسه فيجب العمل بالزيادة والبعض بحسب الامكان ﴿ **قوله** وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه الخ ﴾ هذا الحديث مرفوع وظاهر كلام الشارح انه موقوف وليس كذلك ولقائل ان يقول والسلعة قائمة جملة حالية والاحوال شروط ومفهوم الشرط ليس بحجة عندنا فلا يقتضي العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال به بل يكون هذا نظير الاطلاق

(قوله بل بدخولهما في حد العيان) كذا في شرح المغني للقاآني وفيه كلام والظاهر في حد الطمانينة والعيان (قوله ولهذا لا يرجح متواتر على آخر) يعني بزيادة عدد الرواة

(قوله فان قلت قد ثبت الترجيح) اي الترجيح بفضل العدد لا يترجح متواتر على آخر كما قد يتوهم وحاصل ما يذكره من الجواب ان كلامنا في ترجيح احدى الحجتين على الاخرى لا ترجيح صدق خبر واحد من الخبرين على كذبه

قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لايجرى التحالف الا عند قيام السلعة وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة الضبط (واما اذا اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) لان الظاهر انه عليه السلام قالهما فى وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان (كما هو مذهبنا فى ان المطلق لايحمل على المقيد فى حكمين) نظيره ماروى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء فى رواية اخرى عنه عليه السلام النهى عن بيع مالم يقبض فانا نعمل بهما ولانحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لايجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لايجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل فى البيان

(وهذه الحجج) اى الحجج التى مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامهما

والتقييد فى السباق وهناك يجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ويظهر رجحان قول محمد فى عدم اشتراط قيام السلعة للتحالف ولفظ التردد لايدل على قيام السلعة لان رد القيمة كرد العين ويمكن ان يجاب بان هذا مما ورد على خلاف القياس فيقتصر على مورده ولاتضر مخالفة الاصول فى شئ لان مفهومه اذا لم تكن قائمة لايتحالفان بل يكون القول للمشترى وليس على اطلاقه بل اذا هلك بعد القبض والثمن دين اما قبله والثمن مقبوض يتحالفان اتفاقا كذا فى الكفاية وفيه شئ لان التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد على ماورد عليه العقد فيشترط قيامه اذ الفسخ لايرد على الهالك ولان نص التحالف ورد على خلاف القياس بعد القبض حال قيام السلعة فيقتصر عليه (**قوله** فاخذنا بالمثبت للزيادة الخ) هذا ماذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد والشافعى فقالا نعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح (**قوله** حتى لايجوز بيع سائر العروض قبل القبض) هذا تفريع على النفى يعنى لايحمل المطلق المفيد حتى قلنا لايجوز بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لايجوز بيع الطعام قبل القبض عملا بالمقيد اذ لو حملنا المطلق على المقيد لقلنا بجواز بيع سائر العروض قبل القبض والتقييد بالعروض لاخراج العقار فانه يجوز بيعه قبل القبض عندهما خلافا لمحمد وابى يوسف اولا وزفر عملا بالاطلاق ولقائل ان يقول ماهو دليل فى التخصيص لابى حنيفة بغير العقار فان الحديث الثانى مطلق

قوله فصل فى البيان

كان حق هذا الفصل التقديم على بحث السنة لعدم اختصاصه بها كما قدم

(قوله من الكتاب والسنة واقسامهما) فيه تسامح والمراد من اقسام الكتاب والسنة لان الكتاب والسنة شيئان آخران خارجان عن اقسامهما ثم ان المراد بالاقسام سوى المحكم فانه لايحتمل البيان ذكره صاحب الكشف

(قوله وهذه الحجج) اراد بها اقسام الكتاب والسنة لاما ذكره الشارح

(تحتمل البيان) اى الكشف عن المقصود (وهو) اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء (اما ان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل فى غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز (او الخصوص) كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم

الخاص والعام وغيرها او التأخير عن بحث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت التراجيح الخاصة بالسنة على البيان اولى البيان بالبيان وان كان البيان جاريا فى الاجماع ايضا لانحطاط رتبته عنها فى الاصلية ثم البيان فى اللغة مصدر بمعنى الظهور وبمعنى الاظهار والثانى بالمقام انسب فيكون متعلقا باعلام ماليس بمعلوم وهو لايحصل الا بدليل العلم يحصل منها ثلاثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان يطلق على كل واحد من هذه الثلاثة وكذلك اختلف فى تعريفه فمن نظر الى الاول كابى بكر الصيرفى عرفه بانه اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلى وهو جامع لما يخرج عنه فى بيان التقرير والتغيير والتبديل والبيان ابتدأ من غير سبقة اشكال واجماع مع مافيه من استكمال لفظى التجلى والوضوح وهما مترادفان واستعمال لفظ الخبر وهو حقيقة فى الجوهر ومن نظر الى الثانى كابى بكر الدقاق وابى عبدالله البصرى عرفه بانه العلم الذى يتبين به المعلوم وفيه نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف والاصل خلافه مع مافيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن ايضا مع انه يعمهما ومن نظر الى الثالث كاكثر الفقهاء والمتكلمين عرفه بانه الدليل فيشمل الكلام والنقل والاشارة والرمز كلا منها دليل وهو وان غلب استعماله فى الدلالة بالقول الا ان كل مقيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبهه بالجرى على علة الحكم فهو بيان لان جميعها ادلة القرآن افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان من حيث انه يفيد العلم بوجوب العلم من الكتاب والسنة واقسامها كالخاص والعام ونحوها وكالمتواتر والمشهور والآحاد (**قوله** فان الطائر يحتمل ان يستعمل فى غيره حقيقة) وكذا يطير فانه يقال فلان يطير همته وللبريد طائر لاسراعه فى مشيه فتذكر الخفاء حين قرر الحقيقة وقطع احتمال ارادة المجاز فى لفظ الطائر ويطير (**قوله** فان الجمع شامل لجميع الملائكة) فانه اسم جمع وحاصله ان الملائكة اسم عام شامل لجميع الافراد على احتمال ان يكون المراد بعضهم فقوله كلهم قرر معنى العموم وقطع احتمال ارادة

(قوله كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه) فى الكشاف ماتوجيهه ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم لكن يجوز ان يراد بها فى قوله تعالى ومامن دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه دواب ارض واحدة وطيور جو واحد فيكون استغراقا عرفيا فذكر وصف نسبته الى جميع دواب اى ارض وطيور اى جو كان على السواء ليتضح ان الاستغراق حقيقى يتناول كل دابة من دواب الارض من السبع وكل طائر من طيور الآفاق والاقطار المختلفة فتستفاد زيادة التعمم والاحاطة كذا فى بعض الكتب البيانية

(الخصوص)

قرر معنى العموم (او بيان تفسير) وهو بيان مافيه خفاء (كبيان المجمل) كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة (والمشترك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا) احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان (او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء)

الخصوص واما الجمون فقد تقدم الكلام عليها ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت طالق قائلا عنيت به الطلاق من النكاح لان تصريحه بذلك مقرر لمقتضى الكلام وقاطع لاحتمال ارادة المجاز او لما هو بمنزلته لان الطلاق وان كانت حقيقة شرعية عرفية في رفع النكاح ولكن يحتمل على رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا ينوى ديانة فكان المعنى اللغوى مجازا للمعنى العرفي ﴿ قوله وهو بيان مافيه خفاء ﴾ من المشترك والمجمل والمشكل والخفي ﴿ قوله والمشترك ﴾ مثل قوله تعالى ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد الحيض بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فارتفع الاشتراك ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت بائن ناويا به الطلاق لان نيته بذلك مقررة للمراد قاطعة لما لا يحتمله البينونة باشتراكها من القطع عن الخيرات وغيرها ﴿ قوله وانهما يصحان موصولا ومفصولا الخ ﴾ يعني بيان التقرير والتفسير يصحان موصولين ومفصولين اما بيان التقرير فبالاتفاق لانه مقرر للظاهر وموافق له فلا يفتقر الى التأكيد بالاتصال واما بيان التفسير فكذلك عند العامة يصح موصولا بالمبين ومفصولا عنه الى وقت الحاجة الى الفصل وعند بعض المتكلمين كالجبائي وعبد الجبار وابي هاشم ومن تابعهم والظاهرية والحنابلة وبعض الشافعية لا يصح بيان التفسير الا موصولا بالمبين واما تأخيره عن وقت الحاجة الى الفصل فلا يجوز الا عند من جوز التكليف بالمحال كالاشعري ﴿ قوله كالتعليق بالشرط والاستثناء ﴾ اعلم ان المصنف جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا لفخر الاسلام رحمه الله نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة

تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء فى قوله لفلان على الف الا مائة يبطل الكلام فى حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان فى الاستثناء يبطل بعض الكلام وفى التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف لا يطلق فى التعليق (وانما يصح ذلك موصولا فقط) باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه يصح مفصولا لما روى انه عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى واحتج الفقهاء بان النبى

والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانها مدة الحكم لكنه فى حق صاحب الشرع فاما فى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد بالبيان اظهار ماهو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغى ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة (**قوله** تسميتهما بيانا مجازا) هذا ماذهب اليه صدر الاسلام وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان والتغيير فى كل منهما اما وجودهما فى التعليق فلان الشرط وهو ان دخلت الدار مثلا لما حال بين قول القائل لعبده انت حر وبين محله وهو العبد تغير عن افادته ايقاع العتق للحال وصار لا يفيده الا عند وجود الشرط وبه تبين ايضا ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع العتق للحال واما وجودهما فى الاستثناء فلان الاستثناء وهو الا عشرة مثلا لما اتصل بقول القائل له على مائة تغير قوله له على مائة عن كونه ملزما لمجموع المائة وليكون ملزما لبقين منها فقط وتبين ايضا ان ليس المراد الالزام بمجموع المائة (**قوله** الا ان فى الاستثناء يبطل بعض الكلام وفى التعليق كله) هذا وجه كون تسميتهما بالبيان مجازا اما ان كان فى الاستثناء ابطال بعض الكلام فظاهر واما فى التعليق ابطال كله فاعتبار منع ثبوت حكمه فى الحال الى زمان وجود الشرط ولان شأن هذا الكلام قبل التعليق الثبوت فى الحال فلما علقه بطل ان يكون ايقاعا لان الشئ الواحد لا يكون مستقرا فى محله ومعلقا (**قوله** وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء) نقله عن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفى بعض عنه انه قدر

(قوله تسميتهما بيانا مجاز الخ) هذا على تقرير صدر الاسلام ومذهب العامة انها حقيقة لانهما لما كانا لابتداء وقوع الكلام غير موجب فى الحال او غير موجب لبعض مايتناوله كان فيهما معنى البيان (قوله وفى التعليق) اى فى صورة التعليق قيد لقوله وانه يحلف لا يطلق كما ان قوله ان عليه تسعمائة لا الفا بيان صورة الاستثناء (قوله ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى) كذا فى الكشف وقال فى التلويح فان قيل قد روى ان النبى عليه الصلاة والسلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله فالجواب ان السكوت العارض يحمل على تنفس او سعال مما لا يعد فى العرف انفصالا جمعا بين الادلة وانت خبير بان مبنى جوابه الغفول عن عبارة بعد سنة فى الرواية المذكورة وان كان اعتماده على رواية اخرى غير مذكور فى الكشف فلابد من ذكرها والتعرض لها فقدر

عليه السلام قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذى هو خير منهما والحديث الذى رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالى (واختلف فى خصوص العموم) اى تخصيص العام الذى لم يخص منه شئ (فعندنا لايقع متراخيا وعند الشافعى يجوز ذلك) قيدنا بقولنا لم يخص منه شئ لانه اذا خص منه شئ بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا (وهذا) الاختلاف (بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا فى ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لايبقى القطع فكان) تخصيص العام (تغيرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل) كالاستثناء والتعليق (وعنده ليس بتغيير) لان موجبه ظنى قبل التخصيص (بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بنى اسرائيل) هذا اشارة الى جواب عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله

زمان الطول لسنة فان استثنى بعدها بطل وجاء عنه التقدير بستة اشهر واشهر وعن ابى العالية انه مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطاء وطاوس بالمجلس وبه قال ابن حنبل وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله فيه عند التلفظ بالمستثنى منه وتبين المضمر وهو التكلم فيما بينه وبين الله تعالى (قوله ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذى هو خير) لان تعين الاستثناء للتخلص اولى لكونه اسهل (قوله والحديث الذى رواه غير صحيح) ولئن صح فلايتعين ان يكون الاستثناء ملتحقا بكلامه الاول بجواز التقدير افعل ان شاء الله تعالى وكذا الكلام فى ابن عباس رضى الله عنهما فانه يجوز ان يكون ممن يعتقد صحة اضمار الاستثناء عن التكلم ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لافى الظاهر وانما وجب تأويل كلامه لان غيره من الصحابة رضى الله عنهم كانوا ايضا من الفصحاء ولم يجوزوا ذلك فحمل كلامه على الوفاق اولى من الخلاف ﴿ قوله واختلف فى خصوص العموم الخ ﴾ اعلم ان التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل فعندنا وعند بعض اصحاب الشافعى لايقع متراخيا بمعنى ان دليل الخصوص اذا ورد متراخيا لايكون بيانا لكون المراد من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال فيستمر ان العام لايصير به ظنيا لان ضرورته ظنيا انما هو باعتبار احتمال خروج افراد عنه بالتعليل ودليل النسخ لايقبل التعليل ﴿ قوله وعند الشافعى ﴾ اى اكثر اصحابه وكذا عند بعض اصحابنا والاشعرية والمعتزلة يجوز

(قوله ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن الخ) لان تعين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل كذا فى الكشف وفى التلويح وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبى عليه الصلاة والسلام التكفير معينا بل فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لابعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين (قوله والحديث الذى رواه الخ) يعنى ابن عباس فلا يذهب عليك ما فى حقه من سوء ادب ونسبة ذلك الى الغزالى فرية بلا مرية لان كلامه مذكور فى الكشف وهو صريح فى ان مراده عدم صحة نقل ذلك المذهب عن ابن عباس حيث قال نقل عن ابن عباس جواز تأخير الاستثناء ولعله لايصح فيه النقل اذ لايليق ذلك بمنصبه

(قوله عين التكفير لتخليص الحالف) اى لتخليصه به بعد ان يأتى بالذى هو خير * فان قلت تتمة هذا الحديث ثم ليأت بالذى هو خير فكيف يكون التكفير بعد ذلك * قلت ثم مستعارة لمعنى الواو والامر بالتكفير للوجوب حقيقة انما يجب بعد الحنث بالاجماع على ما علمت فى حروف المعانى

(قوله والمطلق عام عندهم) كذا في الكشف وشرح المصنف وقال في التلويح الخلاف في جواز التراخي جار في كل كلام ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والالفاظ بقرة نكرة في الاثبات فلايكون من العموم في شيء (قوله ليس هذا من قبيل تخصيص العام الخ) يعني عندنا فلا يرد علينا والشافعي اتباني السؤال على اصله (قوله اى ادخل في السفينة) يقال سلكه فيه مسلكا اى ادخله ومنه قوله تعالى ما سلككم في سقر (قوله واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين الخ) جميع ذلك على قراءة حفص بتنوين كل واما على قراءة الباقين باضافة كل الى زوجين يكون اثنين مفعول فاسلك ويكون اهلك عطفا على الزوجين ثم ان هذه الآية بالعبارة المذكورة انما هي في سورة المؤمنين وليس في سياقها (قوله انه ليس من اهلك) لكن الشارح ليس بمستبد في ذلك بل هكذا وقعت في اصول فخر الاسلام فاقتفى اثره عامة من تصدى للتصنيف بعده حتى المصنف في الشرح ومبنى صحته ان القصة واحدة فيتعلق بما ذكر من الآية ماوقع من القصة في موضع آخر من القرآن وليت شعري لم لم يذكر واما في سورة هود من قوله تعالى قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الامن سبق عليه القول حتى يحصل الغنية عن الاعتذار بذلك ناذكر في سياقها القول المذكور صريحا حيث قال تعالى بعدها ونادى نوح ربه فقال ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يانوح انه ليس من اهلك الآية (قوله فعلى هذا يكون الاهل مشتركا الخ) كذا في عامة الكتب وفيه اشكال وهو ان الاصل اما ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه من قبيل العام فيتناول كلا المعنيين فلايتم الجواب (ادنى)

يأمركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل (من قبيل تقييد المطلق) يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا تحتمل التخصيص (فكان) تقييد المطلق (نسخا) فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اى ادخل اهلك فقال الشافعي الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله تعالى انه ليس من اهلك اجاب عنه بقوله (والاهل لم يتناول الابن) لان المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل

الخصوص متراخيا كما يجوز فورا بمعنى انه بيان وتغيير للعام (قوله والمطلق عام عندهم) اى عند من جوز تراخي البيان وقد تأخر بيان اوصافها الى ان سألوه كما نطق به القرآن الكريم (قوله من قبيل تقييد المطلق) لان البقرة نكرة في موضع الاثبات فتكون خاصة والخاص لايحتمل التخصيص وتقييد المطلق نسخ عندنا فكذلك صح التقييد متراخيا عن مقيده لان النسخ لايجوز الا متراخيا اتفاقا والحاصل ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا على مامر فلايستقيم جعل الآية دليلا اذ هي من محال النزاع واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم بقرة مطلقة والتردد انما هو في التغيير ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما لو ذبحوا

(قوله واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين) اقول هذا على قراءة حفص بتنوين كل في هذه الآية وهي في سورة قد افلح المؤمنون وفي قوله تعالى * قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك وهي في سورة هود عليه الصلاة والسلام واما على قراءة من لم ينون فاثنين مفعول اهلك واحمل واهلك عطف على اثنين

الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتأخير البيان فى المشترك جائز (لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك) ومنها قوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم اى حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبدالله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يامحمد أليس عيسى وعزير والملائكة قدعبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون فى النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون اجاب عنه بقوله (وقوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام) لان ماختص بمالا يعقل فلايكون متناولا لهم (لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون) واما سؤال ابن الزبعرى فكان بناء على ظنه ان ماظاهرة فيمن يعقل ولهذا روى انه عليه السلام قال ماجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لايعقل ومن لمن يعقل كذا فى شرح اصول ابن الحاجب (والاستثناء يمنع التكلم بحكمه) اى مع حكمه (بقدر المستثنى) اى يمنع الحكم فى المستثنى نظرا

ادنى بقرة اجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم (قوله فبين) ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة فكذا لم يتناول اهل الابن الكافر وهو كنعان لانه ليس من اهل متابعته لان الابن قدخص من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس من اهلك وانما قال نوح ان ابنى من اهلى لظنه انه آمن لما دعاه بقوله تعالى يابنى اركب معنا ولاتكن مع الكافرين فلما اوضح له امره بنفيه عن اهله اعرض عنه وقال رب انى اعوذبك ان اسألك ماليس لى به علم ولايبعد مثل هذا فى معاملات الرسل بناء على العلم البشرى الى ان ينزل الوحى (قوله ولهذا روى انه عليه السلام قال ماجهلك بلغة قومك الخ) ولئن سلمنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم سكت عن الجواب الى ان نزل الوحى فانما كان لمايعرفه من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم بان الكلام لم يتناولهم ثم ان الله تعالى بين تعنتهم بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير وهو الصحيح متصلا ومتراخيا ومثل هذا حسن وان لم يكن هذا محتاجا اليه فى حق من لم يتعنت فهو ابتداء بيان ودفع لمائدة الخصم لانه تخصيص للعام واحتمال المجاز (قوله والاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة فى القسمين بلا نزاع وعلى الاول قيل الصواب انه يقسم الاستثناء اولا الى

كذا فى بعض الشروح ويمكن ان يجاب عنه بان الاهل مشترك معنوى بينهما لامحالة لكنه بملاحظة التغاير من جهة ماضيف هو اليه يكون ٦٩٣ كالمشترك اللفظى ويجرى عليه احكامه (قوله لان ماختص بمالايعقل) هذا مذهب البعض وجمهور الائمة على انها تعم العقلاء وغيرهم كذا فى التلويح وانت خبير بانه على مذهب الجمهور لايتأتى الجواب المذكور بل يتعين الجواب بماقيل ان الخطاب لاهل مكة وهم كانوا عبدة اوثان ولايبعد ان يقال انه يكون حينئذ مشتركا بين ذوى العقول وغيرهم وبيان المشترك يجوز تأخيره (قوله بناء على ظنه ان ماظاهرة فيمن يعقل الخ) وفى التلويح انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة ولعله اظهر مما قاله الشارح لما ان ذلك الظن يستبعد منه لكونه من اهل اللسان ولاينبو عنه ماروى من قوله عليه الصلاة والسلام ما اجهلك بلغة قومك الخ كالايخفى

(قوله لان مايختص بما لايعقل) اقول هذا بحسب الحقيقة فلايصادمه احتمال انها استعملت ههنا فى عيسى وغيره مما لايعقل تغليبا لغيره عليه لكثرة غيره

(قوله مع صورة التكلم بقدر المستثنى) يعنى فى الصدر وانما قال مع صورة التكلم لما كان المستثنى فى حق الحكم كانه لم يتكلم به (قوله فيصير التكلم به) لو قال بالمستثنى منه لكان اولى لعدم كونه مذكورا فى السباق صريحا (قوله فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا) الاول بكسر [..] ٦٩٤ [..] الجيم يعنى التكلم والثانى بفتحها يعنى الحكم وقوله فيما بعد يعنى الموجب لا الموجب على عكسه (قوله كما فى التعليق) فان عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط واما عندنا فيخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع ثبوت الحكم فى المحل لعدم العلة مع صورة التكلم به كما سبق فى فصل المفهوم (قوله فتعارضا فتساقطا) فلا يلزم المائة لاجل ذلك لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به كما فى مذهبنا (قوله وفى شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر الخ) المسئلة المذكورة من المسائل التى استدل بها اصحابنا على ان الاستثناء يعمل عند الشافعى بطريق المعارضة لا عندنا فان ما ذكر من الاصل ليس بمنقول عن السلف او عن الشافعى نصا وانما يستدل عليه بمسائل كما نقله صاحب الكشف عن القاضى الامام (قوله)
وقد ذكرها فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما والمصنف فى ذلك مقتف آثارهم (قوله فعندنا لا يصح الاستثناء) قال فى الكافى لانه انما يصح الاستثناء اذا تناوله صدر الكلام ولم يكن الصدر متناولا للثوب فلم يكن

الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم فى المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به (فيجعل) الاستثناء (تكلما بالباقى بعده) اى بعد المستثنى (وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة) يعنى الموجب لا الموجب كما فى التعليق وعندنا يمنع كليهما كما فى التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف فى حق لزوم المائة وعنده الا مائة فانها ليست على فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفى شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب

قسمين ثم يعرف كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفين ولا يمكن جمع مختلفى الماهية فى حد واحد وذلك لان الحد يبين الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمنا والمختلفان فى الماهية لا يتساويان فى جميع اجزائها حتى يجتمعان فى حد واحد والدليل على اختلاف حقيقتهما ان احدهما مخرج والآخر غير مخرج لكن يمكن جمعهما فى حد واحد باعتبار اللفظ لان مختلفى الماهية لا يمتنع اشتراكهما فى اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها انتهى والقائل ان يمنع اختلافهما فى الماهية فيقال فى حد المتصل هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بالا او احدى اخواتها والمنقطع هو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه ❊ فان قلت ان احدهما مخرج من متعدد والآخر غير مخرج قلنا ان المتصل مخرج من متعدد بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها مخالفا لما قبلها نفيا او اثباتا ثم نقول كون المتصل داخلا فى متعدد لفظا او تقديرا من شرطه لا من تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل فى هذا الحد كما فى جاءنى القوم الا حمارا لمخالفة الحمار القوم فى المجئ هكذا ذكره بعض المحققين من النحاة (**قوله** كقوله له على الف درهم الا ثوب) فعندنا لا يصح الاستثناء فيلزمه الالف لا الثوب ويكون فى قوة

استثناء بل كلاما مبتدأ لبيان انه ليس عليه شيء من الثوب وعدم وجوب الثوب عليه لا ينافي وجوب الالف عليه وحاصل كلامه انه استثناء منقطع عندنا فالمراد بالاستثناء في قوله لا يصح الاستثناء الاستثناء المتصل كما هو المتبادر والحقيقة في صيغة الاستثناء على ما سيجيء (قوله والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان) لكونه كلاما برأسه لا كما لو كان قيدا مستخرجا كذا في فصول البدائع (قوله وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع) كذا في شرح المغني للقاآني لكن مبنى هذا النظر الغفول عن ان مبنى كلام الشافعي في المسئلة جعلها من قبيل المتصل كما يفصح عنه تعليله المذكور في الهداية حيث قال يصح الاستثناء فيه لانهما اتحدا جنسا من حيث المالية اذ لا يذهب عليك ان اتحاد الجنس انما يعتبر في المتصل ثم ذكر صاحب الكشف ان اصحاب الشافعي ينكرون هذا الاصل ويخرجون المسئلة على اصل آخر وهو ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن الاول وجب الحمل عليه ومعلوم انه لابد فيه من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق الاستخراج واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لاضرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فلا يكون مبنية على ان الاستثناء معارضة (قوله ولو قدر متصلا بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ) يعني انه لو قدر متصلا بادخال المستثنى منه في المستثنى واعتبار المجانسة ٦٩٥ بينهما لامكن الاستخراج فلا يظهر الثمرة بل ينبغي ان يذهب الى صحته اصحابنا ايضا ولا يذهب عليك ان هذه الشبهة مما نطق به الكتب خصوصا الهداية وحاصل ما فيها ان المجانسة في مجرد المالية كافية في ذلك عند الشافعي وغير كافية عند ابي حنيفة وابي يوسف

> الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة (لاجماع اهل اللغة على ان
>
> قوله على مائة لا ثوب فانه ليس على ويصح عنده فيلزمه الالف الا قيمة الثوب لانا لما قلنا بان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا لزمنا اعتبار ان يكون الصدر

(قوله وفيه نظر لان عمل الاستثناء الخ) هذا النظر اورده القاآني ثم قال وما ذكرناه في مسئلة الثوب هو القياس فيما اذا استثنى مكيلا او موزونا من الدراهم ان الاستثناء يكون منقطعا لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينتقص من الالف شيء وهو قول محمد وزفر ولكن اباحنيفة وابا يوسف استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا وتثبت حالا مؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء اخراج وتكلم بالباقي معنى لا صورة لانه تكلم بالالف صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف بطريق المعنى بقي صدر الكلام في القدر المستثنى صورة بلا معنى واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصلح ثمنا فلم يكن استخراجا صورة ومعنى فكان لغوا ثم قال وفيه نظر لان هذا تلقي اللغة من حكم الشرع وحكم الاستثناء ينبغي ان يكون معلوما قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من الثمنية التي هي حكم شرعي صحة الاستثناء من حيث العربية ولانهما وان اتفقا في الثمنية فهما جنسان ومختلفان لا يتناول احدهما الآخر ولهذا يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا فان قال الاصح الاستثناء بتقدير القيمة وجب ان يصح استثناء الثوب ايضا بهذا الطريق والاثبات ونفي باشارته اي والاثبات للمستثنى او نفي له باشارته فالاول نحو لا اله الا الله والثاني نحو الا خمسين عاما

الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ﴾ وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ﴿ ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ﴾ اي وضع لافادته ﴿ ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره ﴾ اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء ﴿ لا اثباتا له ﴾ اي لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا الا الله انه الاله بطريق المعارضة ﴿ ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما

متناولا للمستثنى ليتحقق معنى الباقي وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يصح استثناء المثليات من النقدين فضلا عن القيميات كما قال به محمد وزفر ولكن استحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اعتباره ايضا بحسب المعنى فقط اذا قربت المجانسة عملا بكمال المجانسة بقدر الامكان حتى جوزا استثناء المثليات من النقدين والشافعي قال بانهما جنس واحد يعني لما يجمعهما من الثبوت في الذمة وجريان الاستقراض فيها وان كانت اجناسا مختلفة ومنعاه في القيميات لعدم ذلك فالمعول في ذلك على المعارضة لانه لا يصلح ثمنا فلم يمكن استخراجه صورة ولا معنى فلزم اعمالها وان تعددت المجانسة تصحيحا لها بقدر الامكان فيلزمه القول بصحة استثناء القيمي من النقدين باعتبار معنى المالية ان كان كما قيل بانه انما يقول بذلك في المتصل دون المنفصل والا فالمعول عنده انما هو على اعمال المعارضة سواء كان الصدر منتظما للمستثنى ام لم يكن كما ان المعول عندنا انما هو على كون الصدر منتظما للمستثنى ولو بالمعنى القريب لا على المعارضة كما قال به الشافعي ﴿ قوله ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ﴾ وان قولنا لا اله الا الله اثبات انه تعالى الاله الحق بطريق المعارضة اي الاقرار بوجود الباري تعالى ووحدته ولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الباري بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولاشك انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبوت الاستثناء يدل على اثبات الحكم المخالف للصدر ﴿ قوله ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ﴾ هذا احتجاج لابطال مذهب الخصم بيانه ان الاستثناء لو كان عملا بطريق المعارضة للزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل اما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته ثم عارض الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نفيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبته اولا وهو عين المحال لان الالف اسم

وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون) اى فى الانشاء يثبت (لا فى الاخبار) لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب فى احد الامرين تعالى الله عن ذلك (ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا) اى المستثنى كما قالوا انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل (فنقول انه تكلم بالباقى بوضعه) اى بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذى سيق الكلام لاجله (واثبات ونفى باشارته) لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفى والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا تحقيق ذلك

خاص بمنزلة العام فلا يستعمل فى غيره لا حقيقة ولا مجازا لكونه علما فاطلاقها على مادونها يكون كذبا بخلاف العام فانه يصدق على الثلاثة فما فوقها فتى نقص منه شئ يكون اطلاق اللفظ على الباقى بلا اخلال لوجود العموم * ولقائل ان يقول يجوز استعماله فيما دونها مجازا باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض فانه شائع حتى فى الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض اعضائه واجيب بان اطلاق الكل على الجزء لا يصلح طريق المجاز هنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء وهو الجزء المختص وههنا مادون الالف مثلا كما يصلح جزء الالف يصلح جزء الالفين والثلاثة آلاف وغيرها فلم تصلح هذه الجزئية طريقا للمجاز ﴿ قوله وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب ﴾ يعنى سقوط حكم البعض الذى تناوله الصدر انما يكون فى الايجاب اى الانشاء لا فى الاخبار لان الانشاء اثبات امر الحال مجازا عن ان يعارضه شئ يمنع من ثبوته بخلاف الخبر لان حالية المخبر لا توجد منه لانه صحة الاخبار عما كان يبتنى على وجود المخبر به فى الزمن الماضى والمعارضة انما تحقق فى الحال فلا يلتئمان (قوله لان حكمه يتوقف بالاستثناء) الظاهر ان الضمير راجع الى المستثنى منه ويجوز ان يرجع الى المستثنى ولو قال لان حكمهما اى المستثنى والمستثنى منه كما ذكره بعض الشراح لكان اولى فاذا لم يبق بعد اى اذا لم يبق بعد حكم الاستثناء المستثنى منه ضرورة انتهائه ظهر النفى والاثبات والحاصل انه يجب ان يتصف المستثنى بضد حكم المستثنى منه ويثبت النفى والاثبات ضرورة ان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر الصدر بانتهاء ضده بالاستثناء سمى وجوده وعدمه

(قوله اى المستثنى) كذا فى الشرح الاكملى قال فى الصحاح الثنيا بالضم اسم من الاستثناء فلا وجه فى المقام الى صرفه من معناه الاصلى كما لا يخفى (قوله ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا) هذا فى الاستثناء من الاثبات وكذا عكسه فما فعله الشارح من قبيل الاكتفاء لظهور المراد قال فى التقويم ان قولهم هو من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق على ظاهر الحال مجازا ثم ان هذا التجوز بطريق اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر واخص منه

(قوله فكما ان الاستثناء يدخل على النفي الخ) الذي يقتضيه المقام هو ان يعكس هذا التشبيه لان الكلام في الاستثناء (قوله فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق) قال صاحب البدائع عند ذكر المفاهيم اختلفوا في ان الحكم اذا قيد بالغاية فمذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ان يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله نفي الحكم فيما بعد الغاية من قبيل الاشارة (قوله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى الخ) المذكور في كتب القوم في توجيه ذلك هو ان التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد فاختير في الاقرار الذي ليس بمقصود اصلي الاشارة التي هي ليست بمقصودة ثم قالوا فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدا فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك ايضا واجابوا عنه بما ذكره الشارح من الفرق بينهما وفي كلام الشارح قصر المسافة ولعله لا يخلو عن وجوه اذ يصح ان يقال رأسا ان اختيار الاشارة في الاقرار بالوهيته تعالى بالنسبة الى النفي المقصود المهم به في المقام كما يصح ان يقال انه بالنسبة الى التصديق المقصود فليتدبر (ان)

ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه ليكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك

بعده اثباتا ونفيا مجازا من باب اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كما يتحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم قوله من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم تجب العشرة لا نفيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم الوجوب عليه (قوله فكما ان المستثنى) الاولى ان يقال فكما ان الاستثناء بمنزلة الغاية الخ فقولك لا عالم نفي لصفة العلم على العموم فلما قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما تنتهي بنفي العلم او وجود العلم كالليل ينتهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الصورة تعين هو الثبوت ضرورة (قوله وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة) يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسبوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه وآكده حتى قالوا انه يفيد تأكيدا على تأكيد (قوله وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيها قصدا الخ) هذا مذهب الحنفية واما عند الشافعي ومالك واحمد فاثبات الالوهية بحسب اللغة لان الاستثناء من النفي اثبات عندهم فيكون بطريق العبارة واما عند القاضي واتباعه فبالضرورة لان الاله لما كان موجودا يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة * فان قيل ما السر في تخصيص مذهب الحنفية بالاشارة دون الضرورة * قلنا لانهم المكن الاثبات بوجه من الوجوه فلا يقال بالضرورة واما القاضي واتباعه فانما لم يقولوا بالاخراج ههنا حتى يمكن القول بالاشارة ايضا قالوا

مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفى قصدا واما اثبات الالوهية لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفى فى اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد * ولقائل ان يقول الاستثناء نص فى خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى

ان الاثبات بطريق الضرورة * فان قلت اذا قال الدهرى النافى للصانع لا اله الا الله يحكم باسلامه بالاجماع على ان الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القاضى * فالجواب انما حكم باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغة وعرفا يشهد بذلك قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث (**قوله** وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد) بالنسبة الى المشرك ويجوز ان يكون قصر قلب بالنسبة الى الجاحد وقصر تعيين بالنسبة الى المتردد لكن الاول هو الانسب هكذا قيل * فان قلت اى قسم من اقسام القصر أقصر حقيقى أم اضافى * قلت الظاهر ان المراد هو القصر الحقيقى * فان قلت اى نوع يقصد من الحقيقى ههنا أقصر الموصوف على الصفة أم بالعكس * قلنا التحقيق ان المطلوب بينهما هو قصر الصفة على الموصوف فان الاله يتضمن معنى الوصف * فان قيل فهل يجرى قصر الافراد والقلب والتعيين فى هذا النوع * قلنا نعم * فان قلت قد صرح بعضهم بانها لا يجرى فى القصر الحقيقى * اجيب محمل كلامه على انها لا يجرى فى قصر الموصوف على الصفة من الحقيقى والا فلا يتم وكلامنا فى قصر الصفة على الموصوف * فان قيل فهل يمكن قولنا لا اله الا الله بدون اعتبار الافراد والقلب والتعيين * قيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم فى مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم خاطب به نفسه سلوكا فى طريق التجريد * فان قيل فهل يجوز ان يكون القصر هنا اضافيا * قيل يجوز اذا كان المراد من الوجود هنا مطلق الوجود وسلط النفى على وجود ماعدا المستثنى فان الوجود منفى عن ممتنع الوجود لا عن ممكن الوجود واما اذا كان المراد من الوجود الوجود الواجب فلا يكون القصر الا حقيقيا فتأمل (**قوله** ولقائل ان يقول الاستثناء نص الخ) حاصل هذا السؤال انه لا يصح جعل الاستثناء بمنزلة الغاية لانه لو صح لجاز ان يثبت معه مثل حكم المستثنى منه كما يجوز مثله فى الغاية وهو ممنوع كما ذكره الشارح والجواب انا لا نسلم انه نص فى الخروج لاستحالة دخول زيد فى قولك جاءنى القوم الا زيدا فى حكم المجيء ثم الخروج عنه بل هو مانع من الدخول على معنى انه لولاه لكان داخلا وانما لا يصح عنده حكمه معه

(**قوله** لان كل عاقل يعترف به) والدهرى المنكر لوجود الصانع ليس بعاقل والمشركون وان كانوا غير جارين على مقتضى العقل ايضا لكن سخافة رأيهم اظهر (**قوله** ولقائل ان يقول الاستثناء نص الخ) هو مأخوذ من شرح المغنى للقاآنى ويمكن دفعه بان معنى سرت الى البصرة انقطع سيرى فى البصرة ومايدل عليه جاوزته ليس هذا السير المحدود بالغاية بل السير الجديد ابتداء كانه قيل انتهى سيرى الى البصره ثم سرت منها الى ماورائها فعلى قياس ذلك يصح ان يقال فى الاستثناء ايضا جاءنى القوم الا زيدا فجاء يعنى انه لم يأت اولا مع القوم وجاء بعده واما ماذكر فى صورة الاستثناء فليس بموازن للصورة المذكور فى الغاية فلا عبرة لعدم جوازه ثم ان وجه الصحة فى الصورتين هو ان الاشارة انما تعتبر عند عدم العبارة فى خلافها فليتدبر

(قوله والقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الخ) هو مأخوذ من شرح المغني للقاآني وقد اجاب عنه المولى الفناري بانه لا وجه للفرق بينهما بذلك والا لأدى استثناء البعض ايضا الى التناقض ولان اختلاف الزمان مشترك اذ تخالف العمل ليس بلازم للاختلاف الذي يدفع التناقض على ما هو له (قوله بان لا يكون المستثنى من جنس الاول) فيه كلام لان نحو قولك جاءني القوم الا زيدا مشيرا بالقوم الى جماعة خالية عن زيد استثناء منقطع على ما نص به كتب هذا الفن والنحو ولا يشمله ما ذكره قول المصنف ما لا يصح استخراجه من الصدر شامل له فلا وجه لافساده بالتخصيص المذكور اللهم الا ان يحمل على التمثيل (قوله واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز) قال في التلويح قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع انتهى وعلى هذا ينبغي ان يكون المراد بقول الشارح لفظ الاستثناء صيغة الاستثناء وان كان غير ما يتبادر كما اول صاحب التلويح قول صاحب التوضيح المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز حيث قال هو محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة انتهى لكن كلام صاحب الكشف حيث قال والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز

لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء والجواب عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل فلو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه * والقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتأديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان (وهو) اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء (نوعان متصل وهو الاصل) اي الحقيقة (ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر) اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز

لانه لا يجتمع مع الماهية فانه لو صح ذلك لم يبق مانعا وانما صح ذلك في الغاية لانها ليست بمانعة بل هي منهية للحكم لا غير وانما شبهها في ان الحكم يتقدم في المستثنى لعدم الدليل كما يتقدم في الغاية لعدم الدليل وما ذكره من الفرق لا يقدح فيه اذ لا يلزم من التشبيه اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع والا لكان الاستثناء عين الغاية لا مثلها (قوله والجواب عن الشافعي الخ) هذا الزام للشافعي ان الاستثناء عمله بطريق المعارضة (قوله ان ما يكون الخ) ما في انما موصولة لانها اداة حصر (قوله والقائل ان يقول الخ) هذا من جهة الشافعي ويمكن ان يقال ان التناقض عنده في استثناء البعض ايضا فلا يرد هذا السؤال وفي الميزان لا نص عن الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف لمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف في انه بطريق المباينة لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة في الحقيقة لانه يظهر اثر الخلاف في المسائل والله اعلم بحقيقة الحال (قوله اي الحقيقة) وهو ما كان من جنس الاول لولا الاستثناء اي صيغته فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين

(على)

(لجمل مبتدأ) حكمه بخلاف حكم الاول (قال الله تعالى) افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون (فانهم عدو لى الا رب العالمين) اى لكن رب العالمين فانى اعبده واعظمه فالاستثناء منقطع والعدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ماعبدتم عدو لى الا رب العالمين فانى لم أتبرأ من عبادته وأتبرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا (والاستثناء متى تعقب كلمات) اى جملا (معطوفة) صفة كلمات او حال (بعضها على بعض ينصرف الى الجميع) اى جميع ماتقدم ذكره كقوله لزيد على الف درهم ولبكر على الف درهم ولخالد على الف درهم الا ستمائة (كالشرط) اى كما ان الشرط ينصرف الى جميع ماسبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدى حر وامرأتى طالق وعلىّ حج ان دخلت هذه الدار (عند الشافعى) بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم (وعندنا) ينصرف (الى مايليه) لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا فى جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ماقبله

على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج عنه لان الصدر لم يتناوله وقيل حقيقة فيهما ثم قيل انه موضوع للقدر المشترك بينهما فيكون متواطئا وقيل انه موضوع لكل واحد على حدة فيكون مشتركا لفظيا ﴿قوله لجمل مبتدأ﴾ يعنى المنقطع يجعل بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول اذ لاتعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه بان ينفى من المستثنى الذى ثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى نفسه حكما مخالفا للمستثنى منه نحو مانفع الا ماضر فلا يقال ماجاءنى زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما (قوله الزجاج الخ) حاصله انه يمكن الاستثناء فى الآية منقطعا ومتصلا فان القوم ان كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله فهو متصل ويحمل المعنى الى انهم لما سووا فى العبادة بين الله والاصنام اعلمهم بانه قد تبرأ مما يعبدون الا الله تعالى فانه لم يتبرأ عن عبادته ﴿قوله معطوفة بعضها على بعض﴾ اى بواو العطف حتى لو لم تكن الجمل متعاطفة او كانت متعاطفة بغير الواو فانه لاخلاف فى صرف الاستثناء الى الكل ﴿قوله وعندنا ينصرف الى مايليه الخ﴾ ومما يظهر فيه ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعى

صريح فى خلاف ماحققه والتصدى لتأويله ايضا خروج عن الانصاف فتدبر (قوله اى جملا) قال الرضى وقد تطلق الكلمة على الجمل مجازا (قوله اى جميع ماتقدم ذكره) قال فى التلويح لاخلاف فى جواز رده الى الجميع والاخير خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق (قوله والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم) هذا الكلام بعد قوله كالشرط لغوا لامفاد له اصلا

(قوله فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا) نعم يكون كذلك ولكن بعد تغليب من لايعلم على من يعلم فى اطلاق ما على الكل (قوله اى جميع ماتقدم ذكره) تفسير لايجدى نفعا والمفيد ان يقال اى كل واحدة من الجمل كما قال العضد ليستفاد من مثال الشارح وجوب اربعمائة درهم لزيد واربعمائة درهم لبكر واخرى لخالد لا ان يجب مجموعهم ثلاثة آلاف درهم الا ستمائة

ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير (بخلاف الشرط لانه مبدل) للحكم المتقدم فلايخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق فى محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط فى جميع ماسبق ذكره (او بيان ضرورة) اى القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) اى للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان (وهو) اى بيان

قوله والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا وان الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل فى الاولى منهن الامر بالجلد وفى الثانية النهى عن قبول الشهادة وفى الثالثة الخبر بالفسق فعنده تقبل شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا لاتقبل مع الاتفاق منا ومنهم فى ان الاستثناء لايرجع الى الجملة التى فيها الامر بالجلد لكونه حق الآدمى فلايسقط بالتوبة ﴿ قوله بخلاف الشرط لانه مبدل الخ ﴾ لقائل ان يقول المراد من التبديل لايخلو اما ان يكون هو التغيير اولا لاسبيل الى الثانى لانه من بيان التغيير ولا الى الاول لانه يلزم ان يكون مثل الاستثناء ويمكن ان يجاب بان المراد به الاول لانه ليس بنسخ ولايلزم ماذكرتم لان الاستثناء بغير الحكم فيخرج اصل الكلام عن العاملية فى البعض والشرط وان غير لم يخرج اصل الكلام عن العمل فان قيل ان اردتم انه لايخرجه حال التكلم فليس بصحيح لان مذهبكم ان المعلق بالشرط لاينعقد سببا عند التكلم وان اردتم حال وجود الشرط فليس بمبدل ايضا * اجيب بانه لايخرجه حال وجود الشرط ولايلزم ان يكون مبدلا حينئذ بل هو مبدل حال التكلم فان قول الرجل انت طالق يقتضى وقوع الطلاق فى الحال واذا انتفى الشرط اليه غير الحكم الى وقت الدخول فهو وان اخرج الكلام عن العمل ابتداء لكنه لم يخرجه انتهاء بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون مخرجا فى كل حال (قوله اى البيان الحاصل لاجل الضرورة) المناسب ان يقول البيان الحاصل بسبب الضرورة لانهم قالوا الاضافة فى بيان الضرورة اضافة الشئ الى سببه لانه سمى بيان الضرورة لكونه سببا عنها فالاولى ان يحمل الاضافة بالسببية لا بالعلية اللهم

(قوله وانما يتبدل به الحكم) جعل المصنف الشرط ههنا بيان تبديل مخالف لمده اياه فيما سبق من قسم بيان التغيير متابعا للامام فخر الاسلام واصل ذلك ان المسئلة المذكورة ههنا ليست بمذكورة فى اصول فخر الاسلام بل هى مأخوذة من اصول شمس الائمة ومذهبه ان الشرط بيان تبديل لا بيان تغيير فاتبع المصنف اثره فى ذلك ولم يغير كلامه على ان صاحب الكشف قال التحقيق ان هذا الاختلاف فى العبارة دون المعنى (قوله اى البيان الحاصل لاجل الضرورة) قال صاحب الكشف اضافة البيان للضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه واما الى غيره فمن قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب (قوله بل بالسكوت عنه) لو اسقط عبارة عنه لكان اظهر

(قوله بل بالسكوت عنه) لاحاجة الى عنه

الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء (اما ان يكون فى حكم المنطوق) اى فى حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضرورى فى حكم ماهو بيان غيرضرورى وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذى يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقى لا المصدرى لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضرورى الذى ليس بمنطوق فى حكم البيان الذى هو منطوق (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب

الا ان يقال السبب هنا فى معنى العلة ﴿ **قوله** وهو اربعة اقسام بالاستقراء ﴾ هو ما فى حكم المنطوق وما يثبت بدلالة حال الساكت وما يثبت لضرورة دفع الغرور وما يثبت لضرورة طول الكلام (**قوله** اى فى حكم النطق) وقع فى التحقيق ايضا مثل هذه العبارة واعترض عليه بانه لا ضرورة يستدعى الى العدول عن المنطوق الى النطق لان ولاية الباقى لو كان منطوقا كان بيانا لا ستحقاق الباقى لان البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم فيطلق على الدليل الذى يحصل به العلم كما ذكرناه فى اول فصل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان مسكوتا عنه بعد تقدم وورثه ابواه فلامه الثلث فهم ذلك بصدر الكلام لا بمحض السكوت فكان ولاية الباقى فى حكم المنطوق وهذا وجه احسن فلا ضرورة الى العدول * واجيب بان هذا الاعتراض بناء على ما توهم ان الشارح فسر المنطوق بالنطق على معنى اما ان يكون فى حكم النطق وليس كذلك بل بين منطوقيته بقوله اى النطق برفع القاف يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد بالنطق التكلم بصدر الكلام مع بيان نصيب الام انتهى وانت ترى ان هذا الشارح جعله تغيرا على تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهو ظاهر اما النطق اذا جعل عبارة عن الامر الذى يحصل به الاظهار اى الدليل الذى يحصل به العلم كما هو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين فيكون المنطوق بمعناه الحقيقى لانه المصدر فلا يحتاج حينئذ الى تفسيره بالنطق تماماه تفهم (**قوله** صدر الكلام) اى وهو قوله تعالى وورثه ابواه (**قوله** ثم تخصيص الام بالثلث) بقوله فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق الباقى ضرورة لعدم تصرف آخر سواه ولان الباقى لو لم يكن الاب ابقى نصيبه مجهولا وهو مخالف لسوق

(قوله على تقدير ان يكون البيان فعل المبين) قال فى التحقيق ههنا امور ثلاثة اعلام اى تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان يطلق على كل واحد فى هذه المعانى الثلاثة

(قوله هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين) هذا هو الملائم لقول المصنف وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام الخ (قوله ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقى) اقول هذا وحده لم يصر بيانا لذلك وكذا مجرد السكوت عن نصيب الاب لم يصر بيانا له بل صدر الكلام اوجب الشركة بينهما وجزء اوجب اختصاصها بالثلث فكان ذلك كله بيانا لما ذكر والمراد بكون هذا القسم فى حكم المنطوق انه يعلم بمعونة المنطوق لا بمجرد السكوت كما افاده القاآنى وكذا المراد بكون مقسمه بيانا بالسكوت كونه بيانا به فى الجملة ولو بمعونة منطوق

يستحق الباقي ضرورة (اويثبت) البيان (بدلالة حال المتكلم

الكلام اذ هو مسبوق لبيان نصيب الابوين فيكون الباقي للاب ثابت بالمجموع من اثبات الشركة بين الابوين وبيان نصيب الام والسكوت عن نصيب الاب اذ هو في قوة ان يقال فلامه الثلث ولابيه ما بقي لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص بالشركتين وتعيين نصيب احدهما تعيين لنصيب الآخر بالضرورة واعترض بانه لامدخل للسكوت في عرفان نصيب الاب اصلا وانما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط واجيب بان للسكوت مدخلا فيه لان الموضوع للبيان هو الكلام والسكوت ينافيه الا ان في بعض المواضع اخذ السكوت حكم الكلام لدليل دل عليه فصار كأن الكلام وجه تقديرا ثم لاشك ان التكلم بنصيب الاب ليس بموجود هنا بل هو مسكوت عنه وان الكلام الاول ليس ببيان لنصيبه بالوضع ولا بالاستعارة ولكن يلزم منه ان يكون نصيبه الباقي فاخذ هذا السكوت حكم البيان والتكلم بهذه الدلالة ونظير هذا النوع من الفقهيات اذا قال رب المال للمضارب ضاربتك على ان يكون لك نصف الربح وسكت عن نصيب نفسه او بالعكس لثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام وهو عقد المضاربة لانه عقد شركة في الربح والاصل في المال المشترك اذا بين نصيب احد الشريكين يكون بيانا لنصيب الآخر كما تقدم في نصيب الاب فان قال مثلا لي نصف الربح كانه قال ولك ما بقي كما لو صرح بذلك ﴿قوله او يثبت بدلالة حال المتكلم﴾ هو مجاز اي بدلالة حال الساكت الشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما كذا ذكره بعض المحققين واعترض بان المراد من المتكلم هنا الذي من شانه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شانه ان يتكلم لما كان سكوته دليلا على الحقيقة وهذه الفائدة لاتحصل اذا فسر المتكلم بالساكت واجيب بان ماذكر مجاز ايضا * وقوله من شانه ان يتكلم بيان مجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلابد من تفسيره بالساكت اولا لانه في بيان دلالة السكوت عند معاينة امر ثم بيان مجوز المجاز باي وجه تيسر وماذكره بعض المحققين في بيان وجه المجاز وجه حسن وماذكره هذا المعترض وجه آخر ولاتنافي بين الوجهين الا ان الاول امر خاص وهذا امر عام او من شان كل انسان ان يتكلم فكان الاول اولى لانسلم ان المراد من شانه ان اراد من شانه ان يتكلم لانه انسان فذلك لايوجب لان تكون سكوته بيانا وان اراد من شانه ان يتكلم في هذه الصورة فذلك غير مسلم لان من شانه التكلم اذا رأى مخالفا لذاته اما اذا رأى موافقا له فلانسلم ان من شانه ان يتكلم

(قوله بدلالة حال المتكلم) المراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق واحترز به عمن لايقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لايدل على الحقيقة فظاهر بهذا ضعف ماقيل الصواب ان يقال الساكت قاله القاآني

كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه) من قول او فعل (عن التغيير) فذلك يدل على حقية ذلك الامر لقوله عليه الصلاة والسلام الساكت عن الحق شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضى اليهود الى الكنيسة لايكون بيانا لشرعيته مثاله ماروى انه ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بنى عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فحل ذلك محل

(قوله فكذلك سكوت الصحابة) يعنى انه ايضا مما يدل بدلالة حال المتكلم ثم ان قوله وذلك مشروط الخ يعم القسمين فما يقتضيه حسن الترتيب عدم توسيطه بين سكوت الصحابة ومثاله فتدبر (قوله ومنفعة ولد المغرور) وهو فى امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وولده هذا حر بالقيمة كذا فى التحقيق

﴿قوله كسكوت صاحب الشرع الخ﴾ وفى بعض نسخ اصول الفقه ان النبى صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلايخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التى سبق من النبى صلى الله عليه وسلم النهى عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها او اعتقادا باختها اولايكون كذلك فان كان الاول كسكوته عن رؤيته كافرا يمشى الى كنيسة فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولاعلى كون النهى منسوخا بالاتفاق وان كان الثانى فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز ونفى الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لايدل على الجواز والنسخ (قوله فذلك يدل على حقية الامر) لان بيان المشروع واجب على الرسول عليه الصلاة والسلام لكونه مبعوثا للبيان فلايجوز منه ترك الواجب لانه حرام فى حق غير النبى صلى الله عليه وسلم مع القدرة فلهذا جعل سكوته اذنا له فكيف فى حقه مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز بالاجماع الا عند من جوز التكليف بالمحال (قوله وكان ذلك بمحضر من الصحابة) رضى الله عنهم فكان بالاجماع منهم على الحكم بردها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد عن العقد اوشبهته بدلالة حالهم فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق طالب حكم الحادثة وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفى ولايقال انما سكتوا عن بيان

الاجماع على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد ﴿ او يثبت ضرورة دفع الغرور ﴾ عن الناس ﴿ كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى ﴾ فانه يجعل اذنا له فى التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعى لايكون اذنا له لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لايكون حجة ﴿ او يثبت ﴾ اى القسم الرابع من بيان الضرورة مايثبت ﴿ ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم ﴾ جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعى يلزمه المعطوف والقول قوله فى بيان

قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم تكن له منفعة لانا نقول قد ثبت فى الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا ﴿ قوله كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى الخ ﴾ ماليس من ضرورات الخدمة فانه يكون اذنا له فى التجارة عندنا دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبد ولايمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه دين ثم قال المولى كان محجورا تتأخر الديون الى وقت عتقه ولايدرى متى يعتق وهل يعتق اولا فهو غير معلوم فيلزم اتواء حقوقهم ويلحقهم من الضرر مالايخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور الضرر واجب لقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الاسلام ومن غشنا فليس منا وقال الشافعى رضى الله عنه لايكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لفرط الغيظ وعدم الالتفات اليه وقلة الموالاة فيصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لايكون حجة قلنا نعم ولكن الغالب فى العرف ترجح جانب الرضى لتشمر العادة فيما بين الناس بذلك ومن هذا القبيل رضى الشفيع بسكوته عند العلم بالبيع فانه يستدل بسكوته عن الطلب على ترك الشفعة ويجعل ردا للشفعة كالتنصيص على اسقاطها بصريح النطق وان لم يكن السكوت موضوعا للبيان بل ضده دفعا للغرور والضرر عن المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشترى من التصرف او يتصرف البعض تصرفه ولايخفى مافيها من الضرر ﴿ قوله او يثبت ضرورة طول الكلام ﴾ هذا اصل متفق عليه بيننا وبين الشافعى رضى الله عنه وانما خالفنا فى العدد المبهم اذا عطف عليه ماهو بين فى نفسه وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالقفيز من الحنطة والقنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بيانا للعدد المبهم اولا فعندنا يكون بيان فيكون من هذا الاصل وعنده لايكون بيانا له فلايكون منه اى من هذا الاصل فقول القائل لفلان على مائة

(قوله لاتضمن بالاتلاف المجرد) يعنى بدون العقد او شبهته

(قوله لان سكوته يحتمل الخ) قلنا يترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة فى ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم يندرج فى القسم الثانى قاله التفتازانى

(قوله وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات) اى في عامتها حالا او مؤجلا بخلاف مثل الثوب فانه انما يثبت في الذمة في عقد خاص وهو السلم كما يجيء (قوله اى التبديل هو النسخ) فيه كلام اذ لا يتعلق

المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون (بخلاف قوله له على مائة وثوب) فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فلم يجعل الثوب بيانا للمائة (او بيان تبديل) هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس (وهو النسخ) اى التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية

ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة او مائة وقنطار زيت يكون عندنا اقرارا بمجموع المقر به من المعطوف عليه من جنس واحد هو من جنس المقر المعطوف وعنده يكون اقرارا بالمفسر فيلزمه تفسيره بما شاء لانه قد ابهم الاقرار بمائة ولم يعقبه بما يصلح بيانا له لان المعطوف لم يوضع للتفسير لغة اذ العطف موضوع للمغايرة حتى امتنع عطف الشيء على نفسه والتفسير موضوع لعدمها حتى كان البيان عين المبين فاذا لا يصلح العطف للبيان وضعا والالزام ان يكون بيانا في قوله له على مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد لتحقق العطف الموجب له وليس كذلك مانحن فيه قلنا نعم وهو القياس ان قلنا بذلك من حيث الوضع ولكننا لم نقل به وانما اثبتناه من حيث العرف استحسانا وذلك لان العادة قد جرت في استعمال المقدارات التي ثبت في الذمم في معاملات الناس بالاستغناء بذكر المعطوف المفسر في بيان المعطوف عليه المبهم تحقيقا واحترازا عن طول الكلام فيما كثر استعماله ﴿قوله بخلاف قوله له على مائة وثوب﴾ ونحوه مما ليس من المقدارات في شيء ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال في شيء ولا يجب في الذمة الا في عقد خاص كالسلم او ما في معناه كالبيع بالشاة الموصوفة الى اجل لعدم العرف فيه فالفارق حينئذ بين المقدارات وغيرها انما هو العرف فان سلمه الشافعي تم الالزام والا فلابد من اثباته مع الخصم من دليل غيره فلو قال في اقراره له على مائة وثلاثة اثواب او مائة وثلاث دراهم كانت المائة من جنس ما عطف عليها ولزمه المجموع بالاتفاق لانه عطف احد المبهم على الآخر ثم فسره فينصرف التفسير اليهما لاحتياجهما الى البيان (قوله التبديل هو النسخ في اللغة الخ) قيل

بذكر المعنى اللغوى للفظ التبديل ههنا غرض وليس

(قوله في قولهم مائة وعشرة دراهم) ومثله مائة وعشرة اثواب وكلاهما سواء في قياس مائة ودرهم عليهما بخلاف مائة وثوب والاصل في ذلك ما نبه عليه صاحب التوضيح من انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضافا نحو مائة وثلاثة اثواب فان الآخر بيان للمائة بالاتفاق او كان بعدها شيء من المقدارات كالدرهم والقفيز فهو بيان لها عندنا قياسا على ذلك العدد والجامع كونهما مقدارين اما اذا كان بعدها شيء غير مقدار كالثوب والعبد فليس بيانا لها بالاتفاق اقول ومن صور الاتفاق على ما في شرح المغنى للقاآني نحو على احد وعشرون درهما فدرهما فيه بيان للمعطوف عليه اتفاقا وان لم يكن ثم اضافة اليه (قوله وهو النسخ) الضمير عائد الى بيان التبديل كما يدل عليه قول صاحب المغنى واما بيان التبديل فهو النسخ فيكون

المراد به النسخ الاصطلاحى لا اللغوى كما ظن على انه لو اراد اللغوى لم يعرفه بما هو تعريف الاصطلاحى وكون هو الاول عائدا الى التبديل مع كون النسخ لغويا وكون هو الثانى عائدا الى بيان التبديل خلاف الظاهر فلا تعتمده

من دأب المصنف ثم ان اراد بالنسخ الذى فسر به المعنى اللغوى للتبديل المعنى اللغوى له فهو تفسير بالاخفى لان المعنى اللغوى للتبديل يعرفه كل احد بخلاف المعنى اللغوى للنسخ حتى اختلف فى تعيينه انه التحول ولذا قال المصنف فى الشرح النسخ فى اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم الظل ألا يرى كيف عكس ذلك وان اراد به المعنى الشرعى كما هو الظاهر من قوله واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فلا نسلم صحته ولا يدل عليه الآية المذكورة ولا تفسيرها المذكور لان المذكور فيها ليس مطلق التبديل والكلام فيه والحق ما فى شرح جلال الدين التبانى حيث قال اى القسم الخامس من اقسام البيان بيان تبديل وعرفه المصنف بانه نسخ فيكون تعريفا لفظيا ثم عرف النسخ بانه بيان الخ وتحقيق ذلك انه لما جرى مساق الكلام ههنا على تسمية هذا القسم ببيان التبديل وربما يتوهم الناظر ان يكون ذلك شيأ آخر غير النسخ لان التعبير عنه ببيان التبديل ليس بمشهور كشهرة تسميته بالنسخ نبه اولا على انه مرادف للنسخ ثم اشار الى تفسيره على ان فى قوله وهو النسخ تنبيها من اول الامر على ان بيان التبديل منحصر فى النسخ وليس الشرط بداخل فيه كما قال بعضهم على ما نبهناك عليه فيما سبق (قوله وهو بيان لمدة الحكم المطلق) مذهب المصنف هو مذهب من قال انه بيان انتهاء الحكم الشرعى الذى فى تقدير اوهامنا استمراره بطريق من صاحب الوحى متأخر وقد احترز بالشرعى عن انتهاء الاحكام العقلية التى يعبر عنها بالمباحات بحكم الاصل فان ذلك لا يسمى نسخا بالاجماع وبقوله الذى فى تقدير اوهامنا استمراره عن الحكم فانه لا يسمى نسخا وبقوله بطريق من صاحب الوحى عن زوال الحكم بالعجز والموت فان ذلك لا يسمى نسخا وبقوله متأخر عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه ليس بمتراخ عنه وبهذا يظهر ان المصنف اخل بقيد الشرعى الا ان يدعى انه اذا اطلق فيما بين اهل هذا العلم فالمراد به الشرعى فيرد انهم

(فى)

مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شئ فيخلفه غيره ومعناه الشرعى ما عرفه المصنف (وهو بيان لمدة الحكم المطلق)

فى الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببدل والثانى تارة يكون بلا بدل لتحريم نكاح الاخت وحرمة الخمر ونارة يكون ببدل كانتساخ التوجه لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح تفسير التبديل بالنسخ لان الاخص لا يفسر بالاعم ويجاب بانا لا نسلم الاعمية بل ما قاله الشارح من التساوى هو الحق ولا نسلم ان تحريم الاخت وحرمة الخمر بلا بدل لانها كانت اولا حلالا ثم بدل بالحرمة فهى بدل عن الحل وكذا نكاح الاخت كان اولا حلالا ثم نسخ بالحرمة فهى بدل عن الحل اذ بدل الشئ غيره يؤيده قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية ثم النسخ فى اللغة يستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ومنه تناسخ القرون والازمنة وثانيهما النقل والتحويل من مكان الى آخر ومن حالة الى اخرى مع بقائه فى نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خليه الى آخر ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر ونسخ الكتاب كذلك (**قوله** ومعناه الشرعى ما عرفه المؤلف الخ) هذا ما اختاره فخر الاسلام وقيل هو رفع حكم شرعى بنص متأخر واعترض بان ما ثبت فى الماضى لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما فى المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل وايا ما كان لا رفع وايضا الحكم وتعلقه العامى قديمان لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة فى تعريفه فيجوز ان يحد ايضا بانه رفع حكم شرعى بنص متأخر واما سببه فالابتلاء واما ركنه فالبيان المذكور

اى بيان انتهاء مدة الحكم الشرعى احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد او تأقيت فانه لايصح نسخه قبله (الذى كان معلوما عند الله تعالى) انه ينتهى فى وقت كذا (الا انه اطلقه) اى لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره) اى ظاهر الحكم المنسوخ (البقاء فى حق البشر فكان) النسخ (تبديلا فى حقنا) ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار (بيانا محضا فى حق صاحب الشرع) الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففى حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لارافعا لان الرفع يقتضى الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفى حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شئ آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لااجل له سواه وفى حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر (وهو جائز عندنا

فى الحدود سيأتى بيان صفته ومحله وشرطه وحكمه ونوعه (قوله اى بيان انتهاء مدة الحكم) المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القائمة بذاته ازلا وابدا لايجوز انتهاؤه وقيل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق بالمكلف تعلق التخيير لان الحكم او تعلقه القديمان (قوله الذى كان معلوما عند الله تعالى) قيل لافائدة له ولئن سلم انه بيان فى حق صاحب الشرع لايجوز ان يكون بيانا فى حقنا وكون ظاهره البقاء لاينافى كونه بيانا واجبا اى لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ للعباد مع كونه موقتا عنده (قوله فصار ظاهره البقاء فى حق البشر) لان اطلاق الامر بالشئ يوهم بقاؤه على التأبيد (قوله وهذا على مثال القتل الخ) قال صاحب الميزان وهذا غير مستقيم لانه يؤدى الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد فى الشرعيات والعقليات جميعا عند الله تعالى وفى الواقع ان كلا من المتنافيين يمتنع ان يكون حقا فى الواقع واجيب بان الحق وان كان واحدا بالنسبة الى الله فهو متعدد بالنسبة الى العباد فى حق العمل حتى وجب على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده لايوجب كونه حقا لجواز ان يكون الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة معفوا محبوبا عند الله تعالى واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقى فسلم وان اريد كونه

كما يطلقونه على المحكوم به فى هذا المقام يطلقونه على خطاب رب العالمين جل جلاله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف فى غيره ولابد من قرينة فاين هى فيجاب بان القرينة عدم اقتضاء العقل نسخه بالمعنى الثانى لانه الكلام النفسى الأزلى القائم بذاته سبحانه وتعالى واخل ايضا بالقيدين الاخيرين بخلاف الثانى فانه لم يخل به اذ يفيد مفاده قيد المطلق واما قوله الذى كان معلوما عند الله سبحانه الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر فانما ذكره ليكون صفة كاشفة للمطلق واراد بكونه معلوما لله تعالى كونه انتهائه معلوما له تعالى بقرينة قوله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر

(قوله وهوان نكاح الاخوات كان مشروعا الخ) فيه مافيه والصواب وهو قوله تعالى ماننسخ من آية او ننسها نأت بخير منهـا اومثلها كما فى شرح المصنف وقد جعل ذلك فى الكشف دليلا على وجـود النسـخ المستلزم لجوازه عقلا ثم انه فسر النص فى بعض الشروح بالدليل على حرمة الجمع بين الاختين فانه ناسخ لشريعة يعقوب عليه السـلام ولايذهب عليك انه تفسير للكلام على خلاف مراد صاحبه نعم لو عمم النص لجميع ماورد من النصوص دليلا على النسـخ لكان له وجه لكن ظاهر كلام المصنف فى الشرح ليس ذلك (قوله قلت ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام) يعنى بتزويج بناته من بنيه (قوله قلت لاخفاء ان هذا الجواب انما يستقيم الخ) كذا فى شرح المغنى للقاآنى وقد اجيب عنه بانه لاخفاء ان التمكن من عقد القلب شرط اتفاقا وان وقت التمكن منه غير وقت النسخ فلايلزم اجتماع الحسن والقبح فى وقت واحد على مذهبه ايضا واجاب عنـه المولى الفنارى بان المجتمع فى زمان واحـد فى تلك الصورة انما هو الفعلان المأمور به والمنهى عنه لا الحسن والقبح

بالنص) وهوان نكاح الاخوات كان مشروعا فى شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع * فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم اوموقتا بحياتهم فتحريم ذلك فى شريعة من بعده لايكون نسخا * قلت ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام ولم ينقل تخصيص ولاتوقيت فوجب اجراؤه على الاطـلاق وماذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلايعتـبر (خلافا لليهود لعنهم الله) وبعض الروافض متمسـكين بان الامر يدل على حسـن المأمور به والنسـخ يدل على ضـده وذلك يوجب الجهـل بعواقب الامور تعـالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعـل قد يكون مصلحة فى وقت دون وقت كشرب الادوية فلايلزم الجهـل * قلت لاخفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسـخ قبل التمكن من الفعل لايجوز ولايسـتقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح فى وقت

حقا فى حق العمل فممنوع *(قوله بالنص * وهو ان نكاح الاخوات الخ) فان قيل لم لم يكن المراد من النص قوله تعالى ماننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها كما قيل فانه صريح فى الجواز اجيب بان صدق الشرطية لايقتضى جواز الطرفين ويمكن ان يقال بان المقدر حق بدليل ماوقع من تحويل القبلة بقوله تعـالى فول وجهك الآية وفيه نظر لان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يلزموا بنصوصها فلعل المراد من قوله النص ماورد فى التوراة (قوله وجوابه الخ) تقدير الجواب لانه لامنـافاة بين الحسن والقبيح فى وقتين كالطبيب الحـاذق يأمر المريض لشرب الدواء فى وقت ويمنعه عنه فى وقت آخر لاختلاف احواله وتبدل المصلحة * فان قيل الامر بذبح اسمعيل يدل على حسنه ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم حسن الذبح وقبحه فى وقت واحد * قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما هو استخلاف لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ فى قبول مايتوجه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسـخ لكنه ليس من قبيل النسـخ قبل التمكن من الفعل كما فى نسـخ صلاة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن

(من)

(قوله وهو ان نكاح اخوات كان مشروعا فى شريعة آدم عليه الصلاة والسلام) وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرأ كان جائزا فى شريعته فان حواء خلقت منه وحلت له واليوم حرم على الذكر نكاح جزئه كذا

واحد على مذهبه ﴿ ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم ﴾ اى كونه مشروعا وان لايكون (فى نفسه) قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لايكون مشروعا كالايمان بالله لايجرى فيه النسخ (ولم يلتحق به ماينافى النسخ من توقيت) كما يقال حرمت كذا سنة (اوتأبيد ثبت نصا) كقوله تعالى

من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج ﴿ قوله ومحله ﴾ اى النسخ الذى لم يرد عليه حكم ينبغى ان يقيده بشرعى فرعى ليخرج بالاول الاخبار الماضية والحالية والمستقبلة ممايؤدى نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ وحرمته كهذا حلال وذاك حرام وبالثانى الاحكام العقلية والحسية وبالثالث الاحكام الاصلية (قوله لانه لو لم يحتمل) يعنى لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم مشروعيته فلايحتمل النسخ وانما كان ذلك لانه لما كان بيان جهة الحكم فى الحقيقة لابد ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون مشروعا ولو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر مشروعيته ضرورة فلايجوز فيه النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ من جائزات العقول لامن واجباتها وممتنعاتها موقتا الى غاية وان لايكون كذلك لكان النسخ بيانا لمدته (قوله كما يقال حرمت كذا سنة) اى مثل ان يقول الشارع حرمت الشئ الفلانى سنة اوابحته سنة وذلك بان يكون حكما محتملا الخ قال القاضى الامام وليس بهذا النوع مثال من المنصوصات وذكر فى بعض الحواشى مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا فى داركم ثلاثة ايام قيل وليس بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام والكلام فيها والجواب عنه تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه فى سنبله وكان من الاحكام على ان المقصود ايراد المثال ثم هذا النوع لايحتمل النسخ قبل مضى تلك المدة لانه لما وقته بالنسبة مثلا فقد اخبر بجنسه الى سنة فالنسخ قبل ذلك دليل البداء وظهور الغلط تعالى الله عن ذلك وفيه نظر لان هذا التركيب لايزيد على صحته صوموا ثم ينسخ قبل العد ﴿ قوله اوتأبيد ثبت نصا ﴾ مثل ان يقول الشارع اوجب عليكم الصوم والصلاة ابدا ولهذا كان التقييد بقوله تعالى الى يوم القيامة تأبيدا لاتوقيتا اذ المراد من التأبيد دوام الحكم مادامت دار التكليف وهذا النوع لايجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم لانه خلاف لايقوى دليله لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التأبيد لايكون الا على جهة وجه البداء وظهور الغلط تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمر ابدا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فذهب الجصاص والماتريدى وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من اصحابنا الى انه يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه لايجوز نسخه ومال الى ذلك جماعة

(قوله وان لايكون مشروعا كالايمان الخ) كذا فى النسخ والصواب او بدل الواو كما لايخفى

(قوله فى نفسه قيد به) اقول ليس ضمير به راجعا الى قوله فى نفسه كما يظن بل الى قوله يحتمل الوجود والعدم فى نفسه وانما قيد بقوله فى نفسه لان لمحل النسخ حكما يعتبر فيه امران احدهما بالنظر الى نفسه وهو كونه محتملا للمشروعية وعدمها الخ والآخر بالنظر الى غيره وهو كونه لم يلتحق به ماينافى النسخ من توقيت نصا او تأبيدا مطلقا

(قوله وهو ليس بمحل للنسخ) يعنى فيجوز ان يكون امتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا للتأبيد والكلام فيه (قوله لانه يلزم منه البداء) هو عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدا له الامر اذا ظهر بعد خفائه وانما امتنع عليه تعالى لان منشأه الجهل بعواقب الامور كذا فى الكشف ثم ان دليل المنع مطلقا فى عامة المعتبرات هو ان تحقق المخبر به فى خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف

من الواجبات والنسخ فيه يؤدى الى الكذب والخلف فلا يجوز وماذكره الشارح هو دليل لتزييف قول من قال انه يجوز فى الاخبار التى فى المستقبل كما سيجىء الا يرى انه لا يتصور جريانه فى الاخبار التى يكون فى المستقبل فتدبر (قوله ولقائل ان يقول لفظ التأبيد الخ) مورد السؤال هو قول المصنف رحمه الله او تأبيد ثبت نصا ثم ان هذا مما تمسك به من ذهب من الاصوليين الى جواز نسخ ما لحقه تأبيد وقد اجاب عنه المخالفون بما اجاب به الشارح على ما ذكر فى الكشف والتلويح ثم ان المذكور فى المتن هو قول الجصاص والشيخ ابى منصور الماتريدى والقاضى ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة خلافا لبعض اصحاب الشافعى وبعض اصحابنا منهم ابو اليسر فانهم جوزوا نسخ ما لحقه تأبيد او توقيت (و)

خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا ايراد النظير للتأبيد (او دلالة) كالشرائع التى قبض عليها الرسول عليه السلام فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبى ولا نبى بعده قال الجمهور لا نسخ فى الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل بعواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة فى العرف لا الدوام كما يقال الازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التى تدل على خلود الفساق فى النار الى هنا كلام شارح المغنى منصور القاآنى ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض يجوز النسخ فى الاخبار التى تكون فى المستقبل لا فى الماضى كقوله تعالى لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها من باب التقييد

منا ومن الشافعية واختاره ابو اليسر من اصحابنا (قوله لان مقصودنا ايراد النظير) لان المقصود من بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه يكون به الايضاح بخلاف الشاهد على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تأبيد اهل الجنة والشهادة فيهما وهو من الاحكام فصح ايراده مثالا من هذا الوجه (قوله ولا نبى بعده) يعنى بنبوة حادثة يأتى لشرع ينسخ به شرع نبينا والا فعيسى عليه السلام يأتى بعد نبينا لكنه تابع لشرع نبينا ومقرر له (قوله ويمكن ان يجاب عنه الخ) جرت العادة ان الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون قويا بل يكون فيه شىء وهذا الجواب ظاهر جيد قوى ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة قيل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب والشارح لما غير صيغة السؤال والجواب حصل فى عبارته جوازه (قوله وجوابه ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها من باب التقييد

(قوله على انه منقوض بالنصوص التى تدل الخ) يعنى انها منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقد اجاب عنه صاحب الكشف بانها مقيدة او مخصوصة (قوله وقال بعض يجوز النسخ فى الاخبار الخ) كان الواجب تقديم هذا الكلام على قوله ولقائل ان يقول الخ ليقع المناسبة فى جنب المناسب والفصل بينهما بقوله ولقائل ان يقول الخ مع كونه اجنبيا عن الطرفين لا يظهر له وجه معقول (قوله وجوابه ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها من باب التقييد

والاطلاق لان باب النسخ والقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلايتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر فى غير احكام الشرع اما لوكان فيها فهو كالامر والنهى يجرى فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن (وشرطه) اى شرط جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) والمراد به ان يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به (خلافا للمعتزلة لما ان حكمه) اى حكم النسخ

والاطلاق) يعنى عدم التعرى فى الجنة مقيد بغير اكل الشجرة (قوله والقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا الخ) مسلم ولكنه نسخ معنى لاصورة كمايأتى والكلام هنا فى النسخ صورة ومعنى (قوله اعلم ان هذا الخلاف) اى المذكور فى نسخ الخبر فى غير احكام الشرع (قوله اما لوكان فيها فهو كالامر والنهى يجرى فيه النسخ) ليس الامر كذلك مطلقا بل فيه تفصيل ان كان الخبر فى حكم شرعى مطلق فانه يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل الشىء مطلقا ثم بحرمته وان كان فى حكم شرعى موقت او مؤبد فلا يصح النسخ بان قال الشارع هذا الشىء حلال الى وقت كذا او ابدا فانه لايجوز نسخه قبل مضى المدة للزوم البداء (قوله اى شرط جواز النسخ) الضمير انما يعود الى النسخ كما فى محله فعوده الى الجواز عود الى غير مذكور فكان الانسب ان يقول واما شرط النسخ وهو مايتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون الناسخ والمنسوخ فى جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانه شرط لصحة النسخ عند قوم ومن الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد به معنى زمن يسع الفعل المأمور به بعد ماوصل الامر الى المكلف كأن يؤمر باربع ركعات فى وقت بعينه ثم يدرك من ذلك مايسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى انه يشترط لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابومنصور الماتريدى والقاضى ابى زيد والجصاص وبعض اصحاب الشافعى كالصيرفى وبعض الحنابلة وجمهور المعتزلة الى اشتراطه وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يراد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الفجر لاتصوموا والثانى ان يراد الناسخ بعد دخول وقت الواجب

والاطلاق) يعنى انه مطلق سورة ومقيد حقيقة بشرط عدم مخالفة الامر ثم ان عدم ذكر قوله ولاتعرى فى الجواب من قبيل الاكتفاء (قوله والقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا الخ) جوابه ان ذلك وان كان نسخا عندنا لكنه ليس كالنسخ الحقيقى فى الاحكام قال صاحب الكشف فى مبحث الخبر المشهور ان المشهور يجوز الزيادة به على كتاب الله تعالى وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وعامة المتأخرين

(بيـان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا) لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتـلاء الا يرى ان الايمان رأس الطـاعات فيبتلى العبد بقبوله ولان العمـل لايصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصـير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل وروى انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليـه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور فى الصحيحين وتلقته الامة بالقبول

قبل انقضاء زمن يسع الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع فى الصوم ثم قيل له قبل انقضاء اليوم الذى شرع فى صومه لا تصم ﴿ قوله بيان المدة لعمل القلب الخ ﴾ لو قال وعمل البدن بالاضافة بدون لام لكان احسن (قوله ألا يرى ان الايمان رأس الطاعات الخ) ولقائل ان يقول الاستشهاد بالايمان غير ناهض لانا نلتزم للابتلاء الحقيقة ويمنع كونه محل النزاع (قوله عليه السلام نية المرأ خير من عمله) فيه شيء لان المراد من عمله المجرد عن النية ولو استدل بقوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت حسنة لكان احسن لاطلاق العمـل (قوله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل) ولك ان تقول يلزم ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات اذ المقصـود من الامر ايجاب المأمور به فانه بالوضوء مع الصلاة وليس كذلك والجواب ان كلامنا فى شرط دل الدليل على كونه مقصودا على ان الفعل فى الامر امر ليس مقصودا لعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل ذلك بدون وجود الاعتقاد (قوله فكان نسخا قبل التمكن من الفعل) فيه شيء لانه ان اراد به التمكن من فعل خمس صلوات كلها فمسلم لكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن مدة تصلح لجزء من الفعل كاف وان اراد به عدم التمكن من مدة يصـلح للجزء فممنوع ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثانى لكنه كان مأمورا باداء الخمسين فى الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع (قوله والحديث مذكور فى الصحيحين وتلقته الائمة بالقبول) هذا الكلام دفع لما يقـال هذا الحديث من قبيل الآحاد فلا يصح التعلق به فيما طريقه العلم وتقرير الدفع ان هذا حديث مشهور قد ذكر فى الصحيحين تلقته الامة بالقبول فهو فى معنى المتواتر وفيه شيء لان تلقى الامة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ومجرد دعوى الشهرة لا يليق فى مقـام الدفع وتلقى الامة لا يدل على شهرته لان بعض الآحاد تلقوه بالقبول ايضـا فان قيل المعتزلة ينكرون المعراج اصـلا منهم من يقول لم يرو فى حديث المعراج ذكر خمسين صلاة ونسخها بخمس صلاة وانمـا ذلك شيء زاده القصـاص فيه كما زادوا لغيره فيه مستدلين بلزوم التمكن

(قوله فكان نسخا قبل التمكن من الفعل) لان التمكن منه يكون فى يوم وليلة والنسخ كان فى ليلة

(من)

(قوله قلنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم احد المكلفين الخ) وفي شرح المصنف وهذا

* فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لاتقولون به * قلنا ان الرسول عليه السلام احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لاالاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ماتعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لاتصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد * (والقياس لايصلح ناسخا) للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لوكان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لامجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا * قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول لايجوز نسخ

لانه عليه الصلاة والسلام مقتدى الامة واسوتهم فكان هو وحده في حكم كلهم وسادا مسد جميعهم ولاشك انه عقد قلبه على ذلك فكان الكل اعتقدوه انتهى وهذا اعتبار آخر غير ماذكره الشارح كما لايخفى (قوله ولان الرأي لامجال له) كذا قالوا وتعقبهم ابن الهمام في التحرير بانه ليس من قبيل الرأي الذي لا دخل له في الانتهاء (قوله لان التخصيص بالدليل العقلي جائز) وكذا بالاجماع وخبر الواحد بخلاف النسخ (قوله والانماطي منهم كان يقول لايجوز نسخ الكتاب بالسنة) كذا في النسخ والمنقول عن الانماطي في الكشف وغيره لايجوز ذلك بالقياس الى السنة ويجوز بقياس مستخرج

(قوله قبل التمكن من الاعتقاد والعمل) اراد اعتقاد جميع المكلفين وعملهم وفي بعض النسخ والعلم وهو الاوفق بالجواب الدال على ان السؤال مورد علينا خاصة

من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين فالجواب ان اهل النقل كما روى اصل حديث المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث فلم يجز القول بكونه من زيادة القصاص والنبي عليه الصلاة والسلام كان اصل هذه الامة وكان مبتلي بالقبول والاعتقاد في حقه وفي حق الامة فان قيل يجوز ان يبتلي بامته لوفور شفقته كما يبتلي بنفسه فكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد * قلنا الملازمة ممنوعة لان عين الحسن لايثبت للمأموربه بمجرد التمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبله فعلى هذا يندفع ان لايجوز النسخ مالم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شيء مما ذكر فجاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وذكر ابن حجر في فتح الباري ان هذا ليس نسخا بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لانه كلف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة في حقه (قوله لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ) وكذا يجوز تخصيصه بالاجماع وخبر الواحد دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال (قوله والانماطي منهم) اي من الشافعية كان يقول لايجوز النسخ بقياس الشبه

(قوله اذ قال الله صلوا) اي اذا قال قبل غروب الشمس صلوا فعند التي ذكرها الشارح ظرف صلوا لا قال

من الاصول نحر فه الشارح الى ماترى وقياس الشبه من اقسام القياس على مصطلح الشافعية وقد ذكر في المنهاج
وغيره (قوله ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب) كان الظاهر ان يقول من الاصول كما قال صاحب الكشف
حتى فصله بان يقول فكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به (قوله فكأنه اراده به ان الاجماع يتصور
ان يكون لمصلحة ثم يتبدل الخ) ولا يتصور ان يكون ناسخا للكتاب والسنة اذ لا ينعقد الاجماع
بخلافهما كذا في التلويح
(قوله بسند خفي عليهم)
اى على اهل الاجماع
الاول (قوله وظهر بعد
النبي صلى الله عليه وسلم)
كذا في التلويح والذى
يظهر ان يقال وظهر
بعد انعقاده اذ ليس الغرض
على ان يكون الاجماع
الاول في زمنه عليه الصلاة
والسلام بل الاجماع في
زمنه فتدبر (قوله مع
لزوم كونه على خلاف
النص) الضمير المجرور
للاجماع الثاني والمراد
بالنص ما يستند اليه
الاجماع الاول كما يتبين
من قوله فيما سيجيء وانما
يكون كذلك لو لم يكن
مستنداً الى نص راجح
على النص الاول الذى
يجعله منسوخا (قوله
فان قلت لم لا يجوز
ان يكون سند الاجماع الثاني
قياساً الخ) فانه يتصور
حدوثه بعد النبي عليه
الصلاة والسلام فلا يلزم المحذور السابق (قوله ولقائل ان يقول لا نسلم ان المجموع (قلنا)
المخالف الخ) قال ابن الهمام في التحرير اذا فرض تحقق الاجماع عن نص امتنع مخالفته ولو ظهر نص
ارجح منه لصيرورة ذلك الحكم قطعيا بالاجماع فلا يجوز مخالفته فلا يتصور الاجماع بخلافه انتهى ثم ان عبارة

الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب (وكذا الاجماع عند الجمهور)
لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا معرف بالرأى انتهاء الحسن
قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكأنه اراد به ان الاجماع يتصور
ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم
الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام
يلزم اجماعهم على الخطأ اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
* فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا * قلنا شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لا نسلم ان المجموع المخالف خطأ وانما يكون
كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذى يجعله منسوخا به

ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس يستخرج من القرآن يجوز
نسخ الكتاب به وكل قياس يستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة
نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وما ذكره ضعيف فان الوصف الذى هو
مناط الحكم غير مقطوع بانه المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى
مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص (**قوله** لان الاجماع
عبارة عن اجتماع الآراء) والنسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا الى ذلك الوقت
لا مجال للرأى في انتهاء معرفة وقت الحسن في شيء عند الله تعالى على انه
اجماع على خلاف الكتاب والسنة وان لم نطلع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعنا عليه
عدمه في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما
ولان النسخ لا يكون الا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة
في حياته لان الاجماع بدون رأيه واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو
البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده
(**قوله** قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع) اعلم ان القياس والاجماع
كما لا ينسخان الكتاب والسنة لا ينسخان بهما ولا ينسخ احدهما بالآخر
ولا القياس بالقياس على الصحيح ثم لا يلزم اجماعهم على الخطأ فيه شيء لان خفاء
الدليل لا يستلزم الخطأ (**قوله** قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع) وكذا

(قوله قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع) ذكر فخر الاسلام انه اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجمع

لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن وقال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على صحته (وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا) اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (ومختلفا) اي نسخ الكتاب بالسنة

قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا الاجماع (قوله لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا) لان شرط الناسخ ان يكون متراخيا عن المنسوخ فيكون تخصيصا لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام ثم لا يخفى ما في الجواب (قوله وقال بعض المعتزلة يجوز) اي ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا لكن بعضهم حمل اطلاق ابن ابان على القول بان الاجماع ناسخ على ارادة دليل الناسخ لانه ناسخ فلا يكون ثمة خلاف في الحقيقة بل يكون الخلاف لفظيا (قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا) لما بين ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع في هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية اقوى من الاولى اوفوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالكتاب عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي قال الشافعي ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا

التلويح ان الاجماع المخالف للنص ووجه تغيير الشارح تلك العبارة خصوصا الى هذه العبارة ليس له وجه ظاهر (قوله وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف الخ) يمكن ان يجاب عنه بان المراد بعدم العلم بالتراخي هو عدم علمنا لا عدم علم اهل الاجماع لاحسان الظن بهم واما نحن فلم نعلم التراخي لا نحكم بكونه ناسخا وهو ههنا غير معلوم لنا فلا يمكن لنا ان نعمل به بل بالاجماع المستند اليه فتدبر (قوله لا يكون مبينا لانتهاء الحسن) يعني ناسخا فان التراخي شرط في النسخ

حتى ذكره اكثر الاصوليين في تعريفه يعني بل يجب حينئذ ان يحمل على المقارنة فيثبت التعارض (قوله لان المؤلفة قلوبهم الخ) هم قوم من اشراف العرب كان النبي عليه الصلاة والسلام يعطيهم من الصدقات بعضهم دفعا لاذاه عن المسلمين وبعضهم طمعا في اسلامه والبعض تثبيتا لقرب

اولئك على خلافه فينسخ به الاول وكذا في عصرين ووجه بانه لا يمتنع ظهور انتهاء مدة الحكم بالهامه تعالى للمجتهدين وان لم يكن للرأي دخل في معرفة انتهاء مدة الحكم وزمان نسخ ماثبت بالوحي وان انتهى بوفاته عليه الصلاة والسلام نسخ الوحي بعده لكن زمان نسخ ماثبت بالاجماع لم ينته به لبقاء زمان انعقاده فجاز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه اهل العصر الاول فيظهر بالاجماع المتأخر انتهاء مدة حكم الاجماع السابق الا ان شرطه المماثلة فلا ينسخ اجماع الصحابة الاجماع بعده بخلاف مابعده قال ابن الهمام بعد ذكر التوجيه المذكور وانت خبير بان هذا لا يتأتى الا على القول بجواز الاجماع لا عن سند وليس بسديد ثم نبه على دليل عدم سداده في مكان آخر فقال لا اجماع الا عن مستند والا انقلبت الاباطيل صوابا ولو القي في الروع فالهام ليس بحجة الا من نبي وسيأتي في الشرح دليل آخر على عدم سداده

وبالعكس ﴿ خلافا للشافعي في الحتلف ﴾ اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس مانزل اليهم جعل الله تعالى قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو كالم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكالم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته ※ ومثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة بآيات القتال ※ ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ※ ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله

وهو مذهب اكثر الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه عدم الجواز والآخر الجواز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع ولقائل ان يقول المنسوخ ماكان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والمتواتر انما يكون بعده فكيف يكون ناسخا الا ان يقال المسموع من فيه عليه السلام كالمتواتر وفيه شيء اذ لا حاجة الى قيد التواتر ﴿ قوله وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ﴾ ولانه يدل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال وما خالف فردوه والمنسوخ مخالف للناسخ فهذا يقتضى ان السنة لو كانت متقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ الا هذا فيكون مشترك الالزام على انه قد قيل واجيب ايضا عن هذا الحديث بانه لايكاد يصح لانه تعالى امرنا والزمنا اتباع رسوله اذليس فيه بدون قيد العرض على كتاب الله تعالى قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الآية والحديث يلزمنا اتباعه بعد العرض فيكون مخالفا للكتاب فلا يصح ولئن صح فالمراد به اخبار الآحاد لا المسموع من الرسول عليه السلام بدليل قوله اذا روى ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع منه كالمتواتر من الرسول ﴿ قوله وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ﴾ واجيب ايضا بان النسخ عبارة عن انتهاء بيان مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب بالسنة بيانا لانتهاء حكم سببه بالسنة ﴿ قوله نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان متوجها الى الكعبة ﴾ اى

عهده بالاسلام فلما ولى ابو بكر رضي الله عنه منعهم ذلك فقال انقطعت الرشى لكثرة المسلمين كذا في المغرب ﴿ قوله وجوابه ان المراد من المخالفة الخ ﴾ وقد يقال المراد فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا لم يكن في الصحة ليس ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فانه يدل على ان المراد خبر لايقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم منى على ان بعض اهل الحديث قال ان هذا الحديث من مواضع الموضوعات ﴿ قوله وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ الخ ﴾ ولو سلم فالنسخ بيان مدة الحكم ﴿ قوله نسخ آيات المسالمة ﴾ اى المصالحة وهي اكثر من مائة آية

(قوله على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق الخ) قال القاآني قلنا شريعة من قبلنا لا تصير حجة في حقنا الا ان يقضي الله اورسوله فلما لم يوجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وهو موافق لما قدمناه في تعريف القرآن نقلا عن شرح المصنف فلا يذهب عليك ما في قول الشارح سنة لنبينا عليه الصلاة والسلام على الاطلاق من القصور ثم ان ما ذكر في السؤال من قوله وهذا حكم ثابت بالكتاب الخ غير موجه لان ثبوت كون الشيء دليلا يعمل به بالكتاب لو دل على كون الثابت بذلك الشيء ثابتا بالكتاب لاختل الانتظام لان غير الكتاب من انما يثبت كونه دليلا بالكتاب فلا ينبغي ان يفتح هذا الباب بل يجب سدة على اولى الالباب (قوله بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأبيد) الظاهر ان هذا على ان يكون التقدير من بعد هذا الزمان والجواب على ان يكون التقدير من بعد التسع اذ يكون دلالته حينئذ على مجرد التحريم

(قوله ترك التوجه مدة الاقامة بمكة نسخ له) يعني ان ترك التوجه الى بيت المقدس مدة الاقامة بها نسخ له وان كان ثابتا بالكتاب قبل ذلك بمقتضى ما قررت في السؤال فاذا اعاد الى التوجه اليه وهو بالمدينة كان توجهه اليه بالسنة هذا توضيح الجواب وفيه تقريرا لسائل على ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب قبل التوجه الى الكعبة والذي عليه صاحب التوضيح انه لما توجه الى الكعبة اولا بمكة لم يدر اكان بالكتاب او بالسنة ثم لما توجه الى بيت المقدس ثانيا بالمدينة كان توجهه بالسنة ثم نسخ هذا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فكان نسخ السنة بالكتاب متيقنا وعكسه غير متيقن وفيه كما قال التفتازاني بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة

تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام * فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده * قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة شرفها الله تعالى نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب * ومثال نسخ الكتاب بالسنة ماروت عائشة ان النبي عليه السلام اخبر اياها بان الله تعالى اباح له من النساء ماشاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد * فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأبيد * قلت التأبيد اما ان يكون صريحا

في الصلاة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فانه حين كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة كان ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابتة بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض المحققين اقول لا شك ان الجواز الذي ثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع ذلك الجواز اما الجواز الذي هو الحكم فهو باق فلا يرتفع الا بالحديث وهو ليس بحكم شرعي فالنزاع لفظي فتأمل هذا (**قوله** نسخ الكتاب بالسنة ماروت عائشة رضي الله عنها الخ) قيل فيه بحث فانه لا نزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يجوز خبر الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولهما حتى اباح الله تعالى له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن يدل على ذلك واجيب بان مثله لا يعلم بالرأي فيحمل على السماع ونسخ الكتاب

اودلالة ولفظ البعد ليس منهما * فان قلت ماثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد * قلت ماالذى تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه * فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثانى فممنوع لان بقاء الحكم حال حياة النبى عليه السلام ظنى لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فاما بعد وفاته عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لانسخ بعد انقطاع الوحى فلا بد ان يكون ماثبت به النسخ مسندا الى حال حياة النبى عليه السلام بطريق لاشبهة فيه قال القاضى ابو زيد لم يوجد فى كتاب الله تعالى مانسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفى ميزان الاصول الوصية المفروضة فى قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اى مالا الوصية للوالدين والاقربين

بخبر الواحد جائز فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم فحينئذ هذا النسخ انما كان فى حياته عليه السلام وقوله اباح لايستلزم القرآن المتلو اذالسنة ايضا قرآن يفيد الحل والحرمة والاباحة ولو علم فيه قرآن متلو اذ هو الاصل وانا احللنا لم يعرف تأخيره ولئن سلم فليس له دلالة على حل مازاد على التسع قال شمس الائمة اتفقت الصحابة رضى الله تعالى عنهم على كون هذه الآية يعنى قوله تعالى لايحل لك النساء منسوخة وناسخها غير متلو فى القرآن فدل ذلك على انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره (قوله فكيف يترك بخبر الواحد الخ) هذا السؤال مع جوابه ظاهر جيد فى حد ذاته لكن ليس تعلق بهذا المقام مانحن فيه هذا وقد رجح فى شرح البدائع ان آية الوصية نسخت بآية المواريث وقد رد ذلك الاتقانى فى شرح المنتخب والشارح رحمه الله اخذه من بعض الشارحين عند قول بعض المعتنين ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول عليه السلام فاعترض بعض الشراح لهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب فالشارح ظن ان هذا السؤال مناسب لمانحن فيه وليس كذلك اذلم يتقدم شئ ينشأ منه هذا السؤال اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عائشة رضى الله عنها فانه خبر واحد نسخ به الكتاب لكن الجواب المذكور لايناسب على هذا التقرير وانما المناسب الجواب الذى ذكرناه قبل هذا فتأمل والله الموفق[٢] (قوله قرآن متلو) فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك فى ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد فيكون دليلا

(قوله فان قلت ماثبت الخ) مرتبط بحديث عائشة رضى الله عنها فيكون ذكر السنة المتواترة استطراديا لما كانت فى الحكم المذكور مساوية للكتاب (قوله بطريق لاشبهة فيه) اى التواتر

(قوله ولفظ البعد ليس منهما) وذلك لان حاصل الآية حرمة جنس النساء بعد التسع وحرمته بعدها مطلق عن قيد التوقيت والتأبيد الصريح وغيره وان كانت حرمته موقتة بما بعدها

[٢] قوله قرآن متلو هكذا وقع فى نسخ الحاشية الرهاوية ولم يوجد فى الشرح هذه العبارة فلعلها وقعت فى نسخة المحشى فليتتبع قاله المصحح ط

(قوله انتسخت بقوله عليه الصلاة والسلام الخ) كذا قال بعض اصحابنا وقال فخر الاسلام هذا ليس بصحيح وانما نسخت بآية المواريث (قوله فالتحق بالمتواتر) التحاقه بالمشهور ايضا كاف في المقام لما صرح به صاحب التوضيح من ان المشهور ينسخ به المتواتر (قوله وهو مانسخ من القرآن الخ) كان الاصوب ان يورده على سبيل التمثيل فانه غير منحصر فيه على مانطق به عامة كتب الفن والتقييد بحياته عليه الصلاة والسلام لان ذلك بعد وفاته غير جائز لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون (قوله ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس رضي الله عنهما) هذا غلط وانما قارئ ذلك ابن مسعود رضي الله عنه كما ذكر الشارح ايضا في بحث ان الامر هل يفيد التكرار ام لا لا ابن عباس ومانسب الى ابن عباس رضي الله عنه ههنا في الشروح انما هو قراءة فافطر فعدة من ايام اخر على ان التمثيل في هذا المقام بقراءة ايمانهما غير صحيح لان ايمانهما في هذه القراءة بدل من ايديهما والا فيلزم ان يكون جميع القراآت من باب النسخ ولم يقل به احد فتدبر

انتسخت بقوله عليه السلام ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لاوصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر (والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا) وهو مانسخ من القرآن في حياة الرسول عليه السلام بالانساء حتى روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (والحكم دون التلاوة) مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين (والتلاوة دون الحكم) مثل قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس رضي الله عنهما

على جواز نسخ السنة بالكتاب (**قوله** انتسخت بقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لاوصية لوارث) فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القراءة واعترض بان الوصية للوالدين والاقربين انما نسخت بآية المواريث وهي قوله تعالى يوصيكم الله الآية واجيب بان الثابت بالمواريث وجوب حق بطريق الارث وهو ينافي ثبوت حق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنفي بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة لكن الامة تلقته بالقبول فالحق بالمتواتر فيه نظر لان تلقي الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر بل بعض الاحاديث تلقته الامة بالقبول فيرد النسخ بهذا الحديث على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالمتواتر وان ادعى انه مشهور فحجية دعوى الشهرة لا تكفي بل لابد من دليل ولئن سلم انه مشهور فالمشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما يجوز به الزيادة على النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور جائز عندنا وهو خلاف المقرر في كتب الاصول اللهم الا ان يراد بالنسخ الزيادة فانها نسخ معنى وكلام البزدوي يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة لان النسخ انما يكون في حياة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والتواتر والشهرة بعده فكما جاز النسخ بهما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بهما بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نسخ الكتاب لا بخبر الواحد ﴿**قوله** والمنسوخ انواع﴾ لما فرغ عن تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه

(قوله مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين) نسخ حكمها بآية القتال على ان معناها لكم دينكم الشرك ولي دين الاسلام وقيل معناها لكم جزاؤكم ولي جزائي فعلى هذا لا نسخ اصلا

(قوله الا قلوب ذينك الراويين) ليبقى الحكم بقراءتهما ولا تثبت التلاوة بروايتهما لعدم النقل المتواتر الذى بمثله يثبت القرآن القرآن كذا فى شرح المصنف (قوله كذا قاله الامام فخر الاسلام) عبارته هكذا اما نسخ التلاوة والحكم فمثل صحف ابراهيم فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء والشارح نقل كلامه هذا من القسم الاول القسم الثالث ومن صحف ابراهيم الى القراءتين المذكورتين ففعل ما فعل من التغيير ثم ان مراد فخر الاسلام بصرف القلوب عن الحفظ هو الانساء لا غير كما يدل عليه كلام صاحب الكشف ولم يتفطن به الشارح حيث زاد قوله او بالانساء ثم ان قوله فى السؤال الآتى والاماتة ناظر الى قول فخر الاسلام او بموت العلماء فما يقتضيه حسن النظام فى الكلام هو التعرض له ههنا ولم يتعرض له الشارح (قوله ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعى الخ) هذا مأخوذ من شرح المغنى للقاآنى وانما يتوجه اذا ثبت كون هذا التعريف مسلما عند فخر الاسلام وهو ممنوع بل ليس بمذكور فى كلامه اصلا فيجوز ﴿٧٢٢﴾ ان يزيد عليه شيأ يدخل به فى الحد ماهو بطريق الانساء والاماتة ايضا كما اشار اليه صاحب الكشف حيث ذكر ان هذا التعريف غير جامع لان الرفع بطريق الانساء نسخ عند الجمهور فاذن لا بد من زيادة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى او بالانساء ثم انه يظهر من كلامه هذا ما فى قول الشارح فى السؤال فلا يكون ذلك نسخا من الغفول عما هو مذهب الجمهور فى الانساء وقد بنى ذلك على شئ اوهن من بيت العنكبوت كما اشرنا اليه نعم كلام العلامة التفتازانى (بالسؤال) فى التلويح صريح فى ان الرفع بطريق الانساء او بموت العلماء ليس بنسخ حتى جزم بكون ذكره فى هذا البحث استطراديا لكن عبارة فخر الاسلام صريحة فى خلافه فليتدبر (قوله وبقى حكمهما) الظاهر انه مرتبط بقوله قبل السؤال نسخت تلاوتهما فكان الواجب تقديمه على السؤال اذ لا تعلق له به اصلا كما لا يخفى

نسخت تلاوتهما فى حياة النبى عليه السلام بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام * ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعى بدليل شرعى والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقى حكمهما * فان قلت القرآن ثبت بالتواتر

والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (**قوله** ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعى الخ) قلنا هذا لا يراد على من عرفه بانه انتهاء الحكم لانتهاء مدته اما من عرفه بما ذكر فيجاب بان هذا النوع من النسخ كان جائزا فى حياة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم للاستثناء فى قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله وقال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على الجواز فكان الصرف والانساء دليلين لورود الشرع بهما نظرا الى ان الدليل ما اثبت حكما غير النسخ ولئن سلمنا ان التعريف اكثر كما هو عبارة الفقهاء لكن القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود رضى الله تعالى عنه اى التواتر وكان المناسب ان يقول روياه ليرجع الى ابن عباس وابن مسعود فان رجوعه اليهما اولى من رجوعه الى احدهما واذا لم يثبت التواتر لهم ثبت القرآنية فكيف يتصور نسخ التلاوة وهذا من تتمة السؤال (**قوله** وبقى حكمهما) لا تعلق له

(قوله كذا قاله الامام فخر الاسلام) ذكر القاآنى قسم نسخ الحكم والتلاوة معا ومثل له بالصحف المتقدمة التى لم يبق منها لا الحكم ولا التلاوة ثم قال قال فخر الاسلام وذلك باحد طريقين اما بالانساء او بموت من يحفظها من العلماء فلم ينقل عنه طرق صرف القلوب عن حفظها اصلا ثم انه اورد عليه ما سيورده الشارح ومبنى الايراد على ماقيل من ان النسخ رفع حكم شرعى بدليل شرعى وهو خلاف ما عليه المصنف من تعريفه وان توافق التعريفان على كون الناسخ دليلا شرعيا

ولم يثبت فيما رويناه * قلت ذلك شرط لما بقى فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع * فان قلت النسخ رفع حكم شرعى والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه * قلت نريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه وذلك حكم شرعى ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة (ونسخ وصف فى الحكم) مع بقاء اصل الحكم (وذلك مثل الزيادة على النص فانه نسخ عندنا) لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لاغير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم

بالسؤال وانما هو من تتمة الكلام الاول وكان الانسب تقديم هذا السؤال بان يقال نسخت تلاوتهما بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء وبقى حكمهما كذا قاله فخر الاسلام الخ (**قوله** ولقائل ان يقول ان قراءته) اى قراءة ابن مسعود او قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهم الخ وكان الواجب ان يقول قراءتهما وهذا السؤال مكرر لانه تقدم الجواب عنه فى قوله قلت ذلك اى التواتر شرط فيهما لما بقى فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فكان الشارح رحمه الله نسى ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول وكمله هنا ﴿**قوله** وذلك مثل الزيادة على النص﴾ اختلفوا فى ان الزيادة على النص نسخ ام لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبارة مستقلة كزيادة صلاة سادسة فليست بنسخ اتفاقا وان لم تكن كذلك فهى بيان اتفاقا ان قارنت المزيد عليه لكون ورود الشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد والا فهى محل الخلاف وذلك مثل زيادة وصف الايمان فى رقبة الكفارة والتغريب على الجلد فى حد الزنا واختلفوا فى ذلك على ستة مذاهب * الاول انها نسخ واليه ذهب الحنفية * والثانى انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية * والثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا * الرابع ان غيرت المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار * الخامس ان اتحدت مع المزيد عليه وارتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا * والسادس انها ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ والا فلا (**قوله** وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ) اجيب عنه بانا

(قوله ولم يثبت فيما رويا) فلا يكون قرآنا حتى يجعل مما نسخت تلاوته (قوله ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر الخ) هو بعينه السؤال المذكور قبل اسطر بقوله فان قلت القرآن ثبت بالتواتر الخ وجوابه جوابه فذكره ههنا ليس الا من قلة التدبر (قوله والتقييد اثبات القيد) فيكون ايضا معنى آخر مقصودا من الكلام (قوله وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ) مأخوذ من التلويح وقد اجاب عنه المولى الفنارى بان المقيد يلحقه بدون القيد بالعدم الاصلى والحاق الجواز الشرعى بالعدم الاصلى حكم شرعى وفيه تأمل لانه اذا لم يعتبر المفهوم يكون المقيد ساكتا عن عدم الاجزاء بدون القيد ويكون المطلق ناطقا بجوازه فكيف يكون الساكت ناسخا للناطق (قوله فهو قول بمفهوم اللغة) كذا فى النسخ والصواب بمفهوم المخالفة كما فى التلويح (قوله فهو لا يكون حكما شرعيا) فلا يكون ناسخا للزوم كونه حكما شرعيا

عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لايكون حكما شرعيا (وعند الشافعى تخصيص) لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لايوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لايكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واى مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبـات الحكم فلايصح جعله تخصيصا * فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلايصار الى النسخ عند امكانه * قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لايجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الظاهر (حتى اثبت) هذا تفريع لهذا الخلاف (زيادة النفى حدا على الجلد بخبر الواحد) وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتـاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفى سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه (وزيادة قيد الايمان فى كفارة اليمين والظهار بالقياس) على

نختار الاول ونمنع كونه من مفهوم المخالفة لوضوح كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ وما نحن فيـه من الاول وهو منطوق لامفهوم ولنا انا نختار الثانى ونمنع كونها للعدم الاصلى لايكون حكما شرعيا لانه انمـا يكون كذلك اذا لم يضف استمراره الى شئ اما اذا اضيف فهو حكم شرعى لعـدم جواز الصلاة بغير طهارة على انا نمنع كون ذلك عدما اصليا وانما هو عدم شرعى ناش عن سبب خاص فيكون حكما شرعيا فافهم (**قوله** وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج) اى لاخراج بعض افراد العـام من حكم العام والتقيد للاثبات لان الحكم بعد زيادة كقيد الايمان فى الرقبة المذكورة فى كفـارة اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق وهو الرقبة (**قوله** وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) الحديث اخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصـامت (**قوله** لان الزيادة نسخ عندنا الخ) اعترض بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد واجيب بان الزيادة بطريق الوجوب لايمنع اجزاء الاصل فلايكون نسخا فلا يمنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هل زدتم تغريب العام على سبيل الوجوب فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى * فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا

المطـلق فان موجب المطلق الجواز باى فرد كان وموجب المقيـد عدم الجواز الا بافراد المقيد كذا قالوا (قوله فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه) مساق الكلام على عدم امكان ذلك فلايكون لايراد السؤال المذكور ههنا كثير انتظام فتدبر (قوله وتغريب عام) يقال غربه اذا ابعـده (قوله ونسخ الكتاب الخ) وهو ههنا قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (قوله وعنده تخصيص) هـذا يوافق ما فى المتن وقد يقال لايقول الشافعى بان الزيادة على النص تخصيص الا لو كان النص عاما واما مثل زيادة النفى على الجلد فلايكون تخصيصا لان قوله فاجلدوا لايتناول الجلد والنفى والعجب ان كلام المصنف فى الشرح انمـا يوافق ذلك حيث قال فى صدر تقرير كلام الشافعى فان قلت زيادة النفى على الجلد ليست بتخصيص قلت ليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا بل الشرط ان لا يكون نسخا ويكون بيانا

كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة فى قوله تعالى فى كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لايجوز نسخ الاطلاق والشافعى قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

فصل افعال النبى عليه السلام

المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء فى افعاله

لامحالة فتكون فرضا على الاطلاق اذلاقائل بالفصل قلنا النزاع فيما شرع فرضا لافيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع * فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ماثبت بقطعى والواجب ماثبت بظنى * قلت هى فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لامنافاة

قوله فصل افعال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم

والمراد منها الافعال الاختيارية التى تقع عن قصد لاعن طبع وسهو ونوم واغماء وزلة ولم يكن بيانا لمجمل الكتاب ولامختصابه لان الكلام فيما يقع به الاقتداء ولاشئ من قيد المخرجات كذلك * فان قلت الانبياء عليهم السلام معصومون من ان يصدر منهم حرام وما لايمكن صدوره لايتأتى الاحتراز عنه فلايتضح اخراج الزلة * قلت قد اختلف العلماء فى العصمة وما عنه العصمة الاول فذهب قوم الى انها عدم امكان الاتيان بالمعاصى الخاصة فى البدن او النفس تقتضى امتناع الاقدام على المعاصى وذهب قوم الى انها عدم القدرة على الاتيان بالمعصية مع القدرة على الطاعة وذهب قوم الى انها امر يفعله الله تعالى بعبده لاينافى معه الاقدام على المعصية بشرط ان لاينتهى بذلك الى حد الالحاد ولها عند هؤلاء اسباب اربعة الاول ان يكون لنفسه اوبدنه خاصة يقتضى ملكة مانعة من التحرز الثانى ان يحصل مقال ومناقب الطاعات الثالث تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحى والبيان من الله تعالى الرابع انه متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك مهلا بل يعاقب ويضيق الامر عليه فاذا اجتمع هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما واما الثانى فقد ذهب القاضى واكثر المحققين الى انه لايمتنع على نبى قبل البعثة معصية ما من المعاصى صغيرة كانت اوكبيرة وذهب المعتزلة الى منع الكبائر قبل البعثة دون الصغائر واما بعد البعثة فقد اجتمع اهل الشرائع على انه

بقوله صالحة للاقتداء بها لايلايم استثناء الزلة منها والذى يظهر ان يقتصر على تقييدها بكونها اختيارية اذلا يدخل فيها الزلة حينئذ لما ان القصد فيها مقرر على ماصرح حواليه فيصح الاستثناء وايضا الظاهر ان افعاله عليه الصلاة والسلام المخصوصة به داخلة فى هذا التقسيم ولايتصور فيها الصلاحية للاقتداء الا بتمحل ثم انه لايبقى حاجة على ماقررناه الى المعذرة عن التعرض للزلة دون غيرها مما لايصلح للاقتداء فان غيرها كالسهو ومايكون فى حالة النوم والاغماء لايتعلق به القصد فيخرج من الافعال على التفسير المذكور بخلاف الزلة فقصر الاستثناء عليها وذلك لان منشأ الحاجة الى تلك المعذرة هو خروج الزلة وغيرها على السوية من الافعال على التفسير المذكور فى الشرح (قوله لان الباب لبيان الخ) يعنى انه قرينة لتلك الارادة

(قوله صالحة للاقتداء) ليس بصفة مخصوصة لان الاختيارية هى الصالحة له

(قوله وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه الخ) فيه تأمل اللهم الا ان يكون المراد انه قد تقرر عقلا ونقلا ان الانبياء معصومون عن المعاصى فلما ذكرت الزلة فى افعاله عليه الصلاة والسلام ودل سياق الكلام على جواز صدورها منه علم انها ليست بمعصية على ان يكون هذا البيان مقصوداً يعتنى بشانه فى هذا المقام خصوصا بالعبارة المذكورة ﴿٧٢٦﴾ مستبعدا جدا (قوله لان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر الخ) كذا فى الكشف وقال فى المواقف وشرحه للشريف قدس سره اما الكبائر عمدا فمنع الجمهور صدورها عنهم الا الحشوية واما سهوا فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور فيما ليس من الصغائر الخسية الا الجبائى واما سهوا فهو جائز اتفاقا من اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسية الخسيسة كسرقة لقمة فانها لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا انتهى

(قوله وانما تعرض للزلة الخ) قد يقال عليه انه اذا بين ان افعاله صلى الله عليه وسلم المغايرة للزلة اربعة هى المباح والمستحب والواجب والفرض كان حكم الزلة مسكوتا عنه فكيف يستفاد انها ليست بمعصية من تعرضه اليها وجوابه انه يستفاد من تعرضه اليها نظرا الى مادتها فان مادتها يشعر بانها فعل غير مقصود وكل ما كان فعلا غير مقصود فليس بمعصية لان المعصية (الابرار) فى الحقيقة على ما فى التلويح فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته وهذا كما يقال زل فلان فى الطين فتفهم منه انه وقع فيه لا عن قصد ومما قررنا ظهر ان قوله سوى الزلة نعت لافعال النبى صلى الله عليه وسلم لا مستثنى منقطع منها بناء

(سوى الزلة) عنه عليه السلام وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود فى نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة فى قوله تعالى فعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر لا من الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا من الصغائر وذكر فى عصمة الانبياء انه ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى

معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه فيه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى ثم اختلف العلماء فى جواز صدور ما يخل بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والنسيان فمنعه الاكثرون لاستلزامه مناقضة دليل المعجزة الذى هو الحق واما ناقص الحق فهو باطل واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وجوزه القاضى ابو بكر لان الغلط والنسيان لا يخلان بالصدق المقصود من المعجزات فانها دلت على صدقه فيما صدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما كان من فلتات الغلط والنسيان فغير داخل تحت التكليف ولا التباس مع وجوب البيان اذا وقع شئ منها اما من الشئ نفسه كقول موسى صلوات الله عليه وسلامه هذا من عمل الشيطان واما من الله تعالى كقوله وعصى آدم ربه وقال ولم نجد له عزما فلا يخل وقوعهما بالوثوق وما نقل من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بكذب او معصية ان كان بطريق الآحاد فمردود وان كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهرها والا فمحمول على ترك الاولى وقبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة **(قوله لانها ليست بمعصية)** وان كان الشرع اطلق عليها اسم المعصية مجازا ككون كل منهما حراما الا ان المعصية مقصودة بعينها للفاعل والزلة غير مقصودة بعينها له وانما ساقه اليها فعل مباح حصل له بذلك ذلل عن افضل الى فاضل وعن اصوب الى صواب لا عن حق الى باطل ولا عن طاعة الى باطل ولا عن طاعة الى معصية فيؤاخذ به ويلام عليه لجلالة قدره ورفعة منزله ألا ترى ان سيآت المقربين حسنات

(قوله متابعة لفخر الاسلام) وشمس الائمة ايضا (قوله وسائر الاصوليين) منهم القاضى الامام ابو زيد (قوله وادخلوا الواجب فى الفرض) كذا فى عامة النسخ والصواب بالعكس لان احد المذكورات فى كلام من ثلث القسمة انما هو الواجب دون الفرض كما نقله صاحب الكشف والاصوب ان يقال ارادوا بالواجب الفرض كما فى الكشف كيف لا وهو معلل بان الواجب الاصطلاحى لا يتصور فى حقه عليه الصلاة والسلام وادخال احدهما فى الآخر انما يبتنى على

ان يكون كل منهما متصورا فى حقه فلا يلائم اول كلام الشارح آخره كما لا يخفى وقد يقال مرادهم بالواجب ما يشمل الفرض فلا مخالفة بين التقسيمين فى المآل (قوله وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحى) كان يحمل الوتر واجبا عليه عليه الصلاة والسلام لا مستحبا او فرضا كذا فى التلويح (قوله وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف) فيه حيث قال والصحيح (قوله كالتسليم على ركعتى العصر المذكور) فى الكتب من سهوه عليه الصلاة والسلام انما هو حديث ذى اليدين والمذكور فيه انما هو تسليمه على رأس الركعتين فى الظهر دون العصر ويحتمل ان يكون مرويا لكن لم تصل اليه فالعهدة فى ذلك عليه وحمله على مجرد الفرض غير موجه

(اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض) قسم المصنف احواله عليه السلام الى اربعة اقسام متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب فى الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك فى حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية فى حقه عليه السلام والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحى لثبوت بعض افعاله فى حقنا بدليل ظنى (والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة) اى على صفة (نقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة) حتى يقوم دليل الخصوص (وما لم نعلم على اى جهة فعله النبى عليه السلام فانا فعله على ادنى منازل افعاله عليه السلام وهو الاباحة) لما فرغ من بيان افعاله شرع فى بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فى فعله عليه السلام انه ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتى العصر اوطبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به عليه السلام كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع فى النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع فيه وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبى عليه السلام على اى وجه فعله

الابرار ﴿**قوله** مباح الخ﴾ المباح ما يتخير فيه العاقل بين التحصيل والترك شرعا وكالامور الجبلية التى لا تخلو ذوو الروح عنها كالنفس والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل الينا بدليل دل على رجحانه ايقاعا منه عليه السلام على وجه لا يلام على تركه والواجب ما وصل الينا بدليل دل على تأكد ايقاعه عليه تأكدا يقرب من تأكد الافتراض والفرض ما ثبت افتراضه عليه بدليل لا شبهة فيه (**قوله** وان كان غيرها الخ) لم يبين الشارح هذا المقام على ما ينبغى فنقول

(قوله وان كان غيرها قال بعضهم الخ) هذا الاختلاف اذا كان فعله من جملة القرب والعبادات واما اذا كان من المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكره صاحب الكشف نقلا عن ابى اليسر

على ان المراد منها افعاله الاختيارية وان جاز لم رجوحيته (قوله وادخلوا الواجب فى الفرض) وكذلك انهم اطلقوا الواجب بمعنى الفرض على كليهما كما صرح به صاحب فتح المجتبى فادخلوا ما هو واجب عندنا فيما هو فرض عندنا (قوله واقعا على جهة) اى صفة وجوب او ندب (قوله حتى يقوم دليل الخصوص) اى به صلى الله عليه وسلم

(قوله وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة الخ) كذا في الشرح الاكملي لكن يحتمل ان يكون مراد المعترض اعنى شمس الائمة رحمه الله بقوله ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله مايستلزم التوقف من المنع الضمني فلا يرد عليه ماذكر (قوله والحق ان يقال التوقف يوجب الشك) كذا في النسخ لكن المعنى منعكس والذي يظهر ان يقال موجب الشك بفتح الجيم كما في الشرح الاكملي (قوله وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة) يعني في حقه عليه الصلاة والسلام ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل كما لا يثبت الوجوب والندب الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه الصلاة والسلام باباحة بعض الافعال (قوله وجه القول المختار) وهو قول الجصاص واختاره القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وتبعهم المصنف وحاصله اعتقاد الاباحة في حقه عليه الصلاة والسلام وجواز اتباعنا فيه حتى يقوم دليل الاختصاص وبالجملة ان الاصل عند الكرخي هو الاختصاص (قوله وقال الكرخي الخ) اعلم انما عبر به الشارح عن مذهبه فهو غير واف بافادته وذلك لانه يقول باعتقاد الاباحة

من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لاتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لايمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز انلا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولاشك في ثبوت الاباحة في حقه فنقتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب الاتباع له عليه السلام مالم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التأسى به عليه السلام في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام (والوحي نوعان) لما فرغ من بيان تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع أهو بالوحي أم بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال

ان كان فعله غير ماذكر فانه علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على ان امته مثله في الاتيان بمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص لانه مشرع والاصل في افعاله التشريع وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف فيه على اربعة مذاهب ذكر الشارح منها ثلاثة وترك الرابع اكتفاء بما ذكره المصنف لكنه لم ينبه على ماينبغي لان المذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز التتابع فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو المختار لانه عليه السلام بعث مشرعا ولم يبين الشارح قول الكرخي على ماينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة في حقه مع عدم جواز متابعته فيه لامكان الاختصاص (**قوله** لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول) وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وهذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا * ولقائل ان يقول الاستدلال بهذه النصوص ليس بتام لان مدعاهم شيآن اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقنا لا اعتقاد الوجوب في حقه فيحتاج فيه الى دليل آخر فتأمله (**قوله** دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم الاجتهاد) والحكم به مع توصله الى مايوجب

(علم)

والاشتراك بعارض فلايثبت الابدليل وعندالجصاص بالعكس يعنى الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض فلايثبت الابدليل كذا فى التحقيق (قوله نفث فى روعى) بضم الراء بمعنى القلب يعنى ان جبرائيل عليه السلام القى فى قلبى

فيه للنبى صلى الله عليه وسلم من غير ان يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به والفرق بين هذا المذهب ومذهب المصنف بعد الاتفاق على اعتقاد الاباحة فيه للنبى صلى الله عليه وسلم ان لنا اتباعه عند المصنف دون الكرخى (قوله فالظاهر ثلثة انواع) ذكر البرهان الحلبى فى التنقيح افهم قارئ الصحيح ان الوحى فى حق الانبياء على ثلثة اضرب احدها سماع الكلام القديم كسماع موسى عليه السلام بنص القرآن ونبينا صلى الله عليه وسلم بصحيح الآثار وثانيها وحى رسالة بواسطة الملك وثالثها وحى يلقى بالقلب كما كان لداود عليه السلام وجاز عن نبينا صلى الله عليه وسلم مثله كقوله عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى ثم قال والوحى الى غير الانبياء بمعنى الالهام كالوحى الى النحل وبمعنى الاشارة كقوله فاوحى اليهم وبمعنى الامر كقوله واذا وحيت الى الحواريين قيل امرتهم وقيل الهمتهم والعجب منه حيث جعل الالهام ضربا من ضروب الوحى فى حق الانبياء ومن المصنف حيث اجعل سماع الكلام القديم ضربا من ضروب وحيه صلى الله عليه وسلم مع ثبوت ان الله تعالى كلمه من وراء حجاب فى اليقظة كليلة الاسراء على الصحيح فى الاسراء انه كان يقظة وفى المنام كما فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما اتانى ربى فى احسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الاعلى فقلت لاادرى فوضع يده بين كتفى ومن الشارح حيث جعل النفث فى الروع من قبيل الاشارة وليس منه كما يستفاد مما نقلناه

كيف ساغ للنبى عليه السلام الاجتهاد مع توصله الى مايوجب علم اليقين (ظاهر وباطن فالظاهر) ثلاثة انواع الاول (ماثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه) اى سمع النبى عليه السلام (بعد علمه بالمبلغ) وهو الملك (باية قاطعة) المراد منها العلم الضرورى المنافى للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحى من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق (وهو) اى ماثبت (الذى انزل عليه بلسان الروح الامين) والنوع الثانى قوله (اوثبت عنده عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام) واليه اشار النبى عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فى الطلب والنوع الثالث قوله (اوتبدى لقلبه عليه السلام) اى ظهر (بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده) اى بسبب نور فى قلبه عليه السلام من عند الله تعالى كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والباطن) من الوحى (ماينال بالاجتهاد بالتأمل فى الاحكام المنصوصة) جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت

علم اليقين وهو الوحى (**قوله** اشار النبى عليه السلام بقوله ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجتهدوا [٢] فى الطلب) والروع بضم الراء القلب ويسمى هذا النوع بخاطر الملك (**قوله** جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا الخ) حاصله انما قلنا بان اجتهاده عليه السلام وحى باطن لانه لايقرر على الخطأ فيثبت بالتقرير مايثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقرر على الخطأ كما يقرر على الصواب واعلم ان العلماء اختلفوا فى جواز الاجتهاد من الانبياء عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما لم يوح فيه من الاحكام فلم يجوزه بعضهم كالاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين

(قوله نزل فى شان القرآن) ردا لقول الكفار حين قالوا فى حق القرآن ان محمدا افتراه على الله من نفسه وليس بمنزل عليه

(قوله وجوابهم) تقريره بزيادة ان يقال سلمنا ان المراد انه لا ينطق الا عن وحى وان الحكم الصادر عن اجتهاد ليس بوحى لكن لا نسلم ان الآية نزلت فى شان ما نطق به مطلقا من القرآن وغيره وانما نزلت فى شان القرآن خاصة وكونه لا ينطق به الا عن وحى لا ينافى ان ينطق بغيره عن غير وحى وكذا كونه لا ينطق به عن الهوى بل عن الوحى لا ينافى ان لا ينطق بغيره عن الهوى ايضا ﴿ ٧٣٠ ﴾ بل عن الاجتهاد ولئن سلمنا انها نزلت فى شان ما نطق به مطلقا فلا نسلم ان المراد انه لا ينطق الا عن الوحى ولا ان الحكم الصادر عن اجتهاد ليس بوحى اما الثانى فلما قرره الشارح واما الاول فلان الهوى فى هذه الآية على ما فى لباب التفاسير هو ميل القلب الى خلاف الصواب وحيث سلمنا التعميم المذكور ومنعنا الامرين المذكورين يكون المعنى انه لا ينطق بالقرآن ولا بغيره نطقا ينشأ عن ميل القلب الى خلاف الصواب وهذا لا ينافى ان يكون له اجتهاد وان يكون ناطقا بالحكم الصادر عنه لا عن هوى بالمعنى المذكور وبما قررناه يظهر انه لا حاجة فى الجواب الى جعل عن بمعنى الباء وان وافق فيه الشارح غيره كصاحب اللباب وغيره وما نقل عن الكوفيين من انها تجئ للاستعانة فى قولهم (اذا) رميت عن القوس لانهم يقولون رميت بالقوس فمردود لصحة معنى المجاوزة فى الاول ومعنى الاستعانة فى الثانى وعدم الحاجة الى رد الاول اليه مع اتفاق اهل البصريين على مجئ عن بمعنى المجاوزة واختلافهم فى مجيئها بمعنى الاستعانة

بالوحى ابتداء (فابى بعضهم) وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين (ان يكون هذا من حظه عليه السلام) اى ان يكون الاجتهاد من حظ النبى عليه السلام فى احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحى والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله وما ينطق نزل فى شأن القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اى بالقوس وليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن الوحى ولئن سلمنا انه نفى النطق عنه بغير الوحى على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحى باطن باعتبار المال لانه لا يقرر على الخطأ (وعندنا هو مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه) فوجب عليه طلب تقديم النص بانتظار الوحى لاحتمال اصابة النص بنزول الوحى كما وجب على المتيمم

وجوزه آخرون فقالوا لهم العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية التى لم يوح اليهم فيها وحى واليه ذهب الشافعى ومالك وعامة المحدثين والاصوليين وهو منقول عن ابى يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والانبياء عليهم السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام وعندنا هو مأمور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه لاحتمال نزول الوحى بما يغنى عن الرأى فاذا انقطع طمعه عن الوحى بعد مدة الانتظار المقدرة بخوف فوت الغرض يعمل بالاجتهاد (**قوله** وجوابهم ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل فى شان القرآن الخ) اعترض بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب • واجيب بان ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك وههنا نعلم يقينا انه عليه السلام كان ينطق بدون الوحى فى كثير من اموره من الاكل والشرب والمصاحبة مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام

طلب الماء في موضع يرجى وجوده (ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار) وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفؤ ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام (الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ) هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطأ في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني ان لا يحتمل القرار على الخطأ لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ وهو باطل (بخلاف ما يكون من غيره) اي يكون الاجتهاد من غير النبي عليه السلام (من البيان بالرأي) حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله (وهذا) اي اجتهاد النبي عليه السلام (كالالهام) وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال (فانه حجة قاطعة

اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه يحمل على اخص الخصوص ﴿**قوله** الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطاء﴾ اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز خطأه عليه السلام في اجتهاده فاكثرهم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز والمختار انه يجوز وهو مذهب اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكن لا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ هذا ولقائل ان يقول هذا منقوض بوجوب اتباع القوم المجتهد منا مع جواز تقريره على الخطأ على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرفت هذا فاذا اقر الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطأه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم والنص فيكون مخالفته حراما ﴿**قوله** لاحتمال الخطأ والقرار عليه﴾ لانهما جائزان في حق الامة فلا يتعين الصواب في حق واحد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطأ في اجتهاد غيره ﴿**قوله** وهو القذف في القلب الخ﴾

(قوله ولافرق بين الاجتهاد في امر الحرب الخ) الظاهر ان هذا اجمال لما فصل في الكتب استدلالا على جواز الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام من انه كان يجتهد في الحرب احيانا من غير مشاورة ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام لان الجهاد ايضا محض حق الله تعالى (قوله احدهما انه يجوز عليه الخطأ الخ) وهو مختلف فيه لكن اكثر اصحابنا ذهبوا الى ذلك

(قوله وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال) اي هو ايقاع شيء في القلب من غير فكر تصوري ولا تصديقي لان النظر هو الفكر مطلقا ولا حاجة الى قوله واستدلال وانما يحتاج الى قيد يخرج الوسوسة ولذا قال الخطائي في شرح ديباجة المطول الالهام ايقاع الشيء من الخير في القلب بطريق الفيض واحترز بقوله من الخير عن الوسوسة وبقوله بطريق الفيض عن الفكر فان حصول صورة المطلوب في القلب بطريق الانتقال والحركة قال والالهام يغاير الحدس لانه وان لم يكن حركة لكونه دفعيا كالالهام الا انه من جهة الطالب المستفيض دون الواهب المفيض فكأنه خرج بالقيد الاول

فى حقه) اى فى حق النبى عليه السلام حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى (وان لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة) فانه ليس بحجة (وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا) حتى احتج ابو يوسف فى جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله لان ماقص علينا اهل الكتاب اويفهم المسلمون من كتبهم فانه لايجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب (من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام) لما تحققت شبهة السماع فى قول الصحابى ناسب ان تلحق باقسام السنة فقال (وتقليد الصحابى واجب) وهو عبارة عن اتباعه فى قوله او فعله معتقدا للحقية من غير تأمل فى الدليل (يترك القياس به) اى قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابى اماما كان او مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر اتفاقا (لاحتمال

وقيل الالهام مايخلق الله تعالى فى قلب المؤمن العاقل من العلم الضرورى الداعى للعمل المرغوب فيه ﴿ قوله بهذه الصفة ﴾ وهى كونه حجة مثبتة للحكم فى حقه وملزمة لغيره وان كان الهام الاولياء حجة فى حقهم (قوله فانه ليس حجة) كان المناسب ان يقول اى بانه حجة ملزمة فان المراد بالصفة الحجة لاسلبها تأمله ﴿ قوله وشرائع من قبلنا الخ ﴾ ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وجماعة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بها وان كل شريعة ثبتت فهى باقية فى حق من بعده الى يوم القيامة الا ان يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبى ينتهى بوفاته او ببعثة نبى آخر الا مالا يحتمل التوقيت والانتساخ كالتوحيد فعلى هذا لايجوز العمل بها مالم يعلم دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من مشايخنا والقاضى ابى زيد الى ان ماقص الله تعالى ورسوله عليه السلام يعنى مانبت بكتاب الله تعالى وببيان الرسول عليه السلام انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على انه شريعة لنبينا مالم يظهر نسخه (قوله وهو) اى التقليد اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول اويفعل معتقدا لحقيته من غير نظر وتأمل فى الدليل فكان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة فى عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لايكون اتباع الصحابة رضى الله تعالى عنهم تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا بالانبياء عليهم السلام الا

(انه)

السماع من النبي عليه السلام ﴾ بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عليه السلام والاحوال التي يتغير بها

انه سمي تقليدا باعتبار الصورة ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المعجزة وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الآباء والثلاثة الاول صحيحة لانها ليست بتقليد محض لانها تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا المعجزة معجزة بالنظر والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المعجزة لايكون الاصادقا وكذا تقليد العالم من هو فوقه لان زيادة المراد به لاتعرف الا بقرب الاستدلال وكذا العامي لايعرف الا بنوع الاستدلال والرابع باطل لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى به الكفرة بقوله تعالى انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون اذا عرفت هذا فاعلم انه لاخلاف بين الجمهور ان مذهب الصحابي اماما كان اوحاكما اومفتيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به القياس مطلقا وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وابي اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن وجماعة من اصحابنا لايجوز تقليده الا فيما يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لايقلد احد منهم وان كان فيما لايدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة واتفق عمل اصحابنا في التقليد فيما لايدرك بالقياس واختلف عملهم في غيره ﴿ **قوله** بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر ﴾ لانه الاصل ولهذا كانوا يفتون بالرأي الا عند الضرورة بعد البحث والمشقة مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم خبر من الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي المحض الذي ليس عند صاحب خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم الخبر الواحد على القياس * فان قلت ليس من عادتهم كتمان مايبلغ اليهم من الحديث فلو كان مسموعا لاسنده الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لان تبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملازمة ممنوعة لعادتهم الجارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا بكتمان فان الواجب عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا

الاحكام ولهم مزية فى الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم ﴿ وقال الكرخى لايجب تقليده الا فيما لايدرك بالقياس ﴾ لان فيما لايدرك بالقياس تعين جهة السماع اذلا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل للخطأ فلايكون حجة لغيره ﴿ وقال الشافعى رحمه الله لايقلد احد منهم ﴾ اى من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس اولا لان مذهبهم لوكان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل ﴿ وقد اتفق عمل اصحابنا ﴾ وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم ﴿ بالتقليد فيما لايعقل بالقياس ﴾ مثل المقادير ﴿ كما فى اقل الحيض ﴾ يعنى كما قال عمر رضى الله عنه اقل الحيض ثلثة ﴿و﴾ كفساد ﴿ شراء ماباع باقل مما باع ﴾ قبل

عن السند فانه حينئذ يجب عليهم اظهاره ولئن سلم ان قوله صادرا عن مجرد الرأى دون السماع فله الرجحان لمزيد الصحبة ومشاهدة الوحى ومعرفت طريقة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فى بيان الاحكام والعلم بالحوادث والاحوال والاسباب التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد فى بذل مجهودهم فى طلب القيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيما لانص عندهم فيه غاية التأمل وهذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على المأخذ والعلل ومعرفة مقاصد الشرع من وضع الاحكام ليست بموجود فى غيره ولا عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وليس احتمال الخطأ بمانع لان حجته التقديم كما فى خبر الواحد مع القياس اذلايلزمهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بتقليدهم بخلاف مايدرك بالقياس لان القول بالرأى مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب فلا يكون قوله حجة لغيره ولقائل ان يقول سلمنا ان الكذب والمجازفة لايظنان بهم لكن احتمال الخطأ فيه باق لان ماظنه دليلا على ثبوت المقصود يجوز ان لا يكون دليلا فى الواقع فوقع الخطأ فى الاستدلال به فلا يكون حجة فلايلزم غيره فالاجتهاد لما احتمل ان يكون دليلا لايكون حجة على مجتهد آخر ألا يرى ان قول التابعين وسائر المجتهدين فيما لايدرك بالرأى ليس بحجة مع انه لايظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابى رضى الله تعالى عنهم ﴿**قوله** لان مذهبهم لوكان حجة لتناقض الحجج﴾ واللازم باطل فسلمنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض مندفع بترجيح المكلف بما وضح له دليله او الوقوف حتى يظهر رجحان احدهما او التخيير كالاقيسة المتعارضة ﴿**قوله** يعنى كما قال عمر رضى الله تعالى عنه﴾ اى

﴿ وعلى ﴾

نقد الثمن مع ان القياس يقتضى جوازه عملا بقول عائشة رضى الله عنها لتلك المرأة القائلة انى بعت خادما من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه بستمائة قالت بئسما شريت واشتريت ابلغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عليه السلام ان لم يتب (واختلف عملهم فى غيره) اى عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعنى لم يستقر مذهبهم فى هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة فى تقليد الصحابى بعضها يدل على تقديم قول الصحابى على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس (كما فى اعلام قدر رأس المال) قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تسمية قدر رأس المال ليس بشرط فى السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما خلافه وابو حنيفة رحمه الله شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما (والاجير المشترك) كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع فى يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن على رضى الله تعالى عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة رحمه الله المروى عن على رضى الله تعالى عنه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص (وهذا الاختلاف) اى الاختلاف المذكور فى تقليد الصحابى لما فرغ من تقرير

وعلى وعثمان وابن مسعود وانس رضى الله تعالى عنهم (**قوله** عملا بقول عائشة رضى الله تعالى عنها) كما روى عبد الرزاق ان امرأة جاءت الى عائشة فقالت بعت من زيد بن ارقم حائطا[٢] بثمان مائة ثم اشتريته قبل الاجل بستمائة فنقدته الستمائة وكتبت عليه ثمان مائة فقالت عائشة رضى الله عنها بئسما اشتريت وبئسما اشترى اجرى[٣] زيد بن ارقم ان الله ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مالم يتب ثم تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وان اقتضى القياس جوازه كما قال به الشافعى لان الملك قد تم بالقبض للمشترى فيجوز معه من البائع كغيره ولان قولها لما كان مخالفا للقياس تعينت جهة السماع لجعلها جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد (**قوله** واختلف عملهم فى غيره الخ) لقائل ان يقول هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يؤدى عن الصحابى فعل او قول ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم يكن هناك اقوى من قوله ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة

(قوله مع ان القياس يقتضى جوازه) وبه اخذ الشافعى ثم ان قول عائشة رضى الله عنها مخالف للقياس لانها جعلت جزاءه على مباشرة هذا الفعل بطلان الحج والجهاد واجزئة الجرائم لاتعرف بالرأى (قوله الى العطاء) وهو ما يخرج للجندى من بيت المال فى السنة مرة او مرتين كما ان الرزق ما يخرج له كل شهر وقال الحلوانى كل سنة او شهر والرزق يوما بيوم كذا فى المغرب (قوله فاشتريته منه) فى الكشف فاشتريت منه قبل محل الاجل قالت بئسما شريت اى بعت كما فى قوله تعالى وشروه بثمن بخس (قوله بما يمكن الاحتراز عنه) الباء متعلق بضاع

---

[٢] قوله حائطا وفى رواية خادما كما فى الشرح ط

[٣] قوله اجرى امر من جرى يجرى بمعنى اذهبى قاله مصححه ط

الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان (فى كل ماثبت عنهم) اى عن الصحابة (من غير خلاف بينهم) اذلو كان فيهم خلاف لايجوز تقليد الصحابى وكان ذلك اختلافا بالرأى لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع عن النبى عليه السلام تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولانسخ فى القياس بل يجب الترجيح ان امكن والايعمل بايهما شاء بشهادة قلبه (ومن غيران يثبت انذلك) القول (بلغ غيرقائله فسكت مسلماله) لانه لونقل من غيره تسليم كان اجماعا فلايجوز خلافه (واما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رضى الله تعالى عنهم كشريح) والحسن البصرى وعلقمة والنخعى وغيرهم (كان مثلهم عندالبعض) وفى النوادر كذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله لانه لما زاحمهم فى الفتوى علم انرأيه فى القوة والضعف مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رضى الله تعالى عنه تحاكم الى شريح فى درعه وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ماتقول قال درعى وفى يدى فطالب شاهدين من على رضى الله تعالى عنه فشهدله قنبر والحسن بن على فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأى على رضى الله تعالى عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودى فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به ثم قال لعلى صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودى (وهو الصحيح) وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف رحمه الله وعن ابى حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبته عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود فى التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم فى الرأى كان مثل سائر ائمة الفتوى لايصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضى الله

فقد ذكر فى الظهيرية ان قول ابى حنيفة قول ابن عمر وقولهما قول عمر ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد ان يرجح برأيه وكذا الكلام فى المسئلة الاخرى على ماعرف فى موضعه وان لم يكن فالوقف او التخيير كخبر الآحاد والاقيسة المتعارضة (**قوله** وعن ابى حنيفة انه قال لا اقلدهم الخ) وهذا ظاهر المذهب (**قوله** وكان شمس الائمة الخ) ذكر شمس الائمة انه لاخلاف فى ان قول الشافعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس لما روى عن ابى حنيفة لانه كان يفتى بخلاف رأيهم وانما الخلاف فى ان قوله

(قوله علم ان رأيه فى القوة والضعف) لو اقتصر على ذكر القوة لكان اظهر (قوله وكان شمس الائمة رحمه الله يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر) وذكر انه لاخلاف ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس وانما الخلاف فى ان قوله هل يعتد به فى اجماع الصحابة حتى لايتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لايعتد به

(قوله فسلم الدرع الى اليهودى) اى سلمها شريح اليه

(يعتد)

تعالى عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الاثلاث سنين امتنع عن القضاء فى فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القتبى رحمه الله

باب الاجماع

وهو فى اللغة الاتفاق وفى الشريعة اتفاق مجتهدى امة محمد عليه السلام فى عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد فى عصر لنفى توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لايحتاج فيه الى الرأى فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر (ركن الاجماع) وهو

هل يعتد به فى اجماع الصحابة حتى تم اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لا يعتد به

باب الاجماع

هو فى اللغة العزم فقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثانى لايتصور الا من اثنين فمافوقهما ولايخفى مناسبة الثانى للمعنى المصطلح (**قوله** وقيد فى عصر لنفى توهم جميع الاعصار) الوارد على من تركه مايلزم عليه من عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لايتحقق اجماع المجتهدين ويمكن ان يدفع بالعناية فان المجتهدين كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيامة يصح اطلاقه على الموجودين فى عصر من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة المراد فتأمل (**قوله** وقوله على امر يتناول القول والفعل) اى السكوت والتقرير الشرعى والعقلى وبعضهم قيد بحكم شرعى كما قيده المصنف فى الحكم بدل لتخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما ذكره الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لايتوقف عليه صحته سواء كان شرعيا او عقليا اودنيويا ويحمل قول من قيد بالشرع على مايؤخذ من الشرع فيشمل الاعتقاديات وعلى عدم اعتبار الامر الدنيوى وفى كل من التعريف عموم مخل وهو شمول الاعتقاديات المتوقف عليها صحة الاجماع كما سنذكره وشمول تعريف الشرح له اظهر كما لايخفى فتأمل (**قوله** هذا التعريف انما يصح الخ) يرد عليه الاستصناع وبناء الدار واستقراض الخبز بلا وزن والتثويب فى الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا تتوقف الاجماع فيها على الاجتهاد واجيب بان ابقاء المجتهدين موجود فيه

(قوله وهو فى اللغة الاتفاق) اقتصر على ذكر ماهو الانسب بمعناه الشرعى المقصود بالذكر ههنا والا فهو يجيء بمعنى العزم ايضا كما صرحوا به (قوله فقيد الامة الخ) يعنى امة محمد عليه الصلاة والسلام واللام بدل عن الاضافة اليه (قوله لنفى توهم جميع الاعصار) لان معناه زمان ما قل او كثر (قوله واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأى) ومنهم المصنف كما سيظهر (قوله فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر) لايذهب عليك انه ليس بجامع لما انه يخرج منه الاجماع فيما لايحتاج فيه الى الرأى اذ لاحاجة فيه الى اتفاق اهل عصر بل الى اتفاق المجتهدين فقط والصواب ان يقال هو الاتفاق فى عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة كما فى التحقيق فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الرأى ويشمل الكل فيما لايحتاج فيه الى الرأى فيصير جامعا

(قوله هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر) اقول هذا لم يصلح تعريفا للاجماع على رأى من اعتبر موافقة العوام فيما لايحتاج فيه الى الرأى لصدقه على اجماع العوام والمجتهدين جميعا على مايحتاج فيه الى الرأى دون اجماع المجتهدين

(قوله ولا يردوا عليهم) عطف على المنصوب بان (قوله فى موضع الحاجة) متعلق بالساكت فكان الاظهر تقديمه على قوله شيطان اخرس كما فى الشرح الاكملى (قوله ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده) قال القاآنى لاخفاء ان هذا لا يكون الزاما للشافعى لانه لا يشترط تنصيص كل واحد بل تنصيص الاكثر وتعذر ذلك ممنوع انتهى ومبنى كلامه الغفول عن ان للشافعى فى المسئلة قولين كما صرح به فى الشرح الاكملى فما ذكره القاآنى من عدم اشتراط التنصيص من الكل احد قوليه وهو الذى سيذكره الشارح ايضا بقوله وقيل صح عن الشافعى ومساق كلامهم ههنا على قوله الآخر الايرى الى قول المصنف فى الشرح عند شرح قوله وفيه خلاف الشافعى فانه قال الاجماع لا ينعقد الا بتنصيص الكل انتهى (قوله انه خالف عمر فى العول) فقال لا عول فى الفرائض اصلا وهو ان يزاد على المخرج شئ من اجزائه اذا ضاق عن فرض وحاصله ان المخرج مهما ضاق عن الوفاء بالفروض المجتمعة فيه يرفع التركة الى عدد اكثر من ذلك المخرج ثم يقسم حتى يدخل النقصان فى فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة (قوله فهبته) وهو الموجود فى رواية فمنعنى عن ذلك درته على رواية اخرى كما ذكر فى التحقيق والشارح جمع بين الروايتين كما جمع السراج الهندى فى شرح المغنى ويحتمل ان يكون الجمع بينهما رواية ثالثة لم يذكرها صاحب التحقيق ثم ان هبت مثل خفت وزنا ومعنى (قوله ويمكن الزام الشافعى الخ) هذا الالزام لصاحب المغنى

مايقوم به الاجماع (نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق) اى اتفاق الكل على الحكم (او شروعهم فى الفعل ان كان من بابه) اى من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا فى المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته (ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض) اى يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك فى اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضى مدة التأمل وهى ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفى نسبتهم الى الفسق والتقصير فى امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس فى موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم فى حكم حادثة حرج بين فينبغى ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا فى انعقاد الاجماع (وفيه خلاف الشافعى رحمه الله) قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدى تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه خالف عمر فى العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رضى الله عنه فقال انه كان رجلا مهيبا فهبته فمنعنى درته قيل صح عن الشافعى رحمه الله انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعى بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلأن يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضاء اولى

اويقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه على قول من لم يعتبر موافقة العوام وهو مذهب الجمهور (**قوله** ويسمى هذا اجماعا سكوتيا) وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من توهم الشبهة (**قوله** وفيه خلاف الشافعى) حيث قال ان الاجماع السكوتى ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضى ابوبكر الباقلانى من الاشعرية وبعض (المعتزلة)

خاصة على مايحتاج فيه اليه اذ ليس اتفاقهم اتفاق اهل عصر بل بعض اهل عصر على انه ليس بمانع اذ لو خلا عصر عن المجتهدين واتفق العاميون فيه على امر يحتاج فيه الى الرأى فان اتفاقهم لا يكون اجماعا شرعا صدق هذا التعريف عليه

والسؤال الآتي لشارحه القاآني ولعله مأخوذ من تقرير صاحب الكشف حيث قال وجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعاً للاكثر فاذا كان للاكثر سكوت يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل (قوله وحديث ابن عباس غير صحيح) ولو سلم فالواجب انما هو اظهار الخلاف وقد وقع ذلك وانما سكوته عن المناظرة وهي ليست بواجبة (قوله فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين) لايذهب عليك ان

في هذه العبارة ايهام خلاف الواقع وهو ان ينعقد الاجماع باتفاق العوام فقط والاظهر في العبارة ان يقال في التوضيح ليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لايكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وتفصيله فيه (قوله وفي الصحاح عترة الرجل الخ) قال القاآني عترة الرسول صلى الله عليه وسلم علي وفاطمة والحسن والحسين واولادهم ثم ان عبارة الصحاح الادنون وهو جمع ادنى من الدنو وعبارة الشارح في جميع النسخ الادون والظاهر انه سهو من قلمه (قوله وقيل هو شرط) الظاهر ان الضمير للمذهبين على سبيل البدل كما يدل عليه التعرض فيما بعده لدليل

ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم مالم تقولوا ولا خير لي مالم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه (واهل الاجماع من كان مجتهدا) والمجتهد يأتي في باب القياس (الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد) كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين (وليس فيه هوى) اي اتباع البدعة (ولا فسق) لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم من الخطأ ولايلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم فيه التقليد (وكونه من الصحابة او من العترة) وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون (لايشترط) وقيل هو شرط لان النبي عليه السلام مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف هم الاصول فقال عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لاعلى ان اجماعهم حجة دون

المعتزلة وداود الظاهري (**قوله** وحديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما غير صحيح) بان الخلاف والمناظرة في مسئلة القول كان اظهر فيما بينهم من ان يخفى على عمر وكان عمر الين الى الحق كيف وقد كان يقول لاخير فيكم مالم تقولوا ولاخير في مالم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي يؤيده انه لما نهى عن مهور النساء في خطبته قالت امرأة اما سمعت قوله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فتمنعنا عما اعطانا الله فبكى عمر رضي الله تعالى عنه

كل منهما ومن هذا يظهر ان الفاء في قوله فقال عليه الصلاة والسلام اني تركت فيكم الخ كما في اكثر النسخ غير حسن بل الصواب تبديلها بالواو ليكون الكلام من باب اللف والنشر والا فلا ينتظم ثم ان قوله قلنا الخ جواب عنهما ثم ان من ذهب الى الاول هو داود الاصفهاني الظاهري واحمد بن حنبل رحمه الله في احدى الروايتين عنه ومن ذهب الى الثاني هم الزيدية والامامية من الروافض (قوله وهم في الامر بالمعروف هم الاصول)

(قوله وحديث ابن عباس رضي الله عنهما غير صحيح) لانه كان اشد اقداما على اظهار الحق لكونه صحابيا عدلا ولان عمر رضي الله عنه الخ

غيرهم (وكذا اهل المدينة) يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك هو شرط لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول عليه السلام (اوانقراض العصر) يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم فيه على حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لايثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لايصح وعند الشافعي يصح (وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله) يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف

وقال كل الناس افقه منك ياعمر حتى النساء في البيوت وان صح فهو محمول على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لما علم من ثبات عمر على مذهبه **(قوله** واجيب عنه الخ) حاصل ما اجابوه عن هذا الحديث انه لادلالة على نفي الخبث عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لاينفي فضل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها فان مكة مع فضائلها لم تدل على ذلك اذلا اثر للبقاع فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولاستبعاد ذلك من مالك تأوله اصحابه فحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول وحمله بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجيحا لايمنع مخالفتهم وحمله بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة وارادة الصحابة لاجتماعهم فيها وحمله بعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل ان ابايوسف رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق لم يرض بهذه التأويلات **(قوله** وقيل يشترط الخ) اختلف القائلون في حجة اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق املا وصورته اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين واستقر خلافهم فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا

وكذا في النهي عن المنكر فهو من قبيل الاكتفاء وتقريب ذلك ان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما ذكروا (قوله اوبانه محمول على نفي الخبث في زمنه عليه الصلاة والسلام) ولا اجماع في زمنه كما مر غير مرة (قوله وعند الشافعي شرط) يعني لانعقاده كما يدل عليه السباق وقد جعله بعضهم شرطا لحجيته لا لانعقاده ثم مانسبه الى الشافعي ليس اصح قوليه بل هو يوافقنا فيما ذهبنا اليه على الاصح (قوله بعضهم بعد الانعقاد الخ) قال في التلويح وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لايبقى حجة بعد الرجوع وقيل لاينعقد مع احتمال الرجوع انتهى وكلام الشارح هذا على القول الاول اذ لايكون الرجوع عند الشافعي على القول الثاني بعد الانعقاد بل يكون مدار صحته عدم الانعقاد فتدبر

يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الثانى وقال اكثر مشايخنا لايمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف واشار اليه بقوله (وليس كذلك فى الصحيح) قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابى حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لايمنع وابو يوسف فى رواية معه وفى رواية مع ابى حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد وهى اذا قضى القاضى ببيعها لاينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابى حنيفة فى رواية الكرخى عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة فى بيع ام الولد فعند عمر لايجوز وعند على يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف فى المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لايكفر جاحده فصادف قضاء القاضى ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعى فينفذ قضاؤه لابناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق (والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد) الصالح للاجتهاد (مانع كخلاف الاكثر) وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله

(قوله وقد اختلف الصحابة الخ) ثم اجمع التابعون بعدهم على انه لايجوز

صحته ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعى وعامة اهل الحديث الى انه ممتنع وبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا فى ذلك فقال اكثرهم لايمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة فهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابى حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لايمنع وابو يوسف فى رواية مع ابى حنيفة وفى رواية مع محمد وهو الاصح (**قوله** مستدلين الخ) يعنى ان هذا البعض الذين اثبتوا الخلاف فى الاصل المذكور بين ائمتنا استدلوا عليه بمسئلة ام الولد وهو ان القاضى اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد وقد كان هذا مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها فدل على انهما جعلا الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لانهما لو لم يجعلاه مانعا لما جوزا بيعها والصحيح ان هذا اجماع عند اصحابنا الثلاثة لان الدليل على ان اجماع الامة حجة لايفصل بينهما سبق فيه الخلاف عن السلف او لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضى بجواز بيعها عنده خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لايكفر جاحده ولايضلل والقضاء اذا صادف محلا مجتهدا فيه نفذ ﴿**قوله** وخلاف الواحد مانع﴾ اى من انعقاد الاجماع عند

عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ فى النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة فى قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر فى الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطأ وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لاتختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ وقيل اقل ماينعقد به ثلاثة واليه مال السرخسى لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لايتحقق بدون ذلك (وحكمه فى الاصل ان

الجمهور وذهب احمد بن حنبل فى احدى الروايتين ومحمد بن جرير الطبرى وابو بكر الرازى من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف فى الانعقاد فان قلت قد تفرد بعض الصحابة باشياء واثبتم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابى طلحة فى اكل البرد حيث قال لايفسد الصوم وخلاف ابن عباس فى ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص اما اذا كان فلا يعتد به وخلاف ابى طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولايتحقق ذلك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع اليهم **(قوله** ولنا ان لفظ الامة فى قوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة الخ) ان قيل هذا خبر واحد فكيف يدل على حجية كل امة قطعا واجيب بان الروايات التى تظافرت عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ انما دلت على حجية اجماع الكل والقدر المشترك بينهما متواتر ومشهور ثم لايخفى ان ادلة حجية الاجماع من الكل بطريق الحقيقة وعلى حجية اجماع الاكثر بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل فى الخاص لكنه اذا وجدت القرينة يراد منه مجازا فنبه لذلك وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلاثة واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم كانوا جماعة واتفقوا على قول مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر فتأمل **﴿قوله** وحكمه فى الاصل﴾ المراد بالاصل ما كان اجماعا واما اجماع اهل الاجتهاد من الصحابة

(فانه)

(قوله وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد الخ) الظاهر ان تعريف الاجماع باتفاق مجتهدى امة محمد الخ كما سبق غير مقبول عند ذلك القائل (قوله يدخل تحت النصوص الدالة الخ) الظاهر ان قوله عليه الصلاة والسلام لاتجتمع امتى على الضلالة ليس بداخل فيها لان الاجتماع يأبى عن الصدق على الواحد

(قوله لانه اقل الجماعة) ممنوع بل اقلها اثنان (قوله لان الاجماع لايتحقق بدون ذلك) اى لان الاجماع يشعر بالاجتماع والاجتماع لايتحقق بدون ذلك والقول الاخير اظهر لهذا ولان الامة لا تطلق على الواحد الا مجازا ولايلزم من ارتكاب المجاز فى حق ابراهيم عليه السلام للتعظيم ارتكابه فى حق غيره

ثبت المراد به » اى بالاجماع « شرعا على سبيل اليقين » والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لايكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وانما قيد الحكم بالشرعى لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب فى موضع معين قيل لاينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطأ فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين فى كل الامور الذى يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لابعضهم لانا لانعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم

فانه بمنزلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماع ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة **(قوله** لان الاجماع ربما لايكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض) كالاجماع السكوتى والمنقول بطريق الآحاد فانه لايوجب اليقين حتى لايكفر جاحده واما انكار الاجماع القطعى فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامة مثل اعداد الركعات وفرض الحج والصوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لامور الدين قطعا ولعله هو المراد بقوله فى الاصل وان كان مما ينفرد به الخاصة كتحريم تزوج المراة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطئ قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس لم يكفر منكره ولكنه يحكم بضلاله وخطائه لانه وان كان قطعيا الا ان منكره متأول والتأويل يمنع الاكفار فافهم **(قوله** وانما قيد الحكم بالشرعى الخ) حاصله ان التقيد بالشرعى يدخل مايتعلق بالاصول كنفى الشريك ورؤية البارى لافى جهة وما يتعلق بالفروع كوجوب الصلاة ويخرج مايتوقف عليه صحة الاجماع كوجود البارى وصحة الرسالة لئلا يلزم الدور وما يتعلق بامور الدنيا كتجهيز الجيش وعمارة الارض فانه مختلف فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لايكون حجة **(قوله** وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة الخ) حكم الاجماع فى الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية عند عامة المسلمين وذهب الخوارج والنظام والقاشانى من المعتزلة واكثر الروافض الى انه ليس بحجة ثم لايخفى ان هذا الخلاف ينافى قوله اولا اى بالاجماع فتأمله **(قوله** ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين)

(قوله اى بالاجماع) زعم بعض الناظرين فى كلامه انه قيد للمسئلة بمعنى ان ذلك مجمع عليه حتى قال ان نقل الخلاف بعد ذلك عن المعتزلة ينافيه قوله هذا وهو سهو ظاهر فانه تعيين لمرجع الضمير المجرور لاغير **(قوله كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت** **الآخرين)** يخالف ماسينقله من التلويح من ان الاجماع السكوتى من الادلة القطعية بمنزلة العام نعم قال فى الكشف نقلا عن صدر الاسلام ابى اليسر انه دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس والمفهوم منه ان لايكون هو من الادلة القطعية **(قوله وانما قيد بالحكم الشرعى)** التقييد به انما هو فى كلام فخر الاسلام وليس فى كلام المصنف اذ الشرعية فيه ليست صفة للحكم بل قيد للثبوت اللهم الا ان يكون مراده ان الثبوت شرعا انما يكون فيما يكون الحكم شرعيا **(قوله فانهم اذا اجمعوا على الحرب فى موضع معين)** قيل لاينعقد اجماعا قال فى الكشف قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة وقال بعضهم لايكون حجة وذكر فى الميزان ان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به فى العصر الثانى كما فى الاجماع فى امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لايجب انتهى فينبغى ان يجعل لفظ اجماعا فى كلام الشارح تميزا ويكون مراده بالاجماع الاجماع المعتد به وهو مايكون حجة فليتدبر **(قوله اراد بهم الصادقين فى كل الامور)** والالزم منه موافقة الخصمين لان كل واحد منهما صادق فى بعض الامور **(قوله لانا لانعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم)** يعنى ان التكليف بالاتباع يستلزم القدرة عليه ولاقدرة الا بمعرفة اعيانهم

وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لايلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون قلت الله تعالى لم يحكم انهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم (والداعى) اى مستند الاجماع (قد يكون من اخبار الآحاد) كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعى اليه قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام قبل القبض

وجه التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق فى كل الامور اذ لو كان المراد الصادق فى بعض الامور للازم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق فى بعض الامور ثم لايجوز ان يكون الامر امرا بالمتابعة فى بعض الامور لانه غير مبين فى هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق فى كل الامور التى تجب متابعته فى كل الامور اما مجموع الامة اذ لايجوز ان يراد بعضهم والثانى باطل لان التكليف بالكون منهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة عليه الا بمعرفة اعيانهم وقد يعلم بالضرورة انا لانعلم واحدا بعينه فقطع فيه بانه من الصادقين فيثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة (**قوله** فان قلت لايلزم من قبول شهادتهم الخ) فيه بحث فان المراد بشهادتهم فى الآخرة على الامم بان الانبياء عليهم السلام بلغت اليهم الرسالة لافيما اجمعوا ان يكونوا عدولا فى الآخرة لان عدالة الشهود تعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من كان فى زمان نزول الآية وسلمنا ان العبرة لعموم اللفظ لكنه معارض لانه يحمل اهل الكتاب شهداء بقوله تعالى وانتم شهداء وليس اجماعهم حجة فكذا هذه الامة واجيب بان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فتناول الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه فلو كان المراد صيرورتهم عدولا فى الآخرة لم تكن فى تخصيصهم فائدة لان جميع الامم عدل واجماع اهل الكتاب يحتمل انه كان حجة حين كان متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على تأويل وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم * **قوله** والداعى قد يكون الخ * اعلم ان سبب الاجماع نوعان داع وناقل فالداعى هو المدعى الذى يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه والناقل هو الخبر الذى ينقل الاجماع الينا والفرق بينهما ان السبب الداعى الانعقاد والناقل الاظهار * واعلم ان الجمهور على انه لايجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ

(اذ)

(او القياس) كاجماعهم على جريان الربا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الامهات والبنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعضهم لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعضهم لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار (واذا انتقل الينا اجماع السلف) اي الصحابة (باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر) فانه موجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلاة وغيرها (واذا انتقل الينا بالافراد) بان روى ثقة

اذ الحكم في الدين بلا سند يستلزم خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة وضرورة كون الحكم قطعيا (**قوله** قال بعضهم لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع) لان الحكم اذا يكون ثابتا بهما لا به وجوابه ان ادلة ثبوته لا تفصيل فيها بين قطعي وظني وقد تقدم فائدة الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعيا (**قوله** وقال بعضهم لا ينعقد الا بدليل قطعي) لانه قطعي فلا يبنى الا على قطعي وجوابه ان كونه حجة ليس مبنيا على سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد به انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص القطعية على حكم فلا يكون لغوا ﴿ **قوله** واذا انتقل الينا بالافراد ﴾ بفتح الهمزة جمع فرد وهو الواحد وبكسرها مصدر افرده بمعنى صيره فردا بروايته له دون غيره يرجح الاول بمقابلته للمتواتر والحاقه بلفظ الآحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق المتواتر او بطريق الآحاد ويرجح الثاني بمقابلته بالاجماع ليكون

من الاحجة الى تقرير ذلك وكذا الى تقرير كونه من السنة المتواترة او المشهور (قوله وقال بعضهم لا ينعقد الا بدليل قطعي) وهم داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة فقالوا الا ينعقد بخبر الواحد والقياس كذا في الميزان واصول شمس الائمة ويدل عليه ما في اصول فخر الاسلام ايضا والمذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد وانما اختلفوا في انعقاده عن القياس كذا في الكشف لكن المذكور في شرح المصنف هو ان عدم انعقاده بهما مذهب ابن جرير (٢) والقاشاني وعدم انعقاده من القياس فقط مذهب ارباب الظواهر انتهى ولعل وجهه ان ارباب الظواهر منكرون للقياس كما سيجيء (قوله لان غيره لا يوجب القطع) يعني والاجماع قطعي فلا يبتنى الا على قطعي وجوابه مذكور في الكتب المبسوطة

(٢) اقول ان ما في شرح المصنف هو ابن حزم بدل ابن جرير ط

ان الصحابة اجمعوا على كذا (كان كنقل السنة بالآحاد) فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني (ثم هو على مراتب) لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم (فالاقوى اجماع الصحابة نصا) اي تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته (فانه مثل الآية والخبر المتواتر) حتى يكفر جاحده (ثم الذي) يعني ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي (نص البعض) اي بعض الصحابة

المعنى ان نقله امابطريق الاجماع والشركة في نقله واما بطريق الافراد يعني الانفراد به والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر (**قوله** وقال بعض اصحاب الشافعي الخ) وهو قول بعض اصحابنا ايضا (**قوله** لان الاجماع قطعي) ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به القطع وتقرير الجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قطعيا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ودلالة النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا يدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالرأي واجيب بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد بالدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما اذا تخلل في نقله وسائط لعدم القائل بالفصل هذا والقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل حجة قطعية لما له قطعية كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا (**قوله** حتى يكفر جاحده) والنسخ في هذا الاجماع جائز عقلا فيجوز ان يجمع الصحابة رضي الله عنهم على حكم ثم يجمعوا على خلافه بعد مدة ولو اجمع اهل القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا لكونه دون الاول

(قوله كقول عبيدة السلماني) بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام منسوب الى سلمان حي من مراد واصحاب الحديث يفتحوا اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم اسلم قبل وفاة النبي عليه الصلاة والسلام بسنتين ولم يره مات سنة اثنتين او ثلاث وسبعين من الهجرة (قوله وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة) هو مثال آخر ذكره فخر الاسلام وليس مما رواه عبيدة بل المذكور في روايته بدله هو الاسفار بالفجر (قوله بل الاجماع الظني) والذي يظهر من كلام ذلك القائل هو التزام كون كل اجماع قطعيا او ظن انه كذلك عندنا ويحتمل ان يكون مبناه بناء الكلام على ما هو الاصل في الاجماع وهو القطعي كما ذكره المصنف

(قوله ولقائل ان يقول السكوت فى الدلالة الخ) كذا فى شرح المغنى للقاآنى ولعل جوابه ظاهر فان اداء الصحابة اقوى من اداء غيرهم لامحالة لمشاهدتهم آثار الوحى ومعرفتهم اسباب التنزيل

(وسكت الباقون) لان السكوت فى الدلالة على الاتفاق دون النص وفى التلويح لايكفر جاحد الاجماع السكوتى وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (ثم اجماع من بعدهم) اى اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة رضى الله عنهم (على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتى من الصحابة ولقائل ان يقول السكوت فى الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتى اعلى درجة من التنصيص لايقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتى لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتى اكثر كالشافعى والباقلانى وابن ابان وبعض المعتزلة (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد (والامة) فى عصر من الاعصار (اذا اختلفوا) فى مسئلة (على اقوال كان اجماعا منهم على ان ماعداها) اى ماعدا تلك الاقوال (باطل) ولايجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطء يمنع الرد وقيل لايمنع وله الرد

ولو اجمع القرن الثانى على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز * والحاصل ان القطعى ينسخ بالقطعى لابالظنى والظنى ينسخ بهما كذا فى شرح البزدوى ولاينافى هذا ماتقدم فى النسخ لانه محمول على اجماع غيره من قرنين فتنبه (**قوله** لايكفر جاحد الاجماع السكوتى) وان كان من الادلة القطعية يعنى لما فيه من توهم الشبهة كما قدمناه ولاينافى هذا جعله قبل هذا من الادلة الظنية نظرا الى هذه الشبهة (**قوله** فانه بمنزلة الخبر المشهور) حتى لايكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة على الكتاب (**قوله** ولقائل ان يقول السكوت فى الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتى اعلى درجة من التنصيص) والجواب ان الصحابة لما اختصت باوصاف لم تكن لغيرهم كان سكوتهم ارفع من تصريح غيرهم (**قوله** ولايجوز لمن بعدهم احداث قول آخر) عند الجمهور واجازه الظاهرية محتجين بان الممنوع منه انما هو مخالفة الاجماع ولااجماع مع مخالفة هذا الخلاف كيف وقد احدث ابن سيرين قولا ثالثا بعد اجتماع الصحابة على قولين فى زوج وابوين وامرأة وابوين من حيث جعل للام فى الاولى الثلث ممابقى بعد فرض الزوج كما هو قول عامة الصحابة وفى الثانية ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس وكذا مسروق احدث قولا سابعا فى قول الرجل لامرأته انت على حرام بعد اجماعهم على ستة اقوال

مع اختصاصهم ببركة صحبة النبى عليه الصلاة والسلام وان سكوتهم كالتنصيص لاحتياطهم فى امر الدين وعدم اهتمامهم بالتقصير فيه اصلا (قوله لمكان الاختلاف فيه) حيث قال بعضهم ان اهل الاجماع ليس الا الصحابة كما مر

(قوله ولقائل ان يقول السكوت فى الدلالة دون النص الخ) قلنا انما كان هذا الاجماع السكوتى اعلى لكونه اجماع الصحابة وكون اجماعهم لم يعتبر خلاف منكره واجماع ماسواه ضعف خلاف منكره فنزل عن القطعية الى قربها من الطمأنينة قال ابن الهمام ومثله يجب فى السكوتى على الاوجه فيضلل قائله بعد ان نقل عن فخر الاسلام القول بقطعية اجماع الصحابة نصا ومع السكوت وباكفار من انكره وبما نقل عنه جزم صاحب البديع وشارحه واعلم ان مرادهم من كون جاحد الاجماع كافرا اوضالا كون جاحد حكمه كذلك ولاخلاف فى ان جاحد الظنى منه ليس بكافر واما القطعى منه فجاحده كافر عند الحنفية فيما نقله عنهم ابن الهمام غير كافر عند آخرين

مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز (وقيل هذ في الصحابة خاصة) اى ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ماعداها مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مساق يجرى في اختلاف كل عصر هكذا قيل

باب القياس

(القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة)

ثبا وهو انه لايتعلق بهذا الكلام حكم ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين مثلا فقد اتفقوا في المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان الحق لايعدو اقاويلهم ولايجوز ان يظن الجهل به فلو جاز احداثه لاحدثوا به وقد منعوا منه ألاترى انهم منعوا في الجد مع الاخوة من احداث قول ثالث يقتضى بكل المال للاخوة دون الجد وايضا احداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين الاولين المستلزم اجماعهم على الخطأ هكذا قالوا ولقائل ان يقول على الاول انما منعوا منه بشرط ان لايؤدى اليه الاجتهاد لامطلقا ومسئلة الجد انما لم يجوزوا فيها احداث القول بجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان كان واحدا لم يلزم من تجويز القول الثالث حقيقة اذ الخطأ قد يعمل به وان كان متعددا لم يلزم الثالث وان استلزم رفع مااجمعوا عليه لم يجز كجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد وان لم يستلزم ذلك جاز كجعل النية شرطا في بعض الطهارات لانه لايستلزم رفع اجماعهم في ذلك على قولين احدهما ان النية شرط في الطهارات كلها كما هو قول البعض والثاني انها ليس بشرط في شئ منها كما هو قول الباقين والله اعلم

باب القياس

﴿قوله القياس في اللغة التقدير﴾ يقال قست الارض بالقصبة والثوب بالذراع اذا قدرتهما بهما وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار عمقه ويستعمل في المساواة مجازا والعلاقة الملازمة لان تقدير الشئ بالشئ مستلزم للمساواة بينهما يقال قيس النعل بالنعل اى سواها بصاحبتها ثم صلة القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقيل قاس عليه لتضمن معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لاللاثبات ابتداء ﴿قوله وفي الشرع الخ﴾ القياس في اصطلاح اهل الشرع قسمان عقلي وشرعي فالعقلي ماالستعمل في اصول الديانات وقيل هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه والشرعي ماعرفه المصنف رحمه الله (قوله

باب القياس

(قوله لان المعدوم ليس بشيء) لان الشيء عند المتكلمين عبارة عن الذات المتقررة لكن تعليل عدم الصحة بذلك مما يلوح عليه عدم الصحة فان مبناه ان يكون لفظ الشيء مأخوذا في التعريف السابق والمتأخر ولا ضرورة اليه وماذكر من عدم الصحة غير موقوف عليه فالاصوب اسقاطه قال جلال الدين التبانى فى شرحه قد اعترض على هذا التعريف الذى اختاره المصنف بانه ليس بجامع لانه يخرج عنه القياس بين المعدومين لان الاصل اسم شيء يبنى عليه غيره والفرع اسم ... ٧٤٩ ... شيء يبنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح انتهى فقد عرفت ان فى تقرير الاعتراض المذكور طريقين وقد خلط الشارح رحمه الله احدهما بالآخر فوقع فيما وقع فتدبر (قوله غاية الامر ان يكونا

(قوله لا نسلم جريان القياس بين المعدومين) ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم خروجه عن هذا التعريف بناء على ماذكرت لجواز ان يكون للمعدومين سبق وتأخر فى الوجود الذهنى واما ماذكرت من ان المعدوم ليس بشيء فان اردت به انه ليس بذات متقررة فمسلم لكنه لا يجديك نفعا فى منع صحة وصف المعدوم بالسبق والتأخر لما ذكرنا وان اردت به انه لا يطلق عليه اسم الشيء فممنوع لاطلاقه عليه لغة بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه على ما نقل عن سيبويه على انه لا يجديك نفعا فى ذلك ايضا لجواز ان يكون للمعدومين سبق وتأخر فى الوجود الذهنى وان كانا بحيث لا يطلق اسم الشيء على واحد منهما ويمكن ان يقرر الاعتراض بوجه آخر سوى ماذكره الشارح فيقال هذا التعريف غير جامع لخروج القياس بين المعدومين عنه بناء على انه اخذ فيه الاصل والفرع وهما لا يصدقان عليهما اذهما عبارة عما يبنى عليه غيره وما يبنى على غيره شيآن شأنهما ذلك والمعدوم ليس بشيء وجوابه ان ما عبارة عما

اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ تخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول لا نسلم جريان القياس بين المعدومين وماذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير فى سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا

واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ تخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب بعلة العجز عن الفهم فانه قياس ولم يشمله التعريف لان ذكر الاصل والفرع فى المعدوم فاسد لان الاصل اسم شيء يبنى عليه غيره والفرع اسم شيء يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولا قائل الا تصف بالسبقية واللاحوقية ولا يستقيم منع القياس بين المعدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس المعدمين لا المعدومين وان الشيء لا يصح ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق بين العدم والمعدوم فى الصدق وان تحقق فى المفهوم اذ لا معنى لانتساب الى العدم فى الخارج الا ماقام به العدم فيه والشيء وان اطلق مجازا او حقيقة لغوية او اصطلاحا اعتزاليا على ماذكر لكن لا يطلق على المعدوم فى اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحى لهم فلا يليق الاتيان بما لا يليق اصطلاحهم واورد ايضا على عكسه قياس الدلالة وقياس العكس فانهما قياسان وان لم يصدق التعريف عليهما لان الاول مساواة فرع لاصل فى وصف جامع لا يكون علة للحكم بل دلالة كقياس النبيذ على الخمر فى التحريم بجامع الرائحة الدالة على الشدة المطربة والتقدير فى الآلة لا يشمل التقدير فى دليل مساواتهما فلا ينعكس والثانى اثبات نقيض حكم الاصل كقولنا فى اشتراط الصوم فى الاعتكاف المطلق لما وجب الصوم فى الاعتكاف بالنذر بالاتفاق وجب فى الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه فى الصلاة فانها لما لم يجب

عدميين) فيه اشارة الى انه يمكن منع ذلك ايضا بان لا يوجد فى تفسيرها مفهوم العدم على انه لا يلزم من اتصاف شئ بالعدمى ان يكون هو ايضا عدميا كالعمى والاعمى (قوله والشئ مايصح ان يعلم ويخبر عنه) كما فسر به سيبويه يعنى ان المراد به ههنا هو معناه اللغوى وقد نبهنا بما نقلنا عن شرح التبيانى ان ذلك جواب عن الاعتراض المذكور على ان يكون تقريره بان يقال ان الاصل اسم لشئ يبنى عليه غيره والفرع اسم لشئ يبنى على غيره والمعدوم ليس بشئ ثم ان هذا جوابه التسليمى وقد اجاب عنه المصنف فى الشرح بمنع تفسير الاصل والفرع بذلك كان يقال مثلا الفرع صورة اريد الحاقها بالاخرى فى الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيها والاصل الصورة الملحق بها (قوله والحد الصحيح ماذكره صاحب الميزان) اسنده صاحب الكشف وغيره الى ابى منصور الماتريدى رحمه الله ثم ان الاولى كان ذكر ذلك عقيب الاعتراض قبل ان يجاب عما يرد على تعريف المصنف او يبدل لفظ الصحيح هذا هو التعريض لتعريف المصنف كما لا يخفى (قوله وانما قال مثل حكم الخ) وكذا قوله بمثل علته

عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشئ مايصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسر به سيبويه والشئ بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال العرض وهو

فى الاعتكاف بالنذر بالاجماع فلم تجب بغير نذر والاصل فى هذا القياس هو الصلاة والفرع هو الصوم والحكم فى الاصل وهو الصلاة عدم وجوبها فى الاعتكاف وعدم كونها شرطا فيه والحكم فى الفرع وهو الصوم نقضها وهو وجوب الصوم وكونه شرطا فى الاعتكاف والتقدير فى العلة المقتضى لمساواتهما فى العلة لا يشمله لان التحقيق فى هذا القياس عدم تقدير الاصل بالفرع فى الحكم والعلة وهو نقيض فى القياس المعروف وهو تقديرها فى الحكم والعلة فلا ينعكس التعريف * واجيب بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عن دليله مسلم لكن قوله الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذى اظهر حكم الفرع هو ما اوجب الحكم فى المقيس عليه والاظهار بهذه الصفة هو القياس وثبوت الحكم فى الفرع حكم هذا الاظهار بقى شئ آخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع فى الحكم والعلة وهو نقيض التحقيق فى القياس وهو تقديرها فى الحكم والعلة لا يمكن ولا ينعكس به التعريف واجيب بانهما ليسا بمرادين بمطلق القياس لانهما ليسا بقياسين حقيقة وكذا لا يستعملان الا مضافين ويمكن رده بان المراد لا ينفى الايراد (**قوله** والحد الصحيح) اى الخالص عن ايراد ماسلف ماذكره صاحب الميزان والشيخ ابو منصور واختاره المحققون (**قوله** لان القياس مظهر لا مثبت بل المثبت هو الله تعالى) وذلك انه نقول الادلة كلها انما هى امارات وعلامات على ثبوت الاحكام والمثبت انما هو الله تعالى واضافة الاثبات اليها مجاز لا خصوصية لذلك بالقياس واجيب بان القياس لا يسند اليه الاثبات لا حقيقة ولا مجازا بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخلا تحت حكم الاصل بدليله والمثبت لحكم الفرع مجازا انما هو دليل الاصل فالقياس مغير حكم الاصل عن الخصوص الى العموم بثبوته فى الفرع فكان النص بعمومه يتناول صورة الفرع وقد خفى علينا فاظهر بالقياس (**قوله** وانما قال مثل الخ) واما ذكر لفظ المذكورين فلاجل ان يعم التعريف الموجودين والمعدومين

هو اعم من الموجود والمعدوم اعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنه وقال فى التلويح اعنى المعلوم ولو سلم فالوجود فى الذهن (و) كاف فى الشيئية (قوله وانما قال مثل الحكم الخ) وكذا انما قال بمثل علته لمثل ماذكره واختار لفظ المذكورين ليشمل

فاسد احتج من ابطل القيـاس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتـاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيـانا لكل شئ اى بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها فى الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالا بقـاء على الاصـل من وجود او عـدم واما السـنة فقوله عليه السـلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السـبايا فقاسـوا مالم يكن بما كان فضلوا واضـلوا واما المعقـول فهو ان فى القيـاس شبهة فى اصـله لان الوصف الذى هو علة غير منصـوص عليه ولاوجه لاثبـات ماهو حق الله تعـالى بطريق فيه شـبهة ولايلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعام قطعا وانما تمكن الشبهة فى طريق الانتقال (وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعـالى فاعتبروا يا اولى الابصار) لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره

وقدوقع فى عبارة القوم انه تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه لامعنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقـاء الحكم فى الاصل لانتقاله عنه ولو سـلم فالثابت فى الفرع لايكون حكم الاصل بل مثله لان تعدية الاوصاف بتعدد المحال واجيب عنه بان المراد من التعدية اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوها لان التعـدية فى هذا الموضع لايتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم من هذا الكتاب من غير قرينة قطعية كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان المراد منه ضربته مثل ضربه لاستحالة ان يكون ضربه ضرب زيد فكذا هنا فتأمله (**قوله** ان فى القياس شبهة) فلايجوز اثباته بالقياس لما فى اصله من الشبهة وتعالى الله عن العجز عن اثبات حقه بدليل لاشبهة فيه (**قوله** نقلا وعقلا) نصبهما اما على التمييز او الظرفية او المصـدرية او بنزع الخافض بمعنى انه حجة بالنقل والعقل (**قوله** اما النقل فقوله تعـالى فاعتبروا يا اولى الابصار) فان المطلوب يثبت باشارته لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشـمل الاتعاظ والقياس بنوعيه اى القيـاس العقلى والقياس الشرعى فيكونان ثابتين بمنطوق الآية غير انها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لاله باعتبار القياس فيكون بالمعنى الاول ثابتا بعبـارة النص وبالمعنى الثانى ثابتا باشارته سلمنـا ان الاعتبار هو الاتعاظ لاغير ولكننا نثبت القياس به بطريق الدلالة المسماة بفحوى الخطاب وطريقها ان الله تعالى ذكر فى النص هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يحصل لنا

(قوله احتج من ابطـل القياس بالكتـاب الخ) قد ذكر الشـارح الجواب عن كل منها فيما سيجئ قبيل قول المصنف والاصول فى الاصـل معلولة (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية يعنى انهم اتخـذوا الجوارى سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء

القياس بين الموجودين والمعدومين كما نبه عليه القاآنى وسر هذا الشمول ان المذكورين بمعنى المعلومين بناء على ان العلم صفة يتجلى بهـا المذكور لمن قام به ولقائل ان يقول لاحاجة الى ذكر المثل فى هـذا التعريف لانه اذا ترك فيه كان مفهوما منـه انه ابانه مثل حكم احد المذكورين فى الآخر بمثل علة احدهما كما يفهم من قولهم ضربته ضرب زيد غلامه ان المراد منه ضربته مثل ضربه غلامه ولذا لم يذكره صاحب المغنى فى عبارته المشعرة بتعريفه حيث قال والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموه ذلك قياسا لتقريرهم الفرع بالاصل فى الحكم والعـلة

كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس (وحديث معاذ معروف) وهو ماروى ان النبي عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال عليه السلام بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى فان قلت لانسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ ولانه عليه السلام سأله عما به يقضى بعد ان نصبه للقضاء وذلك لايجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تعالى تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث (واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب) بقوله تعالى فاعتبروا (وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات) اى العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه الله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدى الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا (باسباب نقلت عنهم لننكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء) فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار

مثل ذلك الجزاء وحاصله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم وهو كذلك في الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لاقياسا فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي تعرف فيه العلة بالاستنباط (فتح له كذا قاله ثعلب) قلت وقال غيره الاعتبار الاتعاظ بل هو الاسبق الى الفهم هنا لمزومه على ماسبق والجواب على تقدير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة لان المتعظ منتقل من العلم بحال كثرة الى العلم بحال نفسه على ان المأمور مطلق الاعتبار الذي هو القياس الشرعي احد جهاته وهو يكفي في المطلوب ﴿قوله وحديث معاذ معروف الخ﴾ لقائل ان يقول حديث معاذ ظني لانه آحاد والمسئلة اصولية

فلا كذا في شرح المصنف وغيره (قوله فكذلك وجود مثل معنى الحكم) اى علته ثم ان لفظ الحكم يوجد في عامة النسخ معرفا باللام والصواب تجريده عنها واضافته الى مابعده ليصح ارجاع ضمير غيره في الموضعين الى المنصوص لان هذين الضميرين يجب ان يكونا عبارة عن اصل القياس فاذا كان لفظ المنصوص صفة للحكم لا يكون في الكلام مايصلح مرجعا لهما بخلافه لو جرد فتدبر

(قوله وهذا هو القياس) ان اراد هو القياس الشرعي فهو باطل لانه اعم من القياس الشرعي ومن الاعتبار بمن قبلنا من المثلات وغيره ولعمومه هنا كانت الآية دالة بعبارتها على حجية القياس على مايأتي وسيأتي ان في الآية احتمال ان المراد بالاعتبار فيها الاعتبار بمن قبلنا في المثلات فحسب وعليه بنى المصنف الاستدلال عقلا بالوجه الاول (قوله فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات) الملايم للعبارة الآتية ان يقال فكما ان مباشرة مثل اسباب تلك المثلات توجب مثل المثلات

(فلا يجوز)

(قوله قلت ان اريد به الاعتبار عاما فى المثلات وغيرها فهو دليل الخ) لما تقرر ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (قوله اى غير الفاظ الحقائق) فيه اشارة الى ان المراد بالحقائق ههنا هو المعانى واطلاق الحقيقة على المعنى تجوز او اقع صحيح كما صرح به العلامة التفتازانى فى التلويح اى لاستعارة غير الفاظ الحقائق لتلك الحقائق وعبارة فخر الاسلام لاستعارة غيرها لها وفسره صاحب الكشف على هذا الوجه ثم ان ضمير غيرها يجب ان يكون عبارة عن الالفاظ فاما ان يرجع الى اللغة فانها عبارة عن الالفاظ الموضوعة للمعانى كما صرح به العلامة التفتازانى فى بعض تصانيفه او الى الحقائق بطريق الاستخدام والظاهر من كلام صاحب الكشف هو الاول حيث فسر حقائق اللغة بمعانى الالفاظ كالتأمل فى الانسان معنى الشجاع ويجوز اعمال المصدر المحلى باللام وان كان قليلا ثم ان الموافق لتفسير كلام المصنف بما فسر به ان يقول ههنا كالتأمل فى معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد كما فى الكشف (قوله قلت لا نسلم ان هذا قياس الخ) وايضا هذا قياس عقلى والكلام فى القياس الشرعى فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه كما لا يخفى

(قوله ومن هنا يعرف) اى من توضيحنا لدليلى العقل والنقل (قوله وكذلك التأمل الخ) اعلم ان فيما ذكره المصنف ههنا احتمالين احدهما ان يراد بالحقائق الالفاظ الحقائق وهى التى استعملت فيما وضعت له معانيها وبالتأمل فيها التأمل فى معانيها باصطلاح به التخاطب لينتقل من معانيها الى امر يصلح ان يكون علاقة بين معانيها ومعانى الفاظ اخر ليستعار لمعانيها الالفاظ الاخر والثانى ان يراد بها حقائق الالفاظ ومفهوماتها وبالتأمل فيها التأمل فيها لينتقل منها الى امر يصلح ان يكون علاقة بينها وبين معانى اخر لالفاظ اخر فيستعار الالفاظ الاخر وهى غير الفاظها المعبر

المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته كأنه ثابت بمعناه اللغوى الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعى حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما فى المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار فى المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته (وكذلك التأمل) هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل (فى حقائق اللغة لاستعارة غيرها) اى غير الفاظ الحقائق (انها سائغ) اى جائز كالتأمل فى الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له (والقياس نظيره) اى نظير كل واحد من هذين التأملين من حيث انه تأمل فى معانى النص لاثبات حكم فى كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذى ذكر قلت لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذى هو ضرورى جائزا بالطريق الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده

فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن فالاولى الاقتصار على الدليل القطعى (قوله ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص) قد علمت ان الاول انما هو استدلال باشارة الآية وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار لانها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لا له باعتبار القياس ولكنها يشمل الاتعاظ والقياس كما بيناه فتأمله (قوله وهذا استدلال بدلالته) على تقدير تخصيص الاعتبار بالمثلات وعلى تقدير عموم الاعتبار فى المثلات وغيرها فهو صريح فى الاستدلال بعبارة النص

قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال الحادثة وكلاهما منتفيان (وبيانه) اى بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر فى كل واحد منهما نظر فى الحكم والسبب ثابت (فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة) بالنصب (اى بيعوا الحنطة بالحنطة) بدلالة الباء فانها تقتضى فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت فى المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف (والحنطة مكيل) اى الحنطة شئ من شانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره (قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق) يعنى بيعوا الحنطة بحنطة اخرى متماثلين (والاحوال شروط) اى بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين (والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف

﴿قوله فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة﴾ مثل بمثل يروى برفع مثل وقضيته متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلف هذه الاوصاف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد لمسلم من حديث سعيد الذهب بالذهب ومنه مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الآخذ والمعطى فيه سواء ﴿قوله بدلالة الباء﴾ يعنى انما قدر المحذوف من مادة البيع لانه وارد فى المبادلة والباء فيها للالصاق فاستدعت ملصقا به وهو المناسب له فيما نحن فيه ﴿قوله تقديره بيع الحنطة بالحنطة﴾ ويجوز ان يقدر فعل مجهول نحو تباع الحنطة بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى الامر ﴿قوله والحنطة مكيل﴾ اى اسم على المكيل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذى يصح ان يكال فليس المراد تحقيقه بالمكيل فان ترك كيله لايخرج عن كونه كيليا ﴿قوله قوبل بجنسه﴾ يعنى فى الحديث حيث قال بالحنطة ﴿قوله والاحوال شروط﴾ لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق قال فى التقريب وفيه نظر اذ لانسلم انه الوصف بمعنى الشرط ﴿قوله والامر للايجاب﴾ الظاهر ان الاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لايجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشئ مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام

(قوله وجاء الرفع ايضا تقديره بيع الخ) وقد يجعل الرفع على ان يكون قائما مقام الفاعل للفعل المجهول المقدر وهو بيع ثم انه يتأتى جميع ماسيأتى من المصنف على هذه الرواية ايضا لما ان الاخبار عن الشارح جار مجرى الامر (قوله اى الحنطة شئ من شانه الكيل الخ) كما يقال الماء مروو ان لم يكن القطرة منه مروية ولكن لها الارواء عند انضمام القطرات اليها

عنه بغيرها لها والى هذا الوجه ينظر كلام الشارح ولابد فيه من ارتكاب تقدير مضاف قبل ضمير غيرها كما انه لابد على الوجه الاول من ارتكاب تقديره قبل كلمة حقائق (قوله وبيانه اى بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور) وهو بعيد جداً لابيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة جميعاً لنبو عبارة المصنف الآتية عن ذلك كما لايخفى (قوله فانها تقتضى فعلا) هى نفسها لاتقتضى فعلا بل متعلقا اعم من فعل او غيره لكن لما نصبت الحنطة قدر الفعل الصالح لنصبها ولتعلق الباء به

الامر الى الحال التى هى شرط واراد بالمثل القدر ﴾ وهو الكيل فى المكيل والوزن فى الموزون دون غيره ﴿ بدليل ماذكر فى حديث آخر كيلا بكيل ﴾ ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل ﴿ واراد بالفضل ﴾ فى قوله عليه السلام والفضل ربا ﴿ الفضل على القدر ﴾ اى القدر الشرعى الذى ذكرناه حتى لايجرى الربا فى بيع ذرة من الذهب بذرتين ولافى حفنة بحفنتين ولافى بيع خمس حفنات بست حفنات اذالم يبلغ نصف صاع ﴿ فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما ﴾ اى بين البدلين ﴿ فى القدر ثم الحرمة ﴾ اى حرمة الفضل تثبت ﴿ بناء على فوات حكم الامر ﴾ وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل فى صيغة النص وبقوله عليه السلام الفضل ربا لان الربا اسم لكل زيادة فى احد البدلين ﴿ هذا ﴾ اى الذى ذكرناه وهو

عليه كالنكاح فانه مباح ويجب فيه شرطه وهو الاشهاد عند الاقدام عليه وكاخذ الرهن فانه جائز والقبض فيه واجب وهذا لايستقيم فيما نحن فيه فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لايستقيم فيمانحن فيه اذلا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لأخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهى واجبة كانه قيل اذابعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا ﴿**قوله** واراد بالمثل﴾ يعنى القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع الحيثيات ﴿ **قوله** اى القدر الشرعى ﴾ وادناه فى المكيلات نصف صاع وفى الموزونات قيراط من الذهب ودرهم من الفضة وهذا لان الفضل لايتصور الا بناء على المماثلة وهى انما تكون بالقدر والفضل لايتصور الا على القدر من الجانبين وذكر فى الفوائد البدرية لشيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدرا وادناه نصف صاع فالواجب ان يكون الزائد حراما اذا كان الفضل كذلك واما مادون ذلك فلا يحرم وهو مخالف لرواية عامة الكتب اذا لم يبلغ ذلك نصف صاع من احد الجانبين فاذا بلغ ذلك كما اذا باع حفنة بقفيز حرم الفضل لان مادون نصف صاع فى حكم الحفنة وكذا تضمن الحفنة والحفنتان عندنا بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من نصف صاع كربع قدح وثمن قدح كمافى ديارنا فلاشك ان يكون فيه الربا وكون الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية فى الواجبات المالية باقل منه لايستلزم اهدار التفاوت المتيقن وفى الاسرار مادون الحبة من الذهب والفضة لاقيمة له ﴿ **قوله** لان الربا اسم لكل زيادة فى احد البدلين ﴾ وقيل هو فضل مال لايقابله عوض فى معاوضة مال بمال وقيل هو

﴿ قوله دون غيره ﴾ الضمير المقدر ﴿ قوله ولافى حفنة الخ ﴾ بفتح الحاء وسكون الفاء ملء الكف ﴿ قوله اذا لم يبلغ نصف صاع ﴾ هو ادنى مايجرى فيه الربا من الاشياء المكيلة ﴿ قوله لان الربا اسم لكل زيادة فى احد البدلين ﴾ يعنى وهى حرام ولو قال اسم لزيادة هى حرام كما فى شرح المصنف لكان اوضح

﴿ قوله والوزن فى الموزون ﴾ كان الاولى تركه لان كلام المصنف فى المثل الذى فى قوله الحنطة بالحنطة مثلا بمثل ليس الا على وجه يعرف حال غيره بالمقايسة ولذا قال بدليل ماذكر فى حديث آخر كيلا بكيل وقد صرف الشارح المثل فى قوله واراد بالمثل القدر الى المثل المذكور فى الحديث مع المكيل تارة والموزون اخرى فاحتاج الى ان زاد على قول المصنف كيلا بكيل ﴿ قوله ووزنا بوزن ﴾ فيخرج باشارة الامر انما جعلها ثابتة بها مع ثبوتها بعبارة قوله والفضل ربا ورجحان العبارة على الاشارة لتقدم تلك الاشارة على هذه العبارة فى العبارة و عدم جزمها فى الدلالة قبل مجىء هذه العبارة

وجوب التسوية وحرمة الفضل (حكم النص والداعي اليه) اى العلة الداعية الى وجوب التسوية (القدر والجنس لان ايجاب التسوية) في القدر (بين هذه الاموال) اذا بيعت بجنسها (يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك) اى ان تكون امثالا متساوية (الا بالقدر والجنس) لانه لولم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لايتحقق التساوى وكذا ان لم يوجد القدر كما فى المعديات لايحصل المساواة فى المقدار على سبيل الحقيقة (لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا (وسقطت قيمة الجودة) فى الربويات هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردى ودرهم فى مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردى ودرهم لايجوز (بالنص) وهو

فضل خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين فى المعاوضة ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسيئة ربا وليس فيه فضل مال لايقابله عوض وفى مجمع العلوم الربا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف اولى لشموله جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقى والتقديرى لكنه مجاز وفى الاسبيجابى اتفقوا على انه لو انكر ربا النسيئة يكفر ولو انكر ربا الفضل اختلفوا فيه فان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لايراه ﴿قوله لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى﴾ لان كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه ﴿قوله وذلك بالقدر والجنس﴾ اى المذكور من قيام المماثلة بالصورة والمعنى انما يكون بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوى فى المعيار وبه يحصل المماثلة المعنوية واليه اشار صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله الحنطة بالحنطة • ولقائل ان يقول المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعد ايضا فانه يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل فى المكيلات بدليل انهما يضمنان بالمثل فى ضمان العدوان والجواب انا لانسلم ان العد يجعلها متساوية وانما جعلت امثالا فى ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت فى القيمة اكثر فلو لم تحمل هذا التفاوت لوقعنا فى تفاوت اكثر منه

القدر والجنس علة العلة) وذلك لان العلة الداعية الى وجوب التسوية هى كونهما امثالا متساوية وكونهما امثالا متساوية ثابت بالقدر والجنس فيضاف وجوب التسوية الى القدر والجنس بهذه الواسطة فهو وجه قول المصنف والداعى اليه القدر والجنس (قوله فان التفاوت بينهما قد يبقى فى الوصف الخ) يعنى واذا لم تثبت المماثلة لايظهر الفضل فكان ينبغى ان لايجرى بينهما الربا مع انه جار حيث لم يجز بيع قفيز جيد بقفيز ردى ودرهم وبهذا عرفت ان قول الشارح ولو باع متعلق بقوله فان التفاوت بينهما قد يبقى والواو حالية واما قوله فان من باع ثوبا فهو تعليل بقوله فان المالية تزداد بالجودة

(قوله الى وجوب التسوية) اى وحرمة الفضل لينطبق على ما فسر به كلمة هذا من قوله هذا حكم النص مع ان الحق انها اشارة الى ما ذكر اخرى من حرمة الفضل لانها هى الحكم الذى تجرى فيه التعدية

(**قوله وهو قوله عليه الصلاة والسلام جيدها ورديها سواء**) فلايجوز مبادلة القفيز لوجود الفضل الخالى عن العوض بناء على سقوط قيمة الجودة والا لامكن جعل الفلس فى مقابلة الجودة تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدلان او احدهما من اموال الربا كذا فى الكشف (قوله اى كون الداعى الى وجوب التسوية القدر الخ) وفى الشرح الاكملى اى هذا الذى ذكرناه من الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواتها والداعى حكم النص وفيه مافيه لان قول المصنف اولا هذا حكم النص اشارة الى وجوب التسوية لامحالة كما صرح به الشيخ اكمل الدين نفسه ايضا فيؤدى تقريره المذكور ٧٥٧ الى التكرار كما لايخفى وهو كون العقد خاليا عن العوض كذا فى عامة النسخ والصواب كون الفضل وقد رأيته فى نسخة

(قوله هذا حكم) اى هذا امر حكم به النص باشارته لابمجرد الرأى والاشارة بهذا الى حكم النص الذى بين علته وهو حرمة الفضل ويجوز ان يريد هذا حكم النص الذى ثبت به الا ان الشارح اعتمد على ماقدمنا كيلا يكون قوله هذا حكم النص مكررا لفظا ومعنى ويمكن ان يقال وانما قال المصنف اولا هذا حكم النص توطئة لذكر الداعى اليه وقال ثانيا هذا حكم النص وان ساواه لفظا ومعنى توطئة لذكر تعديته الى الارز وغيره لكنه بعد ماصرح بان حكم النص هو حرمة الفضل على ما ذكرنا انه الحق لم ينقح العبارة فى ذكر تعديته الى ذلك بل ذكر مايقتضى تعدية الفضل وكون الفضل هو حكم النص مع ان الفضل لايعدى وانما تعدى حرمته وما كفى ذلك حتى قال فلزمنا اثباته يعنى اثبات الفضل وتوجيه عبارته ان يقال اراد بقوله مثل حكم النص مثل ماحكم به النص من كون الفضل فى الحنطة فضلا خالياً عن العوض فى عقد البيع واعاد ضمير اثباته الى حكم النص فى قوله ثانيا هذا حكم النص على ما ذكرنا انه الحق من الاشارة الى حرمة الفضل واما انه اعاده الى الفضل فلا فان قلت مامعنى اثبات حكم الاصل فى الفرع وتعديته اليه قلت اثبات مثله وتعدية مثله وقد وقع فى التنقيح تعريف القياس بتعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لاتدرك بمجرد اللغة وفى التوضيح تفسير تلك التعدية باثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع لعلة كذلك وسيجىء نظيرهما فى المتن والشرح (قوله وهو اى القياس المتنازع فيه) الملايم لسوق العبارة عود هو الى ماعاد اليه

قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء (هذا حكم النص) اى كون الداعى الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لابمجرد الرأى (ووجدنا الارز) هذا شروع فى بيان مالم يوجد فيه نص يعنى وجدنا مقادير الارز (وغيره) كالجص والدخن (امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته) اى اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما (على طريق الاعتبار) المأمور به (وهو) اى القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته (نظير المثلات) اى العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد

وهو القبة (**قوله** وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء) وهو وان لم يوجد فى كتب الستة هذا اللفظ ولكنه مأخوذ من اطلاق ماقدمناه من حديث ابى سعيد هذا * ولقائل ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب والوصى مال الصغير بمثله رديا ولكان بيع المريض فى مرض الموت حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال لامن الثلث واللازم باطل والملزوم مثله واجيب بان الجودة ساقطة فى غير المقابل بالجنس لامحالة وعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار ان يصرف هؤلاء متقصر على الوجه الاظهر وما فى التعريف يفضى الى سقوط الجودة فليتأمل (**قوله** هذا حكم النص) اى هذا الذى ذكر من الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواته والداعى حكم النص اما الاول فلان النص سبق له فكان ثابتا بعبارته واما

(قوله بان لايكونوا عليه) يعنى قاصدين لمضرة (قوله فمكر المنافقون اليهم) الظاهر ان تعدية مكر بالى بتضمين معنى الانهاء (قوله فابى عليهم) يعنى النبى عليه الصلاة والسلام والجلاء

بفتح الجيم الخروج من البلدة

منهما ثابتا بالنص فى محل معللا بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل فى الحكم الشرعى وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا (فان الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر) ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار الآية نزلت فى يهود بنى النضير حيث صالحوا رسول الله عليه السلام حين قدم المدينة بان لايكونوا عليه فنقضوا العهد فى وقعة احد ثم خرج النبى عليه السلام وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فمكر المنافقون اليهم ان لاتخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لايخرجوا من ديارهم لعزهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله فاتيهم امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لايبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدى المؤمنين تسببهم فى ذلك فانهم امروهم وكلفوهم عليه (والاخراج من الديار عقوبة كالقتل) لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اى على بنى اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فآثر بنو اسرائيل القتل على الخروج (والكفر يصلح داعيا اليه) اى الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيانا لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيانا لغلظ العقوبة (واول الحشر يدل على

الثانى فلانه وان لم يسبق له النص لكنه ثابت بالنظم لغة بقوله والفضل ربا فكانت الجودة ثابتة باشارته واما الثالث فقد ثبت ضرورة للاول فكان ثابتا باقتضائه فتبين ان الكل حكم النص ثم بعد ما تأملنا هذا ووقفنا على هذه المعانى لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا الارز وغيره كالدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية وهى المنصوص عليه فى العلة المذكورة فكان الفضل الزائد على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت لاحدهما على الآخر فى الحكم فلزمنا اثباته فيه على طريق الاعتبار والحق غير المنصوص به فى الحكم بالعلة الجامعة

(قوله اى وقت اول الحشر) كما فى قوله تعالى قدمت لحيوتى (قوله وهو حشرهم الى الشام) كان الاولى ان يقول الى الشام اولا لان حشرهم الثانى ايضا الى الشام كما سيأتى (قوله فاتيهم امر الله) اشارة الى ان فى قوله تعالى فاتيهم الله تقدير مضاف (قوله ومعنى تخريب بيوتهم) يعنى بايديهم ثم انه لو قال ليسدوا افواه الازقة كما فى الكشف لكان اوضح

ضمير اثباته على الوجه الذى اخترناه على ان القياس المتنازع فيه لا يصلح نظيرا للمثلات وانما يصلح نظيرا لاعتبار انفسنا بانفسهم فيها عند مباشرة اسبابها (قوله وهو حشرهم الى الشام) ليس هذا على ماذهب اليه القتبى من ان الحشر هو الاجلاء والاخراج لان بنى النضير هم اول من اخرجوا عن ديارهم واجلوا عنها ولا على ماذهب اليه الازهرى من اول الحشر هو حشرهم الى الشام ثم يكون حشر الناس اليها يوم القيامة لان كلا منهما لايقتضى ما عليه الشارح من دلالة اول الحشر على تكرار هذه العقوبة لبنى النضير لاقتضاء الاول حصولها لغيرهم من بعدهم وان اول الحشر هو حشرهم بالنسبة الى حشر من بعدهم لاول حشرهم بالنسبة الى ثانيه واقتضاء (قوله)

تكرار تلك العقوبة) لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رضى الله تعالى عنه اياهم من خيبر الى الشام (ثم دعانا) اى الله تعالى بقوله فاعتبروا (الى الاعتبار بالتأمل فى معانى النص للعمل به) اى بما وضح لنا من المعنى (فيما لانص فيه) فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل مافعلوا توقيا عن مثل مانزل بهم (فكذلك ههنا) اى فكذلك الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع للعمل به فيما لانص فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبيانا لكل شئ والقياس شئ من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب وكل شئ فى الكتاب لايكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأى الفاسد بدليل قوله عليه السلام قاسوا مالم يكن بما قد كان فان قياس المعدوم بالموجود

(**قوله** الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رضى الله تعالى عنه اياهم من خيبر الى الشام) وقيل الحشر الثانى يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام وعن ابن عباس رضى الله عنهما من شك ان المحشر يكون بالشام فليقرأ هذه الآية وقيل الاول لايدل على التكرار بدليل مالو قال اول عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير توقف الى شراء عبد آخر وهذا ضعيف لان الاول يدل على ثان لغة وان لم يتوقف على وجوده ﴿**قوله** فيما لانص فيه﴾ من الاقوال والافعال والاعتقاديات (**قوله** والجواب عن نفاة القياس الخ) اما تقرير الجواب عن الآية فان كون القياس حجة لاينافى كون الكتاب كافيا لان حجيته ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه ولا عن بيانه اونقول ليس فى الكتاب بيان كل شئ صريحا بالاتفاق ألا ترى الى قوله تعالى ولا تقل لهما اوليس فيه صريح النهى عن الضرب والشتم فلما لم يكن فيه بيان كل شئ صريحا دل ان المراد بالتبيان المعانى المودعة فيه والمعانى يوقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة وتارة اشارة او اقتضاء ولا يحصل ذلك الا باجتهاد الرأى فيكون ماتمسكوا به حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انه لهم علينا واما عن السنة فان قياس بنى اسرائيل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا يقيسون فى نصب الشرائع مالم يكن فى التوراة بما كان فيها ونحن نرد مشروعا الى نظائره وايضا كان قياس بنى اسرائيل باعتبار الصورة دون المعنى كما يفعله اصحاب الطرد فى يومنا هذا على ان هذا الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد وهو لايوجب الا العمل وحجية القياس من باب العلم والاعتقاد ولا يقال يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من اخبار الآحاد لانا نقول انما يرد علينا اذا لم تكن مشهورة يتلقى الصحابة اياها بالقبول والتلقى ثابت بالاجماع فكان

فما ثبت بالقياس يكون مبينا بالكتاب بالواسطة كما قال فيما سبق عند التكلم على حديث معاذ وقد اجيب عنه فى الكشف بما حاصله ان الكتاب تبيان لكل شئ بظاهره ومعناه اذ لايمكن ان يقال كل شئ فى القرآن باسمه الموضوع له لغة فقد يكون ذلك المعنى جليا كما فى الاحكام الثابتة بدلالة النص ويكون خفيا كما فى الاحكام الثابتة بالقياس وآخر كلام الشارح ربما يلايم هذا الجواب (قوله واما عن السنة فالمراد به الرأى الفاسد الخ) قال فى شرح المصنف المنهى عنه هو قياس ما لم يكن فى التورية بما كان فيها ونحن نقيس ما كان بما كان لانا نبين ان حكم النص لمعنى هو ثابت فى الفرع انتهى يعنى انهم يقيسون فى نصب الشرائع واما القياس الذى نحن بصدده فانه فى التحقيق اظهار ما قد كان ورد مشروع الى نظائره وبهذا عرفت ان تعليل الشارح بقوله لانه لامماثلة بينهما تعليل مفسد

الثانى ان اول الحشر هو حشرهم بالنسبة الى باقى حشر الناس اليها يوم القيامة وهذا لايقتضى تكرار عقوبتهم ايضا

فاسد لانه لامماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسائى وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه الشبهة لاجل العمل كالايات المؤولة والعام الذى خص منه البعض فكذا هذا ﴿ والاصول فى الاصل معلولة ﴾ اى الاصل فى النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان تكون ذات علة وهى وصف يكون الحكم متعلقابه هذه ثلاثة احكام الاول ان الاصل فى النصوص ان تكون معلولة والثانى انها معلولة باحد اوصافها لابكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله ﴿ الاانه لابد فى ذلك من دلالة التميز ﴾ اى دليل يميز ماهو العلة عن غيرها والثالث قوله ﴿ ولابدقبل ذلك ﴾ اى قبل التعليل ﴿من قيام الدليل على انه للحال شاهد﴾ اى ان النص معلول فى حال القياس

ماتمسكنا به مشهورا وهو يوجب العلم والعمل وعن المعقول فانه تعالى اطلق لنا العمل بالرأى فى جهة القبلة وهو محض حق الله تعالى لانه لاداء حقه تعالى ولم يكن فى ذلك منافاة لكمال قدرته * والفرق بين القياس وخبر الواحد ساقط لان علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية فكما تحتمل الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق ﴿**قوله** والاصول فى الاصل معلولة الخ﴾ استقبح لفظ المعلول لان العلة التى هى المصدر لازم والنعت منه عليل * فالصواب ان يقال هذا النص معلل اوغير معلل * والجواب بانه قدجاء فهو معلول قال فى المغرب يقال رجل عليل ومعلول اى ذو علة اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف العلماء فى تعليل النصوص على ثلث مذاهب * احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى يقوم دليل بالتعليل * الثانى ان الاصل يوصف بكل وصف ولكن لابد من دليل يميزه من بين سائر الاوصاف وينسب هذا المذهب الى الشافعى ولكن المشهور فيما بين اصحابه ان الاصل فى الاحكام التعبد دون التعليل * الثالث وهو مذهبنا ان الاصل التعليل الا لمانع وانه لابد فى ذلك من تميز الوصف الذى هو علة من غيره من الاوصاف ومع ذلك لابد قبل التعليل والتميز من قيام الدليل على ان ذلك النص الذى اريد استخراج علته معلول

(قوله واليه اشار بقوله الخ) كما صرح بالاول بقوله والاصول فى الاصل معلوله (قوله اى قبل التعليل) وفى شرح المصنف اى قبل دلالة التميز (قوله اى ان النص معلول فى حال القياس) وليس بمقتصر على مورده بل تعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام الدليل على كونه علة

(قوله من الكتاب والسنة واجماع الامة) بيان للنصوص على التغليب والافالاجماع ليس بنص ولذا يقابل النص بالاجماع كما وقع للشارح فيما يأتى (قوله ماهو العلة) اى العلة الكاملة فلا ترد القاصرة (قوله اى قبل التعليل) اعلم ان القوم اعتبروا فى قيام الدليل على ان النص شاهد للحال ان يكون قبل التعليل والتميز وكان يكفيهم ان يعتبروه قبل التميز لانه اذا كان قبله كان قبل التعليل اذ رتبته قبل رتبة التعليل والمصنف اكتفى فاعتبره قبل التميز حيث ذكر التميز ثم عقبه بقوله ولابد قبل ذلك الخ مشيرا بذلك اليه الا ان الشارح صرف عبارته عن ظاهرها (قوله اى ان النص معلول) طعن اهل اللغة فى اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص فقالوا العلة التى هى المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معل بكذا واجيب عنه بانه قد جاء عل وهو معلول اى ذو علة الحكم نص عليه فى المغرب كذا فى فتح (فى) المجنى وقد وقع فى عبارة كثير من اهل الحديث تسمية الحديث الذى شملته علة من علل الحديث بالمعلول ولكن قال العراقى الاجود فى التسمية المعل ثم نقل عن بعض العلماء انه قال است من لفظة معلول على ثقة ولا ثلج لان المعروف انما هو اعله الله فهو معل اللهم الا ان يكون على ماذهب اليه سيبويه من قولهم مجنون ومسلول

والّلام تكون بمعنى فى كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب اى فى خمس ولايكفى كون الاصل فى النصوص التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم فى الفرع (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع) وهذه الامور الخمسة يجب معرفتها فى القياس (فشرطه ان لايكون الاصل)

فى الجملة وليس حكمه مقتصرا على مورده لان الاصل فى النصوص وان كان هو التعليل الا انه انما ثبت بطريق الظاهر الاجماعى على ان بعض النصوص غير معلول لان الظاهر انما يصلح حجة للدفع دون الالزام كالاستصحاب ويظهر ثمرة هذا الخلاف فى الذهب والفضة فان لربا ثابت فيهما بالنص وهو معلول عندنا لعلة الوزن والجنس وغير معلول بذلك عند الشافعى فلا يصح مثالا ليستدل عليه بان الاصل فى النصوص التعليل وانما علينا اقامة الدليل فكان النص معلول فى الحال (قوله عبر عن المعلول بالشاهد) يعنى كان يقول انه فى الحال معلول وقد يقال كون اللام بمعنى فى مجازا ان سلم هذا الاستعمال المستشهد به والعدول عن الحقيقة الى المجاز لابد له من دليل ونكتة ولفظ معلول صريح فى المقصود من لفظ شاهد ويجاب بان النكتة كون اللام اخصر من فى وانما عبر بالشاهد للنكتة التى ذكرها الشارح حاصله ان النصوص شهود الله على احكامه وقد جعل بعض الشراح عبارة المتن فى هذا المقام بخلاف ما ذكره الشارح وهذه عبارته قبل ذلك المذكور من التعليل والتمييز من قيام الدليل على انه اى ذلك النص الذى اريد تعليله للحال وحاصله وقت القياس معلول فى الجملة بعلة ليستدل بها على ان ذلك الوصف شاهد على ان حكم النص متعد بها الى غير مورده لاقاصر عليه فابقيت اللام على حقيقتها وكذا الشاهد ولم يجعله معبرا به عن معلول ولايخفى ما فيه من التكلف لكن ترجيع اسم الاشارة الى المذكور الشامل للتعليل والتمييز اولى مما فعله الشارح والله اعلم ﴿ قوله ثم للقياس تفسير لغة وشرعا الخ ﴾ اعلم ان باب القياس يشمل على بيان نفس القياس اى مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ولابد من معرفة هذا المجموع لان الشارع فى شئ لابد ان يتصور اولا ليكون على بصيرة فى طلبه اوزيادة بصيرة ولا يوجد الشئ الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا بحكمه لان الشئ انما لايخرج عن العبث الا بكونه مقيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقيق ذلك بقى للسائل ولاية الدفع فيحتاج الى جواب يتخلص به عنه ﴿ قوله فشرطه الخ ﴾ شرط

(قوله ولايكفى كون الاصل فى النصوص التعليل) لانه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ماهو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام كما فى استصحاب الحال لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا فى النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير كذا فى الكشف

من انهما جاآ على جنته وسلته وان لم يستعملا فى الكلام

(قوله هو النص الدال) لو قال هو الدليل الدال كما فى الكشف لكان قوله من نص اواجماع ابعد عن شبهة تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره (قوله والفرع هو قبح بيع الارز) يعنى الحكم الثابت بالقياس (قوله ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين) اما بالمعنى الاول فظاهر واما بالمعنى الثانى فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله وقيل الا شبه هو الثانى لان الذى يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل وفيه مافيه لان هذا ترجيح لكون الفرع عبارة عن الحكم كما ان ماذكر بقوله والاشبه هو الاول ترجيح لكون الاصل عبارة عن المحل فلا يتواتر القولان على محل واحد كما هو الظاهر من كلامه اللهم الا ان يقال اذا تحقق كون الفرع عبارة عن الحكم يلزم ان يكون الاصل هو الدليل الدال على الحكم لان الفرع مايبتنى على غيره والحكم انما يبتنى على الدليل فتدبر ثم انه قال فى التحقيق واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذى يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا (قوله اى منفردا مع حكمه بذلك المحل) فيكون المختص به غير مذكور على هذا الوجه (قوله والفرق بين استعمال الباء الخ) هذا الفرق ليس بمعهود عند اهل العربية كيف والباء بمعنى مع هى التى للمصاحبة كما صرح به الرضى واشتراط الاستدامة فيها لم يقل به احد ولا يساعده تتبع موارد الاستعمال (قوله اى بسبب نص آخر) انما يلائم هذا التفسير قول ابن مالك حيث ادرج باء الاستعانة فى السببية والا عرف ان يكون مقابلة لهما كما فى مغنى اللبيب ولذا قال بعض الشراح الباء فى قوله بنص للاستعانة ويجوز ان يكون للسببية (قوله وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين) يعنى فى شهادة خزيمة ويكون ذكره ههنا على طريق التمثيل وكان الظاهر تأخيره عن قول المصنف كشهادة خزيمة كما لا يخفى

وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص اواجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على مايبتنى عليه غيره وعلى مالا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم (مخصوصا بحكمه) اى منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها (بنص آخر) الباء للاستعانة كما فى قولك كتبت بالقلم اى بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين

الحسى ثلاثه انواع وقدم شروط حكم الاصل وشروط حكم الفرع اما شروط حكم الاصل فتسعة عند المصنف اربعة شروط وضمن الشرط الثالث ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لايتم الا بالجميع بخلاف الشروط الثلاثة (**قوله** وهو محل الحكم المنصوص عليه) اختلف العلماء فى تعيين الاصل والفرع فى هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل الفكر هو محل الحكم المنصوص كما اذا قيس الارز على الحنطة مثلا (فى)

(قوله وعند المتكلمين الخ) ذهب آخرون الى ان الاصل قبح بيع الحنطة متفاضلا والفرع قبح بيع الارز متفاضلا فصار الاصل عند اكثر الفقهاء محل الحكم المشبه به وعند المتكلمين دليله وعند الآخرين حكم المحل المذكور واما الفرع فهو المحل المشبه عند اكثر الفقهاء وحكمه عند الفريقين الآخرين اما عند الآخرين

وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالبـاء في بحكمه تكون صلة

في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو الحنطة عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع معينا منه ومردود اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصـوص عليه من نص او اجماع كقوله عليـه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وذهب طائفة على ان الاصـل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخـاصة موجودة في الحكم دون المحـل والدليل وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصـله واصل الاصل لكن الاشـبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل ما يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على المنافيين بالمعنيين نعم اذا كان اشـبه بمتابعة الجمهور فهو وان كان تقليـدا لكن بعلة صحيحة وانما الفرع فهو المحل المشـبه عند الاكثر كالارز وسـائر الربوات وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه هو الذي يبتني على الغير ويفتقر اليه الا انهم لما سموا المحل المشـبه به اصلا سموا المحل المشـبه فرعا للمشـاكلة اذا تقرر هذا فنقول ان كان المراد من الاصل هنا النص المثبت للحكم كان الخصوص بمعنى الانفراد والبـاء الاولى بمعنى مع وفي بعض النسخ السببية والضمير راجع الى الاصل والمختص به غير مذكور فيئول الى ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل منفردا مع حكمه بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غيره بسبب نص آخر يقتضي اختصاصه بذلك المحل كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من شهد له خزيمة وحده فحسبه فانه يختص مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بمحله وهو خزيمة بسبب قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على جميع المكلفين مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل كان مختصـا به ولا يعدوه النص النـافي في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كان الخصـوص بمعنى التفرد والباء الاولى صلة والثانية للسـببية فيئول الى ان الشرط ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص آخر بمثل خزيمة فانه متفرد بقبول شهادته وحده بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعـالى

اتم افادة لكون المختص به مذكورا في الكلام

منهم فظـاهر واما عند الاولين فلانه اذا صح تفريع الحكم عن الحكم صح تفريعه عن دليله لاستناد الحكم اليه وقد قطع الجلال المحلي بان كلا من هـذه الاقوال التي في التسمية لا يخرج عما في اللغة من ان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره مع قطعه بان الاول منها فيهما اقرب وبهذا يظهر ضعف ما ذكره الشـارح من تعليل ان الاشبه هو الاول وما نقله من تعليل ان الاشبه هو الثاني اما الاول فلاستقامة اطلاق الاصل على الدليل بالمعنى الاول كما بالمعنى الثاني واما الثاني فلصدق الذي يبتني على الغير على المحل المشبه كما صدق على حكمه ومعنى كون المحل المشبه به والمحل المشبه اصلا وفرعا عند اكثر الفقهاء انهما اصل وفرع من حيث بناء الثاني على الاول في الحكم وان رجع هذا الى بناء حكم الثاني على الاول على ان مذهب المتكلمين فيما نحن فيه ضعيف عند القاآني لانه لو علم الحكم في البر بالعقل امكن تفريع حكم الذرة عليه

المخصوص وهى تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب (كشهادة خزيمة) اى قبول شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص المنفى الخصوص من صيغة عامة فانه

واستشهدوا شهيدين (قوله وهى تدخل على المقصور كثيرا الخ) اعلم ان الاستعمال فى اصطلاح العرف على ان المقصور هو المذكور بعد الباء يقال خصصت زيدا بالذكر وفى الكشاف اياك نعبد نخصك بالعبادة لانعبد غيرك واما استعمال الباء فى المقصور عليه فقليل كما فى قولهم مازيد الا قائم لانه لتخصيص زيد بالقيام وقول بعض الفقهاء يختص القسم بزوجات لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرة حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب ولذا غير بعض المحققين عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به ليدخلها على المقصور عليه وان كان حقها دخولها على المقصور مشيا على المتبادر والمتعارف تقريبا على الافهام اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح فيحمل على القلب ليس بظاهر لان المصنف رحمه الله هو المقصور مشيا على الاصطلاح فلا قلب فى العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى المتبادر الى الوهم اى كان حق العبارة ان يقول كما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان عبارة الشارح فى هذا المقام فيها ايجاز مخل يحتاج الى تكميل فكان حقها ان يقول وهى تدخل على المقصور كثيرا واما دخولها على المقصور عليه فقليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل على القلب بالنسبة الى ذلك (قوله وليس المراد من الخصوص المنفى الخصوص من صيغة عامة) اى لا يطلق الخصوص عليه والباء بنص سببية والنص الآخر الدليل المخصص والخصوصية نسبة غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة بسبب نص آخر يخصصه ولئن اريد به ذلك كان المراد بالخصوص الخصوص بطريق الكرامة مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده لما رويناه من العمومات الموجبة للعدد فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة منع الحاق الغيرية قياسا وان كان ذلك الغير مثل المخصوص فى الفضيلة اوفوقه لانه متى تعدى الحكم الى غيره ادى الى ابطال الخصوصية الثابت بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس بالنص كرامة والباء الثانية صلة والنص الآخر دليل الخصوص والمخصوص منه غير مذكور والمبنى عليه ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر وفيه نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ماهو بطريق الكرامة وغيره ولو سلم لكن لا نسلم جوازه لان شرطه المقارنة

عليه هو الذى يتبادر اليه الوهم كثيرا كذا فى التلويح لكنه قال فى شرحه للمفتاح عند قول المصنف واما الحالة التى تقتضى الفصل فهى اذا كان مراد المتكلم تخصيصه للمسند اليه بالمسند ان الباء داخلة على المقصور عليه وهذه عبارة عرفية والعرف انه يدخل الباء فى المقصور ولا يخفى ما بين كلاميه من التدافع لان حمل العبارة العربية على القلب بمجرد تبادر خلافه الى ما لا يكاد يصح ثم ان كلام الشريف فى شرح المفتاح على انه بتضمين معنى التمييز والافراد (قوله خصت شهادته الخ) حاصله الاستثناء من القاعدة العامة مع ان النصوص الخ متعلق بقوله فجعل شهادته كشهادة رجلين

(قوله فيحمل على القلب) انما تحمله عليه من تبادر وهمه كثيرا الى ان الباء دخلت على المقصور عليه كما يدل على ذلك قول صاحب التلويح واما استعمال الباء فى المقصور عليه فقليل كما فى قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب (و)

(قوله لانا متى عدينا الى الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص) كذا في عامة الكتب لكن القاآني قال في شرح المغني قلت وفي جعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر اذ لم يرد فيه نص آخر يدل على خصوصية الحكم بخزيمة

(قوله قصته ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة) وقال الجلال المحلي قصته شهادة خزيمة رواها ابوداود وابن خزيمة وحاصلها ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي فجحد البيع وقال هلم شهيدا يشهد علي فشهد عليه خزيمة بن ثابت اي دون غيره فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ماحملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك فيما جئت به وعلمت انك لاتقول الا حقا فقال عليه السلام من شهدله خزيمة او شهد عليه فحسبه هذا لفظ ابن خزيمة ولفظ ابي داود فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادته شهادة رجلين (قوله فلايجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية) قلت وفي جعل اختصاص خزيمة من هذا القبيل نظر يعرف بالتأمل على ان منع الحاق غيره قياسا لاينافي الحاقه دلالة كما في صلاة الخوف عند من يجوزها في زماننا الايرى انه تقبل شهادة النبي صلى الله عليه وسلم وحده اجماعا قاله القاآني بعد ان ذكر امرين احدهما انه خص بقبول الشهادة وحده عن قاعدة عامة هي لزوم العدد في الشهادة بعموم الآيات لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه والثاني انه صلى الله عليه وسلم خصه بذلك وسماه ذا الشهادتين كرامة له وتشريفا ولعل توجيه نظره ان يقال لانسلم ان اختصاص خزيمة بقبول الشهادة وحده عن تلك القاعدة العامة من قبيل اختصاص لايجري فيه القياس في المختص وهو ماورد فيه نص آخر على خصوصية الحكم به لما في بعض الحواشي المعزو اليه من انه لم يرد به نص آخر على خصوصية الحكم به واما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من شهد له خزيمة فهو حسبه فانما ذكره بعد سؤاله اياه بقوله ماحملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا وبيان خزيمة للعلة بقوله صدقتك الخ فيحتمل ان يكون نصه صلى الله عليه وسلم معللا على وجه لايختص كفاية شهادة الواحد لرسول الله

غير مانع من القياس الايرى ان اهل الذمة لما خصوا من آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس قصته ماروى ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهدلي فقال خزيمة انا اشهد يارسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهدلي ولم تحضرنا فقال يارسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء أفلا نصدقك فيما تخبره من اداء ثمنها فقال عليه السلام من يشهدله خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لايثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهم جواز الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم كالعيان (وان لايكون معدولا به) الباء فيه للتعدية

واوسلم فالعموم والخصوص من اوصاف النظم فجعل العام المخصوص من القاعدة العامة لايكاد يصح (**قوله** بناء على اخباره) متعلق بجواز الشهادة للرسول والضمير راجع اليه لان التعليل لايعارض النص فيكون باطلا (**قوله** بناء على العيان) متعلق بجواز الشهادة لغيره والمعنى ان خزيمة فهم الشهادة للرسول عليه السلام بناء على اخباره كما تجوز لغيره من آحاد الامة بناء على العيان والمشاهدة فان قوله عليه السلام في افادة العلم كالعيان والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قوله عليه السلام بذلك اولى (**قوله** الباء فيه للتعدية اي لان معدولا من العدول وهو لازم فلايتأتى المجهول منه

لان العدول لازم فلايتأتى المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعنى ان لايكون الاصل عادلا (عن) سنن (القياس) اى مائلا

الا بالصلة ولا يبعد انه يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا لكن الاتيان بالباء يعين انه من العدول (قوله يعنى ان لايكون الاصل) اى حكمه (عادلا عن سنن القياس) اى مائلا عنه يعنى لايكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم فى الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جاء النص فى محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم فى الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا الحكم ويقتضى عدمه فلا يستقيم اثباته كالنص اذا ورد فبالحكم لايستقيم اثباته به لانه لايصير نافيا ومثبتا لشئ واحد فى زمان واحد ولذلك اعترض بانه لاحاجة الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه معدول به عن القياس يصدق على المحل اذ قياس المحل ان لا يكون محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا المحل متصفا بهذا الحكم لايقبل * واجيب بان الحاجة اليه ضرورة لان المحل لايكون معدولا به عن القياس الا يصدق على المحل انه معدول عن القياس حقيقة والتقدير الذى ذكره مجاز متكلف بعيد عن الفهم فكان الاضمار الذى دل عليه الظاهر اولى اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة انواع الاول ماخص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص بخزيمة والثانى ماشرع ابتداء ولم يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكاة والحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس فيه تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته * والثالث القواعد المبتداة العديمة النظير لايقاس عليها غيرها وان عقل معناها لعدم وجود نظير خارج عما يتناوله فلا يتأتى فيه الالحاق وتسمية هذا خارجا من القياس فيه تجوز ايضا كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لانقيس عليه العمامة والقفازين وما يستر جميع القدم لانها لاتساوى الخف فى الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه الاقسام لايجرى فيها القياس بالاتفاق * والرابع مااستثنى عن قاعدة سابقة فطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة مشارك المستثنى فى علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحابنا على مايأتى بيانه ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد من العدول عن القياس ههنا مالا يعقل معناه اصلا

(قوله يعنى ان لايكون الاصل عادلا الخ) لانك اذا قلت زيد ذهب به يكون زيد بحسب المعنى ذاهبا وهذا هو مراد صاحب التحقيق حيث قال ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل ثم ان ماقيل ولايبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا سهو ظاهر لمكان لفظ به وانما ذكره صاحب التلويح على لفظ صاحب التوضيح وليس فيه لفظ به

عليه الصلاة والسلام بخزيمة بل يكون شهادة غيره ممن تكون حاله مثل حاله له صلى الله عليه وسلم شهادة صحيحة ايضا واما تسميته بذى الشهادتين فيحتمل ان يكون لكونه اول من شهد وحده قبلت شهادته لالكونه مخصوصا بالشهادة وحده (قوله يعنى ان لايكون الاصل عادلا عن سنن القياس) اذا كان الاصل معدولا به عنه كان عادلا عنه لان العادل يعدل بالشئ ويميله فيكون الشئ عادلا ومائلا

﴿ كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ﴾ ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطى عليه ﴿ وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه ﴾ هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه فى الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لايتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدى بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لايجوز عندنا خلافا للشافعى رحمه الله كما سنذكره ان شاء الله

ويخالف القياس من كل وجه اما ما كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات هذا والتحقيق ان الشرط الثانى مغن عن الاول لكونه من اقسامه كما ذكره الآمدى فى الاحكام ﴿قوله كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا﴾ فان القياس يقتضى انه يفسد صومه لان الاكل مناف للصوم عمدا كان او نسيانا الا ان الحكم الناسى ثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله عليه السلام للاعرابى تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك وليس ثبوته باعتبار كونه مخصوصا بالنص عن عموم نص آخر وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله عليه السلام الفطر مما يدخل حتى يصح تعليله واخراج المخطئ والمكره الثابت اذا صب الماء فى حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعى وبعض اصحابنا بعلة عدم القصد لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل فى العام ثم يخرج بالمخصص والاكل ناسيا غير داخل فى العام لانه ليس بفعله وانما هو فعل الله تعالى لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك لايقال هذا خبر واحد فلا يزاد به على النص لانا نقول هو حديث مشهور فتجوز به الزيادة وفيه نظر لان مالكا لم يعمل به ولا يقال لوكان بقاء الصوم بعد الاكل ناسيا معدولا به عن القياس لما يثبت حكمه فى المواقع ناسيا بالقياس عليه لانا لانسلم ان ثبوت بقاء الصوم فى المواقع ناسيا فى القياس بل ثبوته بدلالة النص لابالقياس لان الاكل والجماع متساويان فى افساد الصوم بخطاب واحد فكان النص الوارد فى احدهما واردا فى الآخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت للآخر والا لما كانا متساويين مع كونهما متساويين هذا خلف ونوقض بان اتحاد الخطاب لايقتضى التساوى فى الاركان كما فى اركان الصلاة واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخطاب ﴿قوله وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة﴾ المراد بها المستنبطة وفى صحة التعليل بها خلاف عندنا كما يأتى والمختار عدم الصحة واما التعليل بالقاصرة المنصوصة او المجمع

(قوله وهو قوله عليه الصلاة والسلام تم صومك) بكسر التاء وفتح الميم المشددة على صيغة الامر قال فى المغرب تم على امره امضاه واتمه وتم الى مقصودك وتم على امرك اى امضه ومنه تم على صومك ثم انه لايوجد فى نسخ الشرح لفظة على والصواب وجودها رواية ودراية كما فى الكشف بل فى عامة الكتب (قوله فانما اطعمك الله وسقاك) اى هو الذى ألقى عليك النسيان حتى اكلت وشربت (قوله فانه مخالف للقياس) لان القياس يوجب انتفاء صومه وان كان ناسيا لان الشئ لايبقى مع منافيه (قوله خلافا للشافعى) لكنه لايكون مقايسة

تعالى اعترض هنا بان تعدى الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محل لانه عرض لايقبل الانتقال وبان التعدى حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم الاصل فى الفرع مجازا وعن الثانى بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لانفسه ولابد فى ان يكون

عليها فتفق على صحته فتنبه (قوله لانه عرض لايقبل الانتقال) وذلك لان المقتضى لتشخص العرض محله وحينئذ يفتقر فى تشخصه الى الموضع فيكون الموضع من جملة المشخصات فلايصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان الموضع مشخصا له يكون محتاجا الى موضع مشخص لان الموضع المبهم لايكون من حيث هو مبهم موجود فى الخارج وما لايكون كذلك لايفيد تشخص ماهو حال فيه فالعرض اذن لايتحقق وجوده الا بموضع بعينه فلا يصح عنه لانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج فى وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج فى تحيزه الى حيز غير معين فلايمنع ان ينتقل من حيز الى حيز آخر من حيث انه موجود مشخص لامن حيث انه متحيز لان كونه متحيزا حاصل له باعتبار الحيز وايضا الشئ اذا انتقل من محل الى محل يكون الاول خاليا عنه لامحالة وههنا المنصوص لايخلو عن حكمه بعد التعدية (قوله واجيب بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم الاصل) هذا لايدفع مافى العبارة من التسامح والعناية بتقدير المضاف لايجدى نفعاً لان قوله بعينه يأباه ويمكن ان يجاب عنه بانا لانسلم استحالة الانتقال فان ذلك على تقدير كون الحكم عرضا واحكام الشرع انها حكم الجواهر ولئن سلمنا فلا نسلم ان تقدير المضاف لايجدى نفعا لما ذكرنا ان المعول عليه فى تعريف القياس * قال الشيخ ابو منصور وقد اخذ المثل فيه ولامنافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس المراد التعيين الذى هو التشخص بل المقصود ان يكون المعدى مثل ذات المنصوص عليه اى متحدا معه فى ذاته دون عوارضه اعراضا عما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف المعدى فان ذلك من العوارض وهى لاتدخل فى المماثلة فافهم والاولى ان يقال ان الناسى دخل فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل باق لان الشارع اخرج فعله عن حيز المنافى بالحديث والقائل ان يقول قولكم حكم الناسى معدول عن القياس لامخصوص من النص دعوى بلادليل وماذكرتم منه انه باق على كونه متناول العام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان المخصص اوشرطه المقارنة ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان المخصص عند الشافعى بطريق المعارضة بالاخراج والاخراج من الاتمام ليس باتمام وقد امر الشارع بالاتمام فدل انه باق على الكف لايخرج عنه (قوله وعن الثانى بان المراد ان تصور وقوعه) اى وقوع التعدى بالتعليل هو شرط لصحة القياس لانفس التعدى فان ذلك

(قوله فلايجوز ان يكون شرطا له) لان حكم الشئ هو الامر الثابت فلايكون الامتأخرا وشان الشرط التقدم (قوله مجازا) يعنى فى الاسناد ولو حمل على التساهل بعلة كان اولى

(حكمه)

تصور وقوعه متقدما ووجوده متأخرا والثانى ان يكون المتعدى حكما شرعيا لان القياس لايجرى فى اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لايقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف فى الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلانى القياس يجرى فى الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لايسمى خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة

حكمه وهذا التصور سابق عليه فيصلح شرطا ولابعد فى ان يكون تصور الوقوع متقدما ووجوده متاخرا واجيب ايضا بان التعدى حكم نفس القياس وهو ايضا شرط الحكم بصحته على ان الحكم بصحته يتوقف على وجود التعدى والحكم بصحته غير نفسه ويجوز ان يكون التعدى حكما لشئ وشرطا لشئ آخر فتأمل (**قوله** والثانى) سماه ثانيا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث من الشروط الستة والا فهو فى الحقيقة شرط رابع من شروط القياس (**قوله** ان يكون المتعدى حكما شرعيا) وهو احتراز عن اللغوى والعقلى وذلك لان الغرض من القياس الشرعى انما هو تعريف الحكم الشرعى فى الفرع واثباته فيه للمساواة فى علته نفيا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم فى الاصل شرعيا بل كان لغويا او عقليا لا يكون المعدى بالقياس الى الفرع حكما شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعى حاصلا فيكون الاشتغال به اشتغالا بما لا يعنيه وهو غير جائز وهذا مبنى على ان القياس لايجرى فى اللغة ولا فى العقليات من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء وانما لم يثبت اللغة بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من مسمياتها فحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع فى غيره لئلا يبطل غرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم زيد على كل ما فيه زيادة كالبقر والابل والشجر وعمرو من العمر وهو البقاء فيقع اسم عمرو على كل ما فيه بقاء كالحجر والمدر وكذا يقال ان الشعب بكسر الشين وهو الطريق فى الجبل وبفتحها القبيلة انما سميا بذلك لوجود الاشعاب فيهما فيقاس كل ما يتشعب بالشعب والشعب كقرن البقر الوحشى (**قوله** لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) اى الالفاظ الشاملة للافعال والحروف لان كلا منهما فى اللغة علامة على مسماه والتخصيص عرف طارئ ثم ظاهر هذه الآية يدل على ان الالفاظ باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شئ منها بالقياس * واعترض بان علم جاء بمعنى الهم كقوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم او علمه لغة من سبقه من الجن او غيرهم وايضا الاسم عين المسمى فجاز ان يكون اللغات توقيفية والقياس يظهر ما خفى كما فى القياس الشرعى * واجيب بان هذا كله خلاف الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ وعما اجمع المفسرون فى تفسير هذه الآية على انا لانسلم

اسم الخمر دار مع الشدة المطربة عدما وهى حاصلة فى النبيذ فيسمى خمرا وهذا فاسد اذ من كم شئ يدور مع آخر عدما ولا يدور معه وجودا كالصلوة مع الطهارة فلا يلزم من اثبات دوران اسم الخمر مع الشدة المطربة عدما فى الصورتين المذكورتين فى الشرح ثبوت دورانه معها وجودا اللهم الا ان يقال انه طوى ذكر دورانه معها وجودا لكونه مشهورا مركوزا فى الاذهان فكأنه مذكور فالاصوب تقرير دليله بما قيل من ان اسم الخمر دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرا وقبل حصولها او بعد زوالها لايسمى خمرا ودوران الشئ مع الشئ وجودا وعدما دليل على علية المدار فعلة التسمية خمرا هى الشدة المطربة وهى حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما فى المتخذ من

زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة فى النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما ألا ترى ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا الدوران لايقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوى يثبت قياسا لوجود معنى الشئ فى الشئ الآخر بلا وجود صورته ألا ترى ان الياقوت قائم بالذات والخزف ايضا قائم بالذات ومع هذا لايسمى الخزف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة فى الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لايجوز

ان علم بمعنى الهم فى الآية ولئن سلم فالالهام من الله تعالى عام خصوصا فى حق الانبياء والقياس ليس مظهرا لكل شئ بل لما قد ثبت بمعنى شرعى وخفى علينا واللغات ليست كذلك ليعلموا ان اللغات بترديد الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل غير ذلك والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع فى الظهور لظهور دليله والوقف ان كان النزاع فى القطع لاحتمال التعليم الهام الوضع نحو وعلمناه صنعة لبوس لكم او تعليمه ماسبق وضعه من خلق آخر واعلم انهم قد اختلفوا فى تعيين واضع اللغة فمذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى انه تعالى علمها بالوحى وقيل واضعها البشر واحد او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار فى الاطفال (**قوله** والدوران) اى دوران الشئ وجودا وعدما مايفيد غلبة ظن علية المدار للدائر (**قوله** قلنا الخ) تقرير الجواب ان الدوران انما يفيد غلبة ظن العلية فيما يحتمل التعليل وههنا لايحتمل لان تعليل الاسماء غير جائز لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعانى واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس لعدم شرطه ولئن سلمنا ان الدوران يفيد غلبة ظن العلية مطلقا لكن انما يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم الا ترى انه لوقال اعتقت غلامى لسواده وله عبد آخر اسود لايعتق فكذلك ههنا (**قوله** ولانسلم ان الاسم اللغوى يثبت قياسا لوجود معنى الشئ فى الشئ الآخر) فان قلت انما يثبت بالقياس الاسامى الشرعية لا اللغوية لان كل اسم بنى عليه حكم شرعى فهو اسم شرعى وحينئذ يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا لوجود المعنى فيه ويترتب عليه الحد بالنص * قلنا الاسماء الشرعية كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان (**قوله** والشرط الثالث) سماه ثالثا بالنسبة الى ماتضمنه الشرط الثانى والا فهو بالنسبة الى شروط القياس شرط خامس (**قوله** ان يكون الحكم) اى حكم الاصل (ثابتا بالنص) اى لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالعلة الموجودة فى البعيد فان وجدت فى الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان

(قوله قلنا الدوران لا يقبل التعليل) كذا فى النسخ والصواب لايصلح للتعليل كما لايخفى (قوله وما ذكروا من الاقيسة فى الكتب ثابت بالتوقيف) اذا عرفونا مثلا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس

العنب (قوله الدوران لايقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر) يريد بذلك انه ليس من مسالك العلة وطرقها عندنا وان المعتبر عندنا انما هو العلة المؤثرة والدوران ان لايفيدها اصلا لتحقق انتفائها مع وجوده كالحرمة الدائرة مع رائحة المسكر وجودا وكذا عدما بان صار خلا وليست رائحته علة مؤثرة لها وليس قوله الدوران لايقبل التعليل على منوال قولهم هذا نص لا يقبل التعليل كما يتوهم منه

القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح فى كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلايحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع فى ذلك الحكم تغيير فى الفرع لايكون الثابت فى الفرع مثل الثابت فى الاصل فلايجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل فى العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم فى الفرع بالرأى من غير الحاق بالاصل وهو باطل والشرط السادس ان لايكون فى الفرع نص

لم يوجد امتنع تعليل الحكم فى القريب بالموجودة فى الفرع لكونه معللا بالموجودة فى البعيد وحاصل هذا ما ذكره بعض المحققين انه لايجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة التى اعتبرها فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم هذا وفى بعض الحواشى انما اشترط ثبوت حكم الاصل بالنص لابالرأى لانه جاز ان يكون خطأ فلا يصلح ان يكون اصلا فافهم (**قوله** فلا يحتاج الى القياس الآخر) يعنى القياس الاول وهو قياس السفرجل على التفاح (**قوله** من غير تغيير) له فى الاصل فهو حكم الفرع من اطلاق او تقييد بزيادة وصف او سقوطه او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم لئلا يفوت بذلك نفس المساواة المعتبرة بين الاصل والفرع على ان التعدية مع التغيير يكون اثبات حكم آخر فى الفرع غير حكم الاصل وهو لايجوز لكونه اثبات حكم فى الفرع بالرأى ابتداء (**قوله** والشرط السادس) سماه شرطا سادسا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو شرط من شروط القياس ايضا (**قوله** ان لا يكون فى الفرع نص) يعنى يشترط ان لايكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا عند عامة مشايخنا واختار مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا لنفس الفرع جاز قال فى التحقيق وهو الاشبه لان فيه تأكيدا للنص ولاطباق

(قوله قاس السفرجل على التفاح فى كونه ربويا لعلة الطعم ثم قاس الخ) الظاهر بعد ما قاس كما لايخفى (قوله والرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير) اى بزيادة او اسقاط ثم ان اسم يكون ضمير راجع الى الحكم (قوله والخامس كون الفرع نظير الاصل فى العلة والحكم) لايذهب عليك ان كون الفرع نظير الاصل فى الحكم هو الشرط الرابع بعينه فالصواب فى علة الحكم وهو الموافق لما فى الشرح الاكملى ايضا (قوله والشرط السادس ان لايكون فى الفرع نص الخ) هذا مذهب عامة اصحابنا واختاره القاضى ابو زيد ومن تابعه لكن مشايخ سمرقند مختارهم جواز التعليل على موافقة النص تأكيدا على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل

(قوله من غير تغيير) اى لايغير فى الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع قاله فى التلويح (قوله والخامس كون الفرع نظير الاصل فى العلة والحكم) لافائدة فى ذكر الحكم المتعدى بعينه من غير تغيير وهذا هو الشرط الرابع بعينه ولذا اعتبر القاآنى ان يكون التعدية الى فرع هو نظيره فى الوصف الذى تعلق الحكم به بان يوجد مثل ذلك فى الفرع من غير تفاوت لافى كل وصف ثم قال وانما اشترط ذلك لانه لو لم يكن الفرع مثلا له فى العلة لما صح تسويته مع الاصل فى الحكم (قوله والشرط السادس) وافق المصنف على هذا الشرط صاحب التوضيح والمختار ما اختاره القاآنى واقره عليه صاحب

التحرير من ان القياس الذى وافق موجبه حكم نص الفرع ان لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت فلا اما الثانى فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ واما الاول فلان ترادف الادلة على المولود الواحد جائز عقلا وشرعا فقد ورد آيات واحاديث متعددة فى حكم واحد وقد امتلأ كتب السلف رضى الله عنهم بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول من غير نكير فكان اجماعا منهم على صحته وتوضيحه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب بقوله صلى الله عليه وسلم فما وافق فاقبلوه مع انه لا فائدة فى قبوله الا تأكيد دليل الكتاب فكذا التعليل على موافقة النص يجوز لهذه الفائدة فان قلت ان معاذا رضى الله عنه انما عدل الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده قلت اجاب القاآنى بان حديثه يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدانه جائز فاما عند وجوده فلا دليل على جوازه ولا على بطلانه فان قلت المعول عليه ان القياس ابانة مخصوصة على ما مر فلو قيس الفرع وفيه نص للزم ابانة ما بان وفساده امر بان واما جمع السلف بين النص والمعقول فى كتبهم فيكون النص حجة على ما يراه والمعقول حجة على من لا يراه قلت القياس ابانة تغاير ابانة النص وان كان المبان واحدا كما لا يخفى ولا ينكر (من)
احد حجية النص دون القياس وغير المسلم كما ينكر النص ينكر القياس هذا واما ما احتج به الشارح للمصنف ففيه نظر لجواز ان يكون التعليل مؤكدا للنص على ما فهمت على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا به بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز للتأكيد لعدمه فيه بهذا المعنى

اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعى رحمه الله ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص

السلف على الاستدلال بالنص والمعقول فى حكم واحد * ولقائل ان يقول ان كان المراد من المعقول هو التعدية الى ما فيه نص فهو مع كونه عين النزاع لا دليل عليه لان الظاهر من المعقول القياس العقلى لا الشرعى وان كان غير ذلك فلا يكون حجة * فان قلت ان معاذا انما عد الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده * قلنا حديث معاذ يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس فيه دليل على جوازه ولا بطلانه وان لم يكن كذلك لا يجوز سواء خالفه او اثبت زيادة لم يثبتها اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو لا يجوز اما الثانى فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة لان تعدى الحكم الى ما يثبت بالنص اثبات الثابت والتأكيد ممنوع (**قوله** اذ لو كان فيه نص فانه كان حكم القياس الخ) هذا استدلال لما ذهب اليه العامة وقيل اذا كان حكم الفرع منصوصا يكون كل من الاصل والفرع ثابتا بالنص فليس جعل الاصل والفرع فرعا اولى من العكس *قلت ربما يناقش بانه يجوز ان يكون احدهما موافقا للقياس والآخر مخالفا فيكون جعل الموافق اصلا اولى (**قوله** لم يكن للقياس فائدة) للاستغناء عنه بالنص اذ الاضافة الى الاقوى متعينة وفيه نظر لانا لا نسلم عدم الفائدة بل يكون مؤكدا بدون تعيينه ورد بمنع التوكيد لان تعدى الحكم لما كان شرطا للتعليل فكيف يجوز التعليل بدونه حتى يتأكد به النص واجيب بان وجود النص فى الفرع لا يمنع التعدى بتأكيد النص بالقياس ولك ان تقول ما فائدة التأكيد اذ لا عبرة فى الترجيح بكثرة الادلة ويمكن ان يجاب بان النص يكون حجة على من يراه حجة والمعقول على

(فلا يستقيم التعليل) لما بين المصنف رحمه الله الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثانى من الشروط الستة يعنى لايجوز التعليل (لاثبات اسم الزنا للواطة) بان يقال الزنا سفح ماء محرم فى محل محرم وهذا المعنى موجود فى اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجرى عليها حكم الزنا (لانه ليس بحكم شرعى) بل لغوى ولا لصحة ظهار الذمى لكونه) اى لكون التعليل (تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصـل الى اطلاقها فى الفرع عن الغـاية) هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمى لايصح عندنا حتى انه لايحرم الوطء وعند الشافعى رحمه الله يصح ظهـاره فيحرمه وعلل بان حكمه حرمة الوطء والكافر اهل لهـا فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم فى الفرع وهو ظهـار الذمى وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة الموجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير

من براه (قوله وهذا متفرع على الشرط الثانى من الشروط الستة) التى ضمنها المصنف للشرط الثالث فاللواطة يجرى عليها حكم الزنا ويجوز ان يكون الفاء للتعليل ويكون المعنى ولاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لايستقيم الحاق اللواطة بالزنا لانه ليس بحكم شرعى وانما هو عقلى اولغوى فتأمل (قوله لان حكم الاصل ثبوت الحرمة الموجبة للكفارة متناهية بها الخ) فلو صح ظهار الذمى لثبت به حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة فى الاصل وهذا باطل لرفعه مساواة الفرع للاصل الواجب اعتبارها فى القياس * فان قلت الاطلاق والتقييـد من اوصاف الحكم والمسـاواة فيها غير معتبرة بين الاصل والفرع حتى جاز ان يكون الحكم قطعيا فى الاصل وظنيا فى الفرع * قلت لانسلم عدم اعتبار المساواة فيها واما فوات صفة القطع من الفرع فليس يغير الحكم فى الاصل بل هو مصحح للقياس لان من شـان الفرع ان يكون ادنى حالا من الاصل مع ان مثل هذا التغيير امر ضرورى لاستحالة صفة القطع بامر محتمل وهو التعليل والضرورة تتعدى بقدرها وللخصم ان يقول لانسلم ان الذمى ليس باهل الكفـارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس اهلا للصوم لايمنع ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهـاره صحيح سلمنا انه ليس باهل للكفـارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره فى حق الحرمة كما اعتبر ابوحنيفـة ايلاء الذمى فى حق الطلاق وان لم يعتبر ايجاب الكفارة ويجاب بان القياس على العبد قياس مع الفارق فان الذمى ليس باهل للصوم اصلا بخلاف العبد فانه اهل للتكفير بالمال الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته

(قوله وهذا متفرع على الشرط الثانى من الشروط الستة الخ) الصواب تأخير هـذا الكلام من قول المصنف لاثبات اسم الزنا للواطـة فان مجرد قوله فلا يستقيم التعليل ليس بمخصوص بالشرط الثانى (قوله وعند الشـافعى يصح ظهـاره فيحرمه) كذا فى النسـخ فهو من التفعيل والضمير المرفوع للظهار والمنصوب للوطء

(قوله والواجب على المظاهر الخ) هذا بيان للتغير بوجه آخر وكذا قوله والواجب بالنص وان اقتصر المصنف في المتن على المذكور اولا (قوله هـذا متفرع على الشرط الخامس الخ) قد سبق آنفا ان بقـاء الصوم بالاكل ناسيا معدول به عن القياس فهذا يكون جوابا تسليميا من قياس الشافعي (قوله وليس بنظيره في اثبات الكرامة) لان الحرام سبب المقت والخزلان لا سبب الاكرام والاحسان والمصاهرة ثابتة بطريق الكرامة من حيث ان فيها الحاق الاجنبيات بالمحارم ولهذا من الله تعالى عليها بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والحكيم لا يمتن الا بما هو نعمة (قوله قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد الخ) اى الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر من الولاية والملك ونحوها استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فيحرم عليه امهات امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه وابناؤه ان كان انثى ثم يتعـدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا قال فخر الاسلام فصار آباؤه وابنـاؤه كآبائها وابنائها وامهاتها وبناتها مثل امهاته وبناته وبيان ذلك انما المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكماله له صار ماهو جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وماهو جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية فيثبت بينهما بواسطته نوع بعضية واتحاد وهو معنى قوله كانهما صارا شخصا واحدا يعني في حصول ماهو المقصود بالنكاح كزوجي باب وزوجي خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا كذا في الكشف (قوله ثم اقيم ماهو سببه الخ) لان حقيقة العلوق امر باطن لا يمكن الوقوف عليه فلا يدرى ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقيم ماهو سبب مفض اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام

متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبـادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه الصـوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا (ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخـاطئ) هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشـافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسـا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطئ فظـاهر واما المكره فلان فعـله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا (لان عذرهما دون عذره) اى عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صـاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله عليه السلام فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد ممن عليـه الحق من وجه لانه حصل بكسـبه وان كان هو بخلق الله تعـالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل سـاقطا لوجوده بكسب العبد فتعدية عـدم الفطر من الناسي الى الخـاطئ والمكره تكون فاسـدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم عديتم حرمة المصـاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبـات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعـدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ماهو سببه وهو الوطء مقـامه

بالمال ايضـا كالفقير اذا استغنى وكذا القيـاس على الايلاء فان الايلاء طلاق (مؤجل)

(قوله فيكون منسوبا الى صاحب الحق) فان قلت قوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان يدل على انه قد يكون من قبل غير من له الحق قلت الشـيطان لا يقدر على خلق النسيان في العبد وانما يوسـوس فيكون وسوسته سببا للغفلة التي يخلق الله النسيان بها قاله القـاآني (قوله فانما اطعمه الله وسقاه) المذكور في كثير من كتب اصحابنا

الدخول فى تكميل المهر وايجاب العدة (قوله ويستوى فى ذلك الوطء الحلال والحرام) فحاصل الجواب ان ذلك ليس بطريق التعدية وانما صرح به ليمتاز عن الشروط المتضمنة فى ضمن الشرط الثالث فيه تأمل ثم ان لفظ المتضمنة على صيغة المفعول (قوله لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم) هذا بحسب الظاهر والا فالحكم فى الحقيقة عام والقياس مظهر لعمومه

تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وبه عبر الشارح فيما يأتى (قوله هذا فرع على الشرط السادس) اقول ينبغى ان يكون فرعا على

الرابع وعليه جميعا فان قلت قد ذكر فرع الرابع بقوله ولا الصحة ظهار الذمى قلت نعم ولكن لا تكرار حقيقة اذا كان فرعه لان التعليل فى الاول تغيير من التقييد الى الاطلاق وفى الثانى بالعكس مع انه لو اعتبر الثانى فرعا للسادس فقط لاقتصر على قوله لانه تعدية الى شئ فيه نص (قوله ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ماكان قبله) عبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم فى الاصل على ماكان قبله فيكون مراد المصنف بذلك يبقى حكم نص الاصل فى الاصل بعد التعليل على ماكان قبله وبهذا يمتاز هذا الشرط الرابع من الشروط الاربعة عن الشرط الرابع الذى فى ضمن ثالثها لان حاصله

ويستوى فى ذلك الوطء الحلال والحرام (ولا لشرط الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار) هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعى الايمان فى كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير فى تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط فى كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا (لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره) وذلك الشئ هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له (والشرط الرابع) اى الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز عن الشروط المتضمنة فى ضمن الشرط الثالث (ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم

مؤجل والذمى من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة بخلاف الظهار فان الحرمة فيه موقتة بها وقد يقال من جهة الخصم ايضا كلامنا فى العبد حال كونه عبدا والذمى اذا اسلم يصح منه الصوم ايضا والتحقيق ان الخلاف فى هذه المسئلة مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان معنى العقوبة يترجح فى الكفارة عند الخصم وان كان فيها معنى العبادة فكان الكافر اهلا لوجوبها (قوله وتقييد المطلق تغيير له) لان النص المطلق يقتضى الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وتقييده بالقياس لا يقتضى ذلك فيكون تغييرا لموجبه بالرأى وهو غير جائز لما بينا ان تقييد المطلق نسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل (قوله والشرط الرابع الخ) وهو الشرط التاسع من شرط حكم الاصل فيما اعتبره الشارح (قوله فان قلت الخ) تقرير السؤال ان القياس لابد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد من التغيير تغيير

ان يبقى حكم نص الاصل فى الفروع بعد التعليل على ما كان فى الاصل قبله بمقتضى ما قلناه آنفا من عبارة التلويح والى هذا الامتياز يشير قول الشارح بعيد هذا لانه يجوز التعليل الخ فان قلت يعتبر حكم نص الفرع فى الفرع فما وجهه قلت لما كان الشرط الرابع وهو بقاء حكم نص الاصل فى الاصل مشترطا لان يعتبر حكم النص فى نفسه بالرأى لا من حيث ان هنالك يعتبر حكم نص الفرع فيه وان كان النص المذكور نص فرع فى نفس الامر بالنظر الى قول الشافعى بفرعية الاطعام وفى التوضيح كلام ظاهر فى ان الشرط الرابع هو ان لا يغير

(قوله قلت معناه لايتغير ماهو المفهوم من النص قبل التعليل به) فيه تأمل لان الخصوص ايضا كذلك فلابد لاخراجه من قيد آخر (قوله فانه علل الاطعام بالتمليك الخ) قال فى شرح المصنف وذلك مثل اشتراط التمليك فى الاطعام فى الكفارات فانه تغيير لحكم النص لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل فكان متعديه جعل الغير آكلا وذا يتحقق بالاباحة فكان اشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغييرا لحكم النص انتهى فقد عرفت منه ان فى كلام الشارح ههنا حزازة اى خرازة وان كان مأخوذا من الشرح الاكملى بعينه وذلك لان الفرع هو الاطعام والاصل هو الكسوة والحكم المتعدى هو اشتراط التمليك واما تعليله فليس بمذكور فى هذا السياق لعدم تعلق غرض علمى بخصوصه ههنا فقوله فانه علل الاطعام بالتمليك غير صحيح من وجهين احدهما جعل الاطعام معللا والمعلل انما هو حكم الاصل المنصوص عليه والثانى جعل التمليك علة وليس كذلك على مانبهت عليه ولقد صادف الحق فى قوله فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة من وجه دون وجه (قوله فلان لايجوز على وجه يتغير حكم النص فى عين المنصوص عليه اولى) الظاهر انه اراد بالمنصوص عليه مايعم الاصل والفرع وان كان المتبادر هو الاول لان (لثبوته)

فكيف صح اشتراطه قلت معناه لايتغير ماهو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعى رحمه الله فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لايخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لايجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل فى الفرع كما ذكرنا فى ظهار الذمى فلان لايجوز ان يتغير حكم النص فى عين المنصوص عليه اولى (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء لان استثناء حال التساوى دل على عموم

المعنى المفهوم من النص لغة دون التغير من الخصوص الى العموم فان ذلك من ضرورة التعليل اذلا فائدة له الا تعميم حكم النص كما ستعلم من عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة على ان التنصيص على حكم الشئ لاينافى عمومه ولكن ينافى خلافه وانما شرط هذا الشرط لان تغير حكم النص بالرأى فى نفسه باطل سواء كان فى الاصل اوفى الفرع لان القياس لايعارض النص قيل والاولى ان يجعل هذا الشرط من شروط التعليل لامن شروط حكم الاصل لان التعليل قد يقع مغيرا لحكم النص وقد لايقع اما حكم الاصل فلا انقسام له فى نفسه الى المغير وغيره وانما التغير امر عارض له باعتبار التعليل فالقول بان شرط التعليل ان لا يكون مغيرا لحكم النص اولى من القول بان شرط حكم الاصل ان لا يتغير *قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك لان هذا مفهوم من قوله بعينه لان الضمير عائد الى الحكم فتأمل (**قوله** لانه لايجوز التعليل الخ) هكذا وجد فى نسخ هذا الشرح وثوابه لانه لما ثبت انه لايجوز التعليل الخ وكأنه سقط من الناسخ (**قوله** فلان لايجوز ان يتغير حكم النص فى عين المنصوص عليه اولى) المراد من تغيير المنصوص عليه هو الاصل الذى هو محل الحكم وانما كان عدم جواز التغير فى الاصل اولى لان الحكم فى الاصل اقوى

القياس حكم النص وان المراد يعتبر حكمه فى الجملة سواء كان هو النص فى حكم الاصل اوغيره لان اشتراط عدم النص فى الفرع يغنى عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه كما نص عليه صاحب التلويح وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى فى الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء

صدره فى الاحوال) هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص فى الربا بالتعليل لان قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذى لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى الحال بقوله عليه السلام الاسواء بسواء اذ المراد منه حال التساوى فى الكيل والمذكور فى صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء

لثبوته بالنص بخلاف الحكم الذى فى الفرع فانه ضعيف لثبوته بالرأى فاذا لم يجز تغيير الحكم فى الفرع فلان لايجوز تغييره فى الاصل من باب اولى لقوته وايضا التغيير فى الاصل يتضمن معارضة النص على مالايخفى بخلاف التغيير فى الفرع فاذا بطل التغيير فى الفرع مع عدم تضمنه معارضة النص فلان يبطل فى الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق الاولى (**قوله** هذا جواب نقض يرد) اى من قبل الشافعى (**قوله** تقرير الجواب الخ) يعنى انما خصصنا القليل وهو مالا يبلغ نصف صاع من المكيلات ولاحبة من الموزونات كالحفنة والحفنتين والذرة والذرتين لقوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بدلالة الاستثناء لابالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه فى النفى اذا لم يكن مذكورا قدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لايصح الا فى الجنس من حيث الحقيقة وكذا قال محمد فى قول من قال ان كان فى الدار الا زيدا فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لوكان فيها صبى او امرأة يحنث ولوكان ثوب اودابة لم يحنث ولوقال الاحمارا كان المستثنى منه حيوانا حتى لوكان فيها حيوان غير حمار حنث ولوكان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن فيه بصدد استثناء الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد حال تساويهما فى الكيل واستثناء الحال من العين وهو الطعام لايصح الابطريق المجاز بان يجعل منقطعا يعنى لكن وهو خلاف الاصل فقد دل الاستثناء على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع فيما يتناوله اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملا بالاصل واحوال الطعام التى تعلق بها العموم هى التساوى والتفاضل والمجازفة لاغير ولن تثبت هذه الاحوال المختلفة الا فى الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير الحديث على هذا لاتبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساوله فيه فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل بدليل مقارن للنص موافقا للتعليل لا بالتعليل (**قوله** اذ المراد منه) اى من التساوى التساوى فى الكيل شرعا بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما *ولقائل ان يقول كون سواء بمعنى متساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز

مانحن فيه انما هو من قبيل الثانى ألا يرى الى قول صاحب التوضيح فلا يصح شرطية التمليك فى اطعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين (قوله يعم القليل والكثير) فكان ينبغى ان يوجب الحرمة فى القليل الذى لايكال كما يوجبها فى الكثير الذى يكال (قوله فخصصتم القليل الخ) حيث جعلتم العلة الكيل والجنس فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى

(قوله لان المراد منه التساوى فى الكيل الخ) الاقتصار على ذكر التساوى وههنا بناء على ان ذلك فى قول المصنف ولن يثبت ذلك اشارة اليه فقط وفيه ما فيه قال المصنف فى الشرح وان تثبت هذه الاحوال الا فى الكثير لان التساوى انما يعتبر بالكيل بالاجماع وبالنص على مامر والتفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلا والكيل لا يتأتى الا فى الكثير انتهى والمفهوم منه ان يكون الاشارة الى الاحوال وامر تذكير اسم الاشارة سهل (قوله حال من النص) ويجوز ان يكون خبر صار اى صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا اويكون خبرا بعد خبر كذا قال صاحب التحقيق ثم انه فسر مصاحبا بموافقا

الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل فى الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوى والتفاضل والمجازفة (وان يثبت ذلك) اى التساوى (الا فى الكثير) لان المراد منه التساوى فى الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل (فصار التغيير بالنص) اى بدلالته (مصاحبا) حال من النص (للتعليل لا به) اى لا بالتعليل (وانما سقط حق الفقير فى الصورة) هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكاة وفسرها النبى عليه السلام فى الابل بقوله فى خمس من الابل شاة فصار حق الفقير فى صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة

فما وجه ترجيح احد المجازين على الآخر على انه يجوز ان يكون مستثنى منه الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما متساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل سواء بمعنى متساويا اكثر استعمالا من المنقطع وفيه شئ والحق ان جعل سواء بمعنى متساويا متفق عليه والاستثناء المفرغ اكثر واولى من المنقطع وعن الثانى بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير والشركاء له ﴿قوله فصار التغيير بالنص﴾ اى حاصلا به اى حصل تغيير الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالته مصاحبا للتعليل اى موافقا له وهو منتصب على الحال من المجرور ويجوز انه يكون مصاحبا خبر صار اى صار

(قوله ولن يثبت ذلك الخ) جعل الشارح الاشارة الى التساوى بناء على ان مراد المصنف نفى ثبوته الا فى الكثير ليلزم من ذلك نفى عموم الصدر فى الاحوال الا فى الكثير نظرا الى لزوم كون المستثنى استثناء مفرغا من جنس ما استثنى منه والى ان التساوى هو التساوى الشرعى الذى يكون بالكيل لا مطلقه فيكون الاحوال هى الاحوال الشرعية لا مطلقها كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بها الا بها حتى لا يكون قتل حيوان من شأنه ان لا يقتل بها داخلا تحت النهى والاقرب ان تكون الاشارة الى عموم صدره فى الاحوال فيصير تقدير الحديث لا تبيعوا الطعام البالغ (التغيير) مبلغ الكيل الا بطعام يساويه فيه لان الكثير هو البالغ مبلغ الكيل فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل ايضا ويصير عدم تناوله اياه بدليل مقارن للنص لا بالتعليل الا انه لما كان التغيير بالدليل المقارن للنص كان كأنه بالنص واما من جعله بدلالة النص كالشارح فانه لم يردها بمعناها المصطلح ولكن بمعناها اللغوى كما صرح به القاآنى هذا وانما لم يكن عموم صدره فى الاحوال الا فى الكثير البالغ مبلغ الكيل بناء على ان الشرع اعتبر الكيل معيارا يعرف به التساوى والمفاضلة فى المكيلات واسقط به اعتبار التساوى والمفاضلة فى الذات وعدد الحبات فلم يكن المراد بهما فى كلام الشارع الا التساوى والمفاضلة الشرعيين وكذا لم يكن المراد بالمجازفة فيه الا المجازفة الشرعية وهى التى يكون فيها احتمال المفاضلة الشرعية فيحرم لذلك الاحتمال وصار تقدير الحديث ماذكرناه آنفا

الشـاة حيث قلتم بجواز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيمـا ابيتم وتقرير الجواب ان حق الفقير فى الصـورة سقط (بالنص) اى باذنه الثابت بالنص وهو قوله تعـالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها (لابالتعليل

التغيير الحاصل بالنص مصـاحبا او يكون خبرا بعـد خبر (**قوله** وتقرير الجواب) حاصـله ان تغيير هذا النص ليس بالتعليـل بل بدلالة النص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجـاب الزكاة فى اموال الاغنياء وصرفهـا الى الفقراء وذكر الشـاة لكونها ايسر على من وجب عليـه الزكاة لان الاتيان من جنس النصاب اسهل ولكونها معيار المقدار الواجب اذبها يعرف تعريف القيمة فان قلت اذا ثبت وجوب الشـاة بعبارة النص و جواز الاسـتبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تقوية الحكم الى محل لانص فيه ولم يوجد ههنا والجواب ان هذا التعليل انما وقع لحكم آخر اى لاظهار كون الشـاة صالحة للصرف الى الفقير وليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة والحاصل ان ههنا ثلاثة احكام وجوب الشاة وجواز الاسـتبدال و صلاحية الشـاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع فى الحكم الثـالث وليس فى هـذا الحكم تغيير بل تغيير وجوب النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر وهو صلاحية الشـاة للصرف ليس فيه تغيير النص اصلا اذلا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصـار التغيير مع التعليل لابه والممتنع هو التغيير بالتعليل لامعه * فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف وتقرير الجواب ان حق الفقير سقط فى الصـورة بالنص باعتبار دوام يده على الشاة لان حق الفقير سقط فى صـورة الشـاة باذن الشرع الثابت بدلالة النص لابالتعليل و ذكر الشـاة لكونها ايسر لان الاتيان من جنس النصـاب اسهل وانما يلزم اسقاط حقه فى الصورة بالتعليل لو كانت الزكاة ملكاله وليس كذلك والا لمـا حل وطئ الجـارية المشتركة للتجـارة بعد الحول قبل اداء الزكاة كما لايحل وطئ الجارية المشـتركة واللازم باطل فكذلك الملزوم وهـذا لان الزكاة من الله تعـالى على الخصوص فلا يكون فى التعليل تغيير حكم النص باسـقاط حق الفقير عن صورة الشـاة كما قرره الخصم * فان قلت سلمنا ان الزكاة حق الله تعالى على الخصوص ولكن لايجوز اسقاط حق الله تعالى ايضا عن الصـورة بالتعليل كما لايجوز اسـقاط حق العباد والجامع تغيير النص بالتعليل فى اسقاط الحق عن الصورة * قلنا سقط

(قوله اى باذنه الثابت) الضمير اليه سبحانه وتعالى

(قوله وهو قوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها) لايخفى ان الاذن لم يثبت بهذا النص و انما ثبت بالامر بانجاز المواعيد المختلفة من مال مسمى مع انهـا لا تحصل من عينه

لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء) اى وعـدالله للفقراء ارزاقهم (ثم اوجب مالا مسـمى على الاغنيـاء لنفسـه) كالشـاة والبقر ونحوها (ثم امر) للاغنياء (بانجاز المواعيد) اى بقضاء ماوعدهالله للفقراء بقوله انما الصدقات للفقراء (من ذلك المسمى) وهو عين الشاة والبقر او عين النقدين (وذلك لايحتمله) اى ذلك المسمى لايحتمل انجاز ماوعده الله للفقراء من عينه (مع

حق الله تعـالى فى صورة الشـاة باذنه الثابت بدلالة النص* فان قلت فكيف اطلق المصنف على الزكاة حق الفقير مع انكم قلتم انها حق الله تعـالى على الخصوص لان العبادات كلها حق الله تعالى*قلت انما اطلق عليها ذلك باعتبار دوام يده عليها بعد وقوعها ابتداء فى كف الرحمن واورد بانه اذا ثبت وجوب الشـاة بالعبارة وجواز الاسـتبدال بالدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تعـدية الحكم الى ما لا نص فيه ولم يوجد ههنا وايضـا ليس جميع مواعيد الفقراء على الاغنيـاء وايضـا انجاز المواعيد لم تقتصر على مال الزكاة بل اوجب لهم صرف الخمس والكفارة والعشر وصدقة الفطر فصـار كانه قال ادوا بعض حوائجهم من مال الزكاة فلا يلزم منه الاسـتبدال واجيب عن الاول بان جميع مواعيـد الفقراء على الاغنيـاء تقديرا فان الفقير من لاشئ له او من له ادنى شئ وقد وعد الله تعالى بدفع حوائجه فان الرزق جميع مايتوقف عليه المعاش وعن الثانى بان التعليل لحكم آخر وهو صلاحية الشـاة للدفع الى الفقير لانا نقول لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشـاة وهذا لايدل على صلاحيـة القيمة للصرف بعدما كانت باطلة فى الامم السـالفة فلابد من اثبـات كون القيمة صـالحة للصرف وذلك بالتعليل وعن الثالث بان تلك امور عارضـة فربما يحصل بها انجاز المواعيـد اما الزكاة فامر اصلى لايخلو بلدة من الاغنياء فيصلح محلا لانجاز المواعيد وفيه نظر لجواز خلو بلد من الاغنياء والحاصل ان الصدقة تقع على الله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلابد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا وفى صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة يثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثـانى بالتعليل بقى شئ آخر وهو ان الموعود ان كان هوالرزق فايفاؤه من عين الشاة ممكن فلا حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة للاية عليـه لانها اخص من المدعى والجواب ان الموعود هوالرزق وغيره لمـا كان مثله فى الاحتيـاج اليه الحق به دلالة (**قوله** اى وعدالله للفقراء ارزاقهم) انما حول عبارة المصنف لمافيها من ايهام القلب والمجـاز على مالا يخفى وكان المناسب ان يقول وعـدالفقراء بارزاقهم (**قوله** وذلك) اى والحال ان ذلك المسمى من عين الشـاة والبقرة والناقة

(**قوله** بقوله انما الصدقات للفقراء) البـاء متعلق بقول المصنف امر (**قوله** من عينه) الضمير للمسمى يعنى لايحتمل ذلك فلوقال من جهة عينه لكان اوضح

(قوله لكثرة حاجاتهم) الملائم ان يقال لاختلاف حاجاتهم اذ المواعيد انما اختلفت باختلافها وكون البعض محتاجا الى الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن الى غير ذلك فان قلت قد استدلوا بقوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها على ان الله تعالى وعد عباده بالارزاق المختلفة فما وجهه قلت وجهه ان المراد بالدابة كل مايدب على الارض وان الرزق على مافى المقاصد وشرحه هو ماساقه الله سبحانه الى الحيوان ممايتنفع به فان هذا

يشمل مع المأكول الملبوس وغيره (قوله لان ركن الشيء مايقوم به ذلك الشيء) اراد يقوم من القيام بقرينة قوله ولاقيام للقياس الابه وذلك مستلزم لقيام القياس بذلك الوصف قيام الموصوف بالصفة وهذا باطل بالاتفاق فالحق ماذكره القاآنى من ان ركن الشيء ماتقوم به من التقوم اذ قوام الشيء بركنه وبهذا يكون العلة ركنا للقياس ايضا اذلا قوام له الابها ثم المفهوم من صريح لفظ المصنف كصاحب المغنى انحصار ركنه فيها وقد اورد عليه انه كمالايقوم له بدونها فكذالاتقوم بدون الاصل وحكمه والفرع فاركانه اربعة كما صرح به بعض الاصوليين الاصل وحكمه والفرع والعلة واما حكم الفرع فثمرة القياس فيكون خارجا عنه ويكون

اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال (فكان) الامر بانجاز المواعيد (اذنا بالاستبدال) ليقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لابمجرد التعليل (وركنه) اى ركن القياس (ماجعل علما) اى وصف جعل علامة وانما قال ركنه هذا لان ركن الشيء مايقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الابه لانه مالم يكن اشتراك الاصل والفرع فى الوصف لايثبت

والمقدر من النقدين وغيرها لايحتمل ولاتفى عينه بجميع تلك المقاصد من مأكول وملبوس ومنكوح ومركوب ومسكون وغيرها ﴿**قوله** وركنه الخ﴾ اى ركن القياس مجموع اربعة اشياء الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لايتم الا بهذه الاربعة وكلما لايتم حقيقة الشيء لابد من اجزائه فهو ركن له واما حكم الفرع فثمرة القياس لما كان بحصول الجامع تحصل الثلاثة الباقية اما لكونه اخر الاوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخير كما فى القدح المسكر اولكونها هى المؤثرة فى الحكم دون غيرها اولكون الابحاث الآتية مبتنية عليها فجعل كأنه هو الركن ادعاء (**قوله** لان ركن الشيء مايقوم به ذلك الشيء) من التقوم لامن القيام اى لاوجود لذلك الشيء الابه كالقيام والركوع والسجود للصلاة واورد عليه القياس والعلة والشرط فانه لاوجود للقياس الا بالقياس ولا للمعلول الا بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط مع انها ليست اركانا فلا يكون التعريف مانعا واجيب بان المراد من الوجود الكون باعتبار الذات لاباعتبار الغير وحينئذ لايلزم عليه ماذكر وذلك لان لوجود المحدثات اعتبارين احدهما تحققه فى نفسه بتكوين اجزائه الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقى كامل والثانى تحققه باعتبار غيره وهو مايتوقف عليه من العلة والسبب والمحل ونحوها وهو بهذا الاعتبار

العلة ركنا من اركانه لان ركنه يكون منحصرا فيها قال القاآنى ولواجيب عنه بانا سلمنا ان ركن القياس اربعة لكن المصنف انما اعتبر العلة ركن القياس لانها آخر الاوصاف اذلا يتصور وجوده الا بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير كالقدح المسكر اولانها هى المؤثرة فى الحكم دون ماسواها فجعل كانها هو الركن ادعاء غير بعيد عن الصواب

الاشتراك بينهما فى الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لاموجبات لذاتها لان الموجب هوالله تعالى ثم الحكم فى المنصوص ان كان مضافا الى النص فى الاصل والى العلة فى الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص فى الفرع

قاصر لتمكن شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرف ان المطلق محمول على الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود له الابه لان الوجود بالاعتبار الاول دون الثانى كانه قيل لاوجود له باعتبار ذاته الابه فلا يرد ماذكرتم ولايخفى ان التعريف المذكور تعريف بالمفرد فمن جوزه لم يحتج الى اعتذار ومن لم يجوزه فله ان يقول الشئ المطلوب تصوره لان علل الشرع امارات على الاحكام لاموجبات لان الموجب فى الحقيقة هوالله تعالى واعترض بانه قد عرف فى بيان الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فتكون الاسباب موجبة وذلك لاينافى كونه تعالى موجبا واجيب بانه لو اراد بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الايجاب يضاف اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة اذ وجود الحوادث كلها تضاف اليه عند اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فالمنع اظهر لاستحالة ثبوت اثرالمؤثرين فثبت ان اضافة الايجاب الى الاسباب مجاز لارادة الاحكام عليها تيسيرا على العباد وهى فى الحقيقة علامات فكذلك العلل الشرعية ليست موجبة انما الموجب للحكم هو الله تعالى وانما وضعت تيسيرا على العباد وهى فى حق صاحب الشرع اعلام خالصة فتبين ان تسمية العلل علامات صحيحة • وقوله والحكم فى الاصل غير مضاف الى العلة غير مسلم على اطلاقه فان الحكم بالنسبة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس وكلامنا فى ركن القياس فلابد من ان يكون الحكم فى الاصل مضافا الى العلة فثبت انه انما سماه علما بالنسبة الى صاحب الشرع لابالنظر الى مازعمه الطاعن قال بعض المحققين قولهم ان مثبت الحكم هوالله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغى على هذا التقدير ان لايجعل شئ من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ماذهب اليه المحققون من ان يرجع الكل الى الكلام النفسى والاوجه ان حكم النص ثبت بالنص والاجماع الوارد فى الاصل والثانى بيان لعموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح (**قوله** ثم الحكم فى المنصوص ان كان مضاف الى النص فى

(قوله كما هو مذهب مشايخ العرق) وعليه القاضى الامام ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهم

وان كان الحكم مضافا الى العلة فى الاصل والفرع جميعا

الاصل والى العلة فى الفرع كما هومذهب مشايخ العراق يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص الخ) واعترض بان كون الحكم مضافا الى النص فى الاصل المنصوص عليه لايمنع كون المعنى علما على حكم النص فى الاصل لانه قد يتعدد مايعرف به الشئ وقد يكون لشئ علامات والمصنف لحسن رعايته عدل عن تسمية ذلك المعنى علة الى تسميته علما اشارة الى ان حكم النص غير مضاف اليه لكونه امارة عليه والشارح مانظر الى رعاية المصنف وجعل المعنى علما على وجود حكم النص فى الفرع مع ان حكم النص فى الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الا ترى الى ماقالوا فى حد القياس المعول عليه هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر فلوكان المعنى علما على حكم النص فى الفرع لزم تحقق الملزوم بدون اللازم * فان قلت فبتقدير مثل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد * قلت يستلزم تقدير المضاف لرفع الفساد فسادا آخر وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة واجيب بان ليس المراد من قولهم ان العلل امارات واعلام انها اعلام لجميع الاعتبارات بل هى اعلام بالنسبة الى صاحب الشرع لكنها موجبات بالنظر الى العباد واذا كان كذلك لايتصور تعدد مثل هذه العلامة لعدم تصور تعددالموجب فى وجود واجب واحد فتبين بذلك ان الحكم فى المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص يمنع ذلك كون المعنى علما لان العلمية والموجبة فى المعنى متلازمان ولا يصلح المعنى موجبا بعد ثبوت الايجاب بالنص فينتفى العلمية ضرورة * فان قلت يصلح ان يكون المعنى علما لهذا المعنى ايضا لان الحكم فى الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع * قلت ذلك امر اعتبارى ضرورى فلا يظهر اثره فى صحة اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ماهو ثابت من كل وجه وقوله والمصنف لحسن رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبة متلازمان فلايتصور كونه بدون لازمه وقوله مع ان حكم النص فى الفرع غير موجود الخ فاسد اذ لم يشتبه على احد ان المراد من وجود حكم النص فى الفرع وجود مثله الا يرى ان المصنف وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس تعدية حكم النص الى مالانص فيه وقالوا من شرائطه ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص الى فرع هو نظيره ولاشك ان حقيقة التعدى غير متصورة فتبين ان المراد ثبوت المثل فى الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية فى مثل هذا الكلام بحيث لايتبادر الفهم الى غيره وقوله لوكان المعنى علما لزم

(قوله كما هو مذهب بعض مشايخنا) وهم مشايخ سمرقند وهو مذهب جمهور الاصوليين (قوله ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة الخ) قد حصل الجواب عنه من تقرير مشايخ العراق كما لا يخفى (قوله ويمكن ان يقال فى هذا المقام المراد من قوله ماجعل علما على حكم النص انما كان الخ) كذا فى النسخ ولعل الخبر عن المبتدأ اعنى قوله المراد هو قوله ماجعل علما الخ وليس بمقول القول ولو قال المراد من قوله ماجعل علما على حكم النص ما جعل علما على حكم انما كان لكان اوضح فيرتفع الخلاف كان الظاهر ان يقول فينتظم المذهبين

(قوله المعنى فى الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن الخ) اقول هذا جواب من قبل مشايخ العراق عن ذلك السؤال الوارد من قبل بعض مشايخنا ومحصله انا نقول بتأثير المعنى فى الاصل كما تقولون فيتأتى التعدية حينئذ لكن وجد النص الاقوى فى الاصل فاضيف الحكم اليه وانعدم فى الفرع فلم يضف اليه لكن قول الشارح فى تقرير الجواب لاضافة الحكم اليه مما ينافى مذهب المجيب القائل بعدم اضافة الحكم اليه الى المعنى الذى فى الاصل الا ان يقال ان مراده ان المعنى فى الاصل صار مؤثرا لاجل ان يضاف اليه الحكم لا لاجل انه قد اضيف اليه الحكم وذلك لا ينافى القول بعدم اضافته اليه لوجود النص الذى هو الاولى لكونه الاقوى بان يضاف هو اليه

كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم فى الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم فى الاصل بالعلة فمن اين يتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى فى الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره فى المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص فى الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره فى الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر فى حكم الاصل ولا نص فى الفرع لا يثبت الحكم فى الفرع لان القياس لا يكون الا ابانة حكم الاصل فى الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال فى هذا المقام المراد من قوله ماجعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون

كذا فاسد لان اللازم وهو ابانة المثل موجود وكذا دعوى استلزام فساد تقدير المحذوف فاسد لان التقدير ضرورى على ما بينا على انا لا نسلم التقدير بل نقول معناه كذا (**قوله** كما هو مذهب بعض مشايخنا) وهم مشايخ سمرقند وما وراء النهر وهو الصحيح وذهب جمهور اهل الاصول ان المراد من العلة هو الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والا لم يبق بين العلة والعلامة فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم فى الاصل من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس فلابد ان يكون العلة مؤثرة فى الاصل لئلا يلزم الغاء القياس انتهى وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص امارة على وجود الحكم كالعلة وقوله لان النص ايضا امارة على ثبوت الحكم كالعلة وذلك لان المثبت للحكم هو الله تعالى ووروده انما هو لمعرفة الحكم فان كان معقولا يكون المقصود فى اثبات الحكم ذلك المعنى فيكون المؤثر فى حكم الاصل هو المعنى لا النص • فان قلت فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قبله • قلت لا يلزم ذلك لانا لا ندعى ان العلة علة لذاتها بل هى علة بجعل الشرع اياها علة فلا يكون لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا فى العلل الشرعية (**قوله** وجه مشايخ العراق الخ) المناسب ان يقول وجه قولهم وكانه كذلك فسقط من الكاتب (**قوله** ولا مماثلة بينهما الخ) فكما انتفى الحكم فى الفرع ولزم منه ابطال

(القياس)

(قوله فيرتفع الخلاف) كان الظاهر ان يقول فينتظم المذهبين (قوله اى ثبت حكمه به) تفسير لقول المصنف ما جعل علما على حكم النص (قوله عدى بعلى لتضمنه معنى البناء) فيه ما فيه قال فى القاموس اشتمل عليه الامر احاط به والمراد

فى الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف (على حكم النص مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل عليه النص) اى ثبت حكمه به عدى بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لابد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه (وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه) اى للنص فى حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة

القياس قلنا انها مؤثرة فى الاصل (**قوله** فيرتفع الخلاف) اقول الخلاف ثابت على كل مراد لان هذا الخلاف ثابت بين المشايخ فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد ماذكر بل غاية مافيه ان المصنف حينئذ يكون مختارا لمذهب جمهور الاصوليين اللهم الا ان يقال مراده يرتفع الخلاف فى عبارة المصنف من حيث انها لا تختص بقول احد الفريقين بل هى شاملة لهما لصدقها بالاصل والفرع معا او الفرع فقط وان كان الظاهر الاول فتأمله (**قوله** مما اشتمل عليه النص) يعنى ينبغى ان يكون ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص من الاوصاف الواردة فى الاصل التى اشتمل عليها النص الصالحة للعلة اما بصيغته او بغير صيغته الخ (**قوله** اى ثبت حكمه به لا حاجة الى هذا الحمل بل هو مستدرك (**قوله** عدى) يعنى الاشتمال (بعلى الخ) لا حاجة الى ماذكره من قضية التضمين لان صلة الاشتمال على كلام المصنف فى غاية الحسن (**قوله** كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم) وذلك لان البيع يقتضى بائعا والعجز صفته لا صفة العقد لان البائع يعجز عن تسليم بيع الآبق فكان العجز ثابتا بمقتضى النهى لا بعينه (**قوله** وجعل) بالبناء للمفعول والفرع مرفوع على النيابة عن الفاعل (**قوله** اى للنص فى حكم النص) رجع الضميران الى النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجعا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع نظيرا للاصل فى حكم الاصل والضمير فى بوجوده الآتى راجع الى الموصول كما فعله الشارح رحمه الله ويجوز ان يكون راجعا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع مماثلا للنص اى المنصوص عليه اى الاصل فى حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع (**قوله** احترز بهذا عن العلة القاصرة) المراد المستنبطة اما الثابتة بنص

اشتمال النص على الاوصاف كاشتمال المحيط للمحاط والمراد الدلالة اجمالا كما فى قول النحاة بدل الاشتمال (قوله الا ان ذلك المعنى الخ) الظاهر انه استدراك من عموم قوله او بغير صيغته فيكون التعرض فى سياق هذا الكلام لما ثبت بالنص صيغة استطراديا (قوله اى للاصل) تعيين لمرجع الضمير فى له والاصل فى حكم المذكور لدلالة السياق عليه والمفهوم من الشرح الاكملى انه للنص لانه بمعنى المنصوص ويحتمل ان يكون كلام الشارح بيانا للحاصل فتدبر (قوله احترز بهذا عن العلة القاصرة) سواء كانت مستنبطة او ثابتة بنص او اجماع والقسم الثانى وان كان صحيحا بالاتفاق لكنه ليس بركن للقياس والكلام فيه فلا وجه لقول من قال اى التى هى مستنبطة واما الثابت بنص او اجماع فالتعليل بها صحيح

(قوله فيرتفع الخلاف) اقول الخلاف لا يرتفع بذلك وانما ذلك موجب لان يكون مذهب المصنف مذهب بعض مشايخنا القائلين بكون العلة علما انما كانت فى الاصل والفرع وهو المذهب الذى صححه القاآنى و نسبه الى جمهور الاصوليين

اذ ليست بركن للقياس (بوجوده فيه) اى بوجود ذلك الوصف فى الفرع والباء فيه للسببية وهذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهى الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولايجوز ان يكون ركناله وموقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن صريحا فى كون الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية و(هو) اى ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص (جائز أن يكون وصفا لازما) للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها فى وجوب الزكاة فى حلى النساء وقلنا يجب الزكاة فى المصوغ منهما كما يجب فى غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لاتبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها فى باب الربا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية فى باب الزكاة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهامالية الاشياء لايقال الزكاة تتعلق بمال التجارة لا الثمنية لان التجارة تكون بالاثمان وبالثمنية تصير نصابا (وعارضا) كالانفجار فى قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذى فى العرق ليس بمنفجر (واسما) اى جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم فى قوله عليه السلام للمستحاضة توضئ وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم عام اى موضوع غير مشتق من

او اجماع فتتفق على التعليل بها كما تقدم (**قوله** وقلنا يجب الزكاة فى المصوغ) سواء صيغ صياغة مباحة اوغير مباحة (**قوله** لانه تعليل بالعلة القاصرة) لقصوره عن غير الصوغ منهما ﴿ **قوله** وعارضا ﴾ اى يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا عارضا منفكا عنه كالكيل فانه وصف غير لازم فى المكيلات لاختلافه باختلاف عادات الناس فى الاماكن والاوقات لجواز ان يباع كيلا فى قطر ووزنا فى آخر ووزنا فى وقت وكيلا فى آخر ولو مثل الشارح بهذا لكان اولى فى تعدد الامثلة فافهم (**قوله** كالدم فى قوله عليه السلام فى حديث المستحاضة توضئ وصلى وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر الخ) فانه عليه السلام علل انتقاض الطهارة بان دم الاستحاضة دم عرق انفجر والدم اسم جنس غير صفة والانفجار وصف عارض للدم وهذه العلة وان كانت مركبة من اسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وهو الدم ومن صفة تدل على اعتبار صفة الخروج وهو الانفجار وبمجموع الامرين يتعلق الانتقاض ولكن لايظن وجوب اجتماع الوصفين الاسم والعارض لصحة التعليل بكل منهما اولصحة

(قوله اذ ليست بركن للقياس) لاعندنا ولا عند الشافعى فان التعليل بها وان كان صحيحا عنده لكنه لايكون قياسا كما سيجئ (قوله وكلام المصنف وان لم يكن صريحا فى كون الثلاثة الخ) يعنى غير الوصف الجامع وهو المراد بالمعنى المذكور (قوله بعلة الثمنية باصل الخلقة) لان الفضة والذهب خلقا جوهرى الاثمان لايفارقهما هذا الوصف بحال (قوله لانه تعليل بالعلة القاصرة) اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا كذا فى التوضيح وذلك ان المنصوص فى باب الزكاة من الفضة والذهب المضروب بخلاف المنصوص فى باب الربا ثم ان ذكر هذا الرد استطرادى والمقصود بالبيان هو ان يكون العلة وصفا لازما جائزا عندنا وعند الخصم كالانفجار وهو السيلان الدائم (قوله فان الدم اسم علم اى موضوع) يعنى انه ليس مراد القوم باسم العلم ههنا ماهو مصطلح اهل العربية

(قوله فان الدم اسم علم) هذا مسلم لان المراد بالاسم العلم على ماذكره الشارح فى مسئلة التنصيص على الشئ باسمه العلم مايدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم لكنه توهم ان المراد بالاسم فى المتن ما كان علما ولو كان غير

اسم جنس غير صفة ثم المراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا فى التلويح وبه يندفع ما لو قيل كيف يكون العلة اسم جنس والمعنى لا يكون لفظا وتبين انما ذكروه فعلى سبيل المسامحة (قوله والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة) اقول هم يقولون ﴿٧٨٧﴾ ان الدم ما دام فى العروق فليس بنجس حتى يخرج الى موضع يلحقه حكم التطهير فيكون نجسا وقد سبق ان التعليل بالانفجار يدل على اعتبار خروج الدم فيكون دالا ايضا على اعتبار صفة النجاسة فيه والا فبمجرد كون الشئ دما لا يستلزم كونه نجسا لا يقال الانفجار لا يدل على اعتبار الخروج فقد ينفجر العرق ويبدو منه الدم من غير خروج لانا نقول حينئذ يكون منشقا لا منفجرا وان يكون منفجرا والا والدم خارج منه يظهر ذلك من قولهم ان التقدير فى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت فضرب فانشق فانفجرت بتقدير متعاطفين هذا والحق ان المخبر عنه بانه دم انما هو ما كان خرج منها الى موضع يلحقه حكم التطهير بقرينة قوله وان قطر الدم على الحصير وان النجاسة مستفادة قبل ذكر وصف الانفجار لان ما خرج منها اليه نجس اذا كان دما وقد ثبت ان كل دم خارج اليه فهو نجس فكان ما خرج منها اليه نجسا واما تقييد الدم باضافته الى العرق فليستفاد انه ليس بدم رحم ليكون حيضا او نفاسا فيفهم عند ذلك ان التوضأ والصلاة من المستحاضة لا ينافيانه واما وصف العرق بالانفجار فلتقرير ما فهم من قبل من كونه دما نجسا لكونه خارجا عن العرق وبهذا يظهر ان الانفجار مما لا دخل له فى اصل التعليل وان ذكره صاحب التلويح فى عبارته السالفة لاستغنائه

معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم تترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح (وجليا) بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف فى الهرة فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم (وخفيا)

التعليل بالوصف العارض ان مثل به للوصف العارض لان التعليل بكل منهما على الانفراد صحيح فهو مثال صحيح لكون ذلك المعنى اسما ووصفا عارضا ثم المراد من كونه اسما تعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا تعلقه بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا يرد عدم صحة التعليل باسم الخمر لانه تعدية اسم الخمر الى النبيذ اولا ثم ترتيب الحرمة عليه فيكون قياسا فى اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه تعدية بمعنى الاسم لا بالاسم فيؤول الى التعليل بالوصف فى الحقيقة فلا يمتنع هذا ولك ان تقول لا نسلم ان تعليله عليه السلام لانتقاض الطهارة بل لنفى وجوب الاغتسال او لنفى سقوط الصلاة اذ الاشكال واقع فيهما لا فى وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذى هو ادنى منه ونفى الاغتسال وسقوط الصلاة يتعلق بدم الرحم لا بدم العرق والجواب ان وجوب الوضوء اشكل على المجتهد وهو مالك فان الاستحاضة عنده ليس بحدث فكيف لا يشكل على امرأة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لانتقاض الطهارة على انه يجوز ان يجعل هذا التعليل علة لما يصلح له من المنطوق والمفهوم فيكون بالنص علة وجوب الوضوء والحال دليلا على الاغتسال والسقوط المتعلقان بدم الرحم لا بالعرق ﴿قوله وجليا﴾ اى ويجوز ذلك المعنى وصفا جليا ﴿قوله وخفيا﴾ اى ويجوز ذلك المعنى وصفا خفيا لا ينال الا بالنظر والتأمل فان قيل التعليل بالوصف الخفى كتعليل ثبوت البيع برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعى الذى هو خفى فلا بد ان يكون جليا لان الخفى لا يعرف الخفى فالجواب انه وان كان خفيا

(قوله والاقتيات والادخار عند مالك) اى بشرط الجنسية وكذا الجنسية شرط عند الشافعى كما ذكر فى الهداية واقتيات الحبوب اتخاذها قوتا يقال قاته فاقتات نحو رزقه فارتزق (قوله بالدينية الثابتة فى الذمة) فيه تسامح لان الثابت فى الذمة هو الدين نفسه لا الدينية (قوله فى جواز اداء الدين) الظاهر انه يريد به دين الله تعالى (قوله كملة تحريم النساء) بالمد لا غير يقال بعته بنساء ونسيء ونسئة كذا فى المغرب

عنه اذ اصل التعليل انما حصل بكون الخارج دم عرق لكونه مؤذنا بنجاسة الخارج وعدم كونه حيضا او نفاسا وبهذا القدر يفهم ان التوضأ والصلاة منها لا ينافيانه وهو المطلوب بيانه بالحديث هذا ما ظهر لى وبالله التوفيق (قوله فى جواز اداء الدين) اراد مطلق الدين وهذا اشارة الى الحكم الذى عدى من الاصل وهو دين العبد الذى على الميت الى الفرع وهو دين الله سبحانه وتعالى الذى عليه كالحج مثلا وقال فى التوضيح قاس النبى صلى الله عليه وسلم اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وفيه بحث لانها سألت عن الحج عن ابيها أيجزيها ام لا ولذا قال لها اما كان يجزيك وفى رواية القاآنى اما كان يجزيه فيكون الحكم المسئول عنه هو اجزاء الحج عن الاب فلابد وان يكون المقيس غيره وكأنه سلك مسلك من لم يجعل الاصل والفرع عبارة عن

مثل علة الربا وهى القدر والجنس عندنا والطعم فى المطعومات والثمنية فى الذهب والفضة عند الشافعى رحمه الله والاقتيات والادخار عند مالك رحمه الله (وحكما) اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة فى الذمة فى جواز اداء الدين عن الميت قال النبى عليه السلام للمرأة التى سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله عليه السلام دين عبارة عن وصف ثابت فى الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم (وفردا) كعلة تحريم النساء وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده (وعددا) مثل القدر مع الجنس فى علة

لكن بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضى صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به هذا وقد يراد بالجلى المعنى القياسى وبالخفى المعنى الاستحسانى (**قوله** لان قوله عليه السلام دين الخ) يعنى قوله دين حكم شرعى لانه عبارة عن وصف ثابت فى الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعى فالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل حكما شرعيا علة ووسيلة لحكم شرعى وهو القبول وهذا حجة على من منع من الاصوليين صحة التعليل بالحكم الشرعى محتجا بان الحكم الذى فرض اما متقدم بالزمان على حكم ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او معه فيلزم التحكم لانه نص فى المطلوب ولا يقابل بالتعليل العقلى لان الدين وصف فى الذمة وهو حكم شرعى لا اجنبى على ان العلل الشرعية ليست بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتأخر ولئن سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية دون الآخر او يكون الثابت بالدليل احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم (**قوله** وعددا) اى يجوز ان يكون ذلك المعنى عددا مركبا من عدة اوصاف يكون كل واحد منهما جزء العلة اذ يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجماعية من تأثير او مناسبة او احالة او غيرها كما قام على علية مجموع الجنس والقدر كربا الفضل وقال بعض الاصوليين ان التعليل بالوصف المركب باطل محتجين بان العلية صفة زائدة على المجموع لانا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة وحينئذ ان قامت العلية بكل جزء من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة ويلزمه قيام العرض الواحد بمحال متكثرة وهو محال وان قام كل جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام العلة وان يكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه

(الاوصاف)

(قوله كقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين الخ) واعلم انه اما ان يكون معنى كلام المصنف انه يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا فى النص ويجوز ان لايكون ثابتا بصريح النص واما ان يكون يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا فى المنصوص عليه ﴿٧٨٩﴾ ويجوز ان لايكون ثابتا فيه بل فى غيره ولكن من ضروراته كما فى الكشف وبعض عبارات الشارح ينتظم الاحتمالين دون بعضها (قوله كتعليل جواز السلم الخ) وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعى حتى يعده من المؤجل الى الحال وعندنا لايجوز لثبوته بخلاف القياس كذا فى شرح المصنف ولذا قال بعض الافاضل المراد انه لو علل لعلل بذلك لكنه علة قاصرة ثم ان نظيره المتفق عليه تعليل النهى عن بيع الآبق بالعجز عن التسليم كما مر آنفا (قوله وذلك ليس فى النص لانه معنى فى العاقد) اى دون السلم وفيه تأمل لان ذلك لايقتضى عدم كونه مذكورا فى النص الا ان يكون تمشى هذا الكلام على الاحتمال الثانى ويكون النص بمعنى المنصوص عليه (قوله (قوله والاعدام صفته) اى الفقر صفة ذلك العاقد محل الحكم المشبه به والمشبه بل عن حكميهما (قوله يقتضى عاقدا والاعدام صفته) اقول اى يقتضى عاقدا والحال ان الفقر صفته على ان الواو حالية او يكون الفقر صفته على انها لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف على رأى الزمخشرى ليكون بائعا ماليس عنده ومرخصا له فى ذلك بمقتضى قوله ورخص فى السلم فيكون العاقد الذى صفته ثابتا باقتضاء النص فيكون كالثابت بالنص فيكون فقره المعلل به كالثابت به ايضا وهو

تحريم التفاضل (ويجوز) ان يكون الوصف الذى جعل علة (فى النص) كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه السلام كيلا بكيل (وغيره اذا كان ثابتا به) اى بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك ليس فى النص لانه معنى فى العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه (ودلالة) اى دليل اطلق المصدر على الفاعل (كون الوصف علة) لما

الاوصاف من الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زائدة لها فلانسلم انها صفة وجودية فلايستقيم التقسيم المذكور ﴿قوله ويجوز ان يكون الوصف الذى جعل علة فى النص﴾ اى مذكورا فيه كالانفجار كالطرق والكيل ﴿قوله وغيره﴾ اى يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا فى غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات النص كفقر العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخص فى السلم ثابت بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم بعلة فقر العاقد واحتياجه وهذه العلة ليست بمذكورة فى النص ولكنها قائمة بما هو من ضرورات العقد وهو العاقد او السلم يقتضى عاقدا والفقر صفة فكان ثابتا باقتضاء النص وهذا المثال وان لم يصح على مذهبنا لكون السلم واردا عندنا على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعى حتى عدى به الجواز به من السلم المؤجل الى السلم الحال وبه يحصل المقصود اذلا مناقشة فى المثال هذا وذهب مشايخ العراق الى ان التعليل بالوصف الذى فى غير النص لايجوز لان من شرط الوصف ان يكون قائما بمحل الحكم كما هو شان العلل العقلية والجواب ان علل الشرع امارات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم فانه دليل على وجود الصانع وليس قائما به وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح والفاظ الطلاق والعتاق علل لثبوت الاحكام فى المحال مع قيامها بمن يتكلم بها (قوله والاعدام صفته) اى الفقر صفة العاقد ﴿قوله ودلالة كون الوصف علة الخ﴾ اعلم انهم اجمعوا على ان جميع الاوصاف لايصلح علة

ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذى يعلم به كون الوصف علة ﴿ صلاحه وعدالته بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به ﴾ قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لاتقبل مالم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى لاينكره احد والثانى ان يظهر اثر عين الوصف

وعلى انه لايجوز ان كل واحد منها علة وعلى ان ليس للمعلل ان يجعل اى وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل وعلى ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء و بالاجماع واختلفوا فيما ثبت به كون الوصف علة بما ليس بنص والاجماع على قولين قول جمهور الفقهاء من الخلف والسلف وقول اهل الطرد وسيأتى بيانهما ﴿**قوله** صلاحه وعدالته بظهور اثره فى جنس الحكم المعلل به﴾ بان يكون لجنس الوصف تأثير فى جنس الحكم فى موضع آخر نصا او اجماعا كذا ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء على ان الوصف لايصير علة الا بان يكون صالحا للحكم ثم لايكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل علة لابد من صلاحه بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فلايقبل التعليل بالوصف ما لم يعلم الدليل على كونه ملائما وبعد الملائمة لايمكن العمل به الا بعد كون مؤثرا عندنا فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير شرط لوجوب العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور التأثير انه لوعمل بها عامل بعد العمل بها ولم ينسخ كالشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته حتى لوقضى القاضى بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة يجب العمل بشهادته فكذا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لايجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لايكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملائمة فلابد من العدالة ﴿**قوله** الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف﴾ اى تأثيره فى عين الحكم وهو الذى يقال انه فى معنى الاصل كالتعليل بالصغر فى اثبات الولاية كما يأتى والمراد بالعين هو المثل لانه الغرض من الوصف ﴿**قوله** الثانى ان يظهر اثر عين الوصف فى جنس ذلك الحكم﴾ قيد فى بعض الشروح بالجنس القريب لكن التمثيل بالاخوة لايطابقه لانه متى قبل ظهور اثرها بقى ولاية الانكاح فكان عين ذلك الوصف اعنى الاخوة

﴿قوله كما ان شهادة الشاهدين الخ﴾ ضمن كلامه الاشارة الى ان عطف العدالة على الصلاح ليس تفسيريا بل هى امر آخر ﴿قوله لاتقبل مالم يثبت عدالته﴾ اى لا يجب قبوله والا فلا كلام فى الجواز وكذا يجوز العمل بالوصف بعد الملائمة ولكن لايجب العمل به الا بعد العدالة بظهور التأثير كذا فى الكشف وغيره ﴿قوله الى عين العلة وجنسها﴾ المراد من العين ههنا النوع ومن الجنس الجنس القريب كذا فى شرح المغنى للقاآنى

المطلوب الا ان المصنف اعتبره ثابتا به لا كالثابت به لانه ثابت اقتضاء وفى شرح القاآنى فان قلت التمثيل بالسلم هنا باطل لان السلم لايعلل عندنا للتعدية قلت لامناقشة فى المثال فيكون ممثلا به على مذهب الشافعى فانه يعلله لتعدية حكمه الى السلم الحال ﴿قوله الى عين العلة وجنسها﴾ المراد من العين ههنا النوع ومن الجنس الجنس القريب قاله القاآنى

فى جنس ذلك الحكم وهو المذكور فى الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام فى التقديم فى الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر فى عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ماظهر اثر جنسه فى جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فى جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ﴿ ونعنى بصلاح الوصف ملائمته وهو ﴾ اى الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ﴿ ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف ﴾ اى الصحابة والتابعين بان لايكون نائيا عن طريقتهم فى التعليل لان الكلام فى العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعى فلا يصح العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم عرف احكام الشرع قال الغزالى المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذ اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لاقاطعا للحقوق

مؤثرة فى جنس الحكم وهو الميراث ولاوجه للتقييد بالقريب فان الولاية والميراث ان كانا متجانسين فتجانسهما فى مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت فالاولى على هذا اطلاق الجنس ليتناول المثالين جميعا ثم هذا القسم وما بعده من القسمين يسمى الملائم لكونه موافقا لما اعتبره الشارع والاول اولى ﴿قوله والثالث ان يؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم﴾ وهو الذى خصوه بالملائم وخصوا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه وتقييد الجنس بالقريب مطابق للمثال فان عذر الاغماء وعذر الجنون والحيض متجانسان فى العوارض السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء والسفر مثلا لكونه من العوارض الكسبية فاما ان وجد مثال آخر لم يكن كذلك فالاولى الاطلاق وقيل المعتبر فى الملائم هو الجنس البعيد اوالقريب والمعتبر فى المؤثر القريب ﴿قوله والرابع ماظهر اثر جنسه فى جنس ذلك الحكم﴾ ولم يقيده بالقريب لان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان فى كونهما من العوارض فى جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس غير الاسقاط من الحائض بل شطره واذا ظهر عمل الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالاولى الاطلاق تعميما للاعتبار والزاما للاقسام

(قوله تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا) وباعتبار الخبر (قوله بان لايكون نائيا عن طريقتهم) نأى الشئ عنه تجافى وتباعد كذا فى الراموز (قوله قال الغزالى المراد بالتناسب الخ) يعنى ماعبر عنه المصنف بالملائمة

(قوله كاسقاط الصلاة عن الحائض) اى بالمشقة (قوله وهو مشقة السفر) انما كانت مشقة السفر جنسا لمشقة الحائض لانها ليست عينها وكذا انما كان اسقاط الركعتين الزائدتين جنسا لاسقاط الصلاة عن الحائض لان هذا اسقاط اصل الصلاة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تحقق فى الصلاة كذا فى فتح المجى

(كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح) جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وماقيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في الشافية (لما يتصل به من العجز) اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية نكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في نكاح الصغائر معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي رحمه الله وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من

(قوله كتعليلنا بالصغر الخ) اشارة الى مثال النوع الاول وتقريره ماقاله علماؤنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على الثيب الصغير والبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس ولو قلنا هذه صغيرة فثبتت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه (قوله جمع منكح بفتح الميم) اى وفتح الكاف مصدر بمعنى النكاح والمصدر من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين قياس مطرد كذا في الشافية وشرحها وفي بعض الشروح مناكح جمع منكح مصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعل قياس في المزيد فيه وفي بعض شروح المنار انه جمع منكح بمعنى المصدر من النكاح والمصدر في المزيد يجيء على وزن المفعل قياسا وفيه نظر ويجوز ان يكون منكح اسم زمان ومكان من النكاح ويكون المعنى كالصغر الذي عللنا به ولاية الاجبار وقت النكاح او في مكانه (قوله ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع) ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنكوحة على غير قياس (قوله وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان) قال الميداني المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت الياء تخفيفا (قوله معلولة بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي) وماقلناه اولى فان الصغر وصف ملائم لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا للولي عليها لعجزها عن مباشرة النكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالنفقة تجب حقا على الولي العاجز عنها والصغر مؤثر للعجز فكان التعليل به لاثبات الولاية تعليلا بوصف ملائم مؤثر بخلاف ماعلل به الشافعي من البكارة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البكارة والثيابة اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتاثيرهما من السنة بخلاف الصغر فانه مؤثر تأثير الطواف (قوله وفائدة الخلاف تظهر الخ) الحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن التخريج مختلف

بفتح الميم والعين قياسا مطردا صرح به في الشافية قال في الكشف المناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اى ولاية يثبت وقت النكاح او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد انتهى ولعل ما اختاره الشارح اهون (قوله ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع الخ) يمكن ان يقال انه متنوع بحسب القرابة فنكاح البنت مثلا نوع ونكاح بنت الاخ نوع آخر (قوله وماقيل انه جمع منكوحة) قيل قائله الميداني وذكر ان القياس المناكيح بحذف الياء تخفيفا (قوله والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع) يريد بالمفعول ما يعم المذكر والمؤنث والا فلا يتم التقريب ثم ان المقصور على السماع هو جمع المفعول على غير الصحيح مطلقا لا على مفاعيل بخصوصه كما ذكر في الشافية حتى عد المشائم ايضا من الشواذ (قوله فيما اذا زوج الاب البالغة من

(فعندنا)

غير رضاها الخ) كان من الواجب تقييد البالغة بالبكارة والا لايكون صورة الخلاف فانه فى الثيب البالغة لاينفذ بالاتفاق ثم ان قوله من غير كفو حشو مفسد لان المسئلة بحالها فى صورة الكفو ايضا (قوله فى اثبات الولاية فى مال الصغير) الظاهر كما فى مال الصغير (قوله لانه مثل الطواف الذى علل به الخ) فان العلة وان كانت فى احدى الصورتين العجز وفى الاخرى الطواف لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به الضرورة كذا فى التوضيح (قوله فانه اذا وجد شغل القلب بشئ) اى شئ آخر غير الغضب وقوله او غضب عطف عليه لا على لفظ شغل والاظهر قول فخر الاسلام ولا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب (قوله واذا لم يوجد شغل القلب بشئ او غضب) الموجود فى النسخ هو او الفاصلة ولعله سهو من القلم والصواب اذا الظرفية والاصوب قول فخر الاسلام لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ثم ان فخر الاسلام قال فى رد ذلك ان الغضب

غير كفو من غير رضاها لاينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له (فانه) اى الصغر (مؤثر) فى اثبات الولاية فى مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة (تأثير الطواف) مفعول مطلق (لما يتصل به من الضرورة) يعنى التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذى علل به النبى عليه السلام سقوط النجاسة عن الهرة فى قوله الهرة ليست بنجسة فانه من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهى تعذر صون الاوانى عن الهرة والضرورة مؤثرة فى اسقاط النجاسة وكذا الصغر منشأ للعجز والعجز مؤثر فى اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عليه السلام (دون الاطراد) يعنى الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد (وجودا اووجودا وعدما) يعنى وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام لايقضى القاضى وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشئ او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشئ او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لاموجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلاحاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارة الشئ مايكون علامة على وجود ذلك الشئ والجواب

فعندنا للصغر وعنده للبكارة والثيب الكبيرة لاتجبر اتفاقا لكن التخريج مختلف ايضا فعندنا لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكارة والبكر الكبيرة تجبر عنده لوجود البكارة ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة تجبر عندنا لوجود وصف الصغر (**قوله** وجودا او وجودا وعدما) هذا كله متن جعله شرحا لانه مكتوب فى نسخ الشرح بالاسود فكان نسخة الشارح التى شرح عليها لم يقع فيها ذلك ويحتمل ان ذلك موجود فيها وكتابته بالاسود سبق قلم من الناسخ (**قوله** كقوله عليه السلام) لايقضى القاضى وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب لا بالغضب حتى حل له ان يقضى وهو غضبان ان بعد فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان مشغول القلب وهو خال من الغضب واجيب

(قوله لا الاطراد وجودا اووجودا وعدما) لم يجعل القسم الثانى اطرادا وانعكاسا فكان ذلك على خلاف ما افاده فى التلويح حيث قال احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اى ترتبه عليه

عنهم ان قولهم العالم امارات مسام فى حق الله تعـالى جماها امارات لايجابه القديم واما فى حقنـا فليست كذلك بل هى موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العالم فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لامحالة كما نسبت الاجزئة الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز (لان الوجود قديكون اتفاقا) ومجرد الاطراد لايميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبده انت حران كلمت زيدا دار وجـود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلابد من ان يكون مؤثرا (ومن جنسـه) اى من جنس الاطراد (التعليل بالنفى) من حيث ان كلا منهمـا لايصلح دليلا (لان استقصاء العـدم) اى عدم العلة

بان شـغل القلب يلازم الغضب فالحكم ثابت بالنص لا بالمعنى فتـأمل ﴿قوله لان الوجود قديكون اتفاقيا﴾ هذا رد على القائل بان الدليل على كون الوصف علة هو الاطراد وحاصـله ان مجرد الاطراد لايدل على العلية لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفـاقيا كوجود ناطقية الانسان عند وجود ناهقيـة الحمار كما ان العدم عنـد العدم فيكون باعتبار ان ماعلق بعدمه العـدم شرط لاعلة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فكيف يصلح وجود الحكم عند وجود الوصف دليلا على صحة علية الوصف مع هذا الاحتمال ﴿قوله ومجرد الاطراد لايميز بين الشرط والعلة﴾ لان الحكم كما يدور مع العلة يدور مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع الشرط وان كان الاصل دوران الحكم مع العلة لانسـلم دوران الحكم مع الشرط عدما لان عدم الحكم عند عدم الشرط بنـاء على عدمه الاصلى عنـدنا لالعدم الشرط لان الاطراد العدم مع العدم اوعنده لاله ولا يقال الدوران دليل العلية فى العقليات اتفاقا فكذا فى الشرعيات لان المثبت فى الحقيقة فيهما هو الله تعـالى لانا نقول الحقائق العقليـة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد دليلا على العلية فاما الشرعية فبنية على مصالح العباد فيجوز ان يختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بقى شئ وهو ان مجرد الاحتمال لاينافى ظن العلية وجواز العمل به لان الظن كاف ﴿قوله التعليل بالنفى﴾ اى لاثبات علية الوصف ﴿قوله من حيث ان كلا منهما لايصلح دليلا﴾ يعنى على العلية بل هذا ابعد من الاطراد فى عدم صحة الاحتجاج به لان استقصاء عدم الوصف وتتبعـه من غير اطلاع على وجود علة اخرى لايمنع الوجود من وجه لجواز وجود وصف آخر غيره فيثبت الحكم به لان عدم الاطلاع

معلول بشغل القلب وقط لايوجد غضب بلا شغل فلايحل اقضـاء الا بعد سـكونه (قوله ومجرد الاطراد لايميز الخ) هذا دليـل آخر لردهم غير ماذكر المصنف كما لايخفى ثم ان المصنف قال فى الشرح فان قالوا سلمنا ان الوجود عنـد الوجود قد يكون اتفاقا لكن لما عدم عند عدمه علم ان الوجود عنده ما كان اتفاقا فكان دليلا على انه علة قلنا العدم عنده لايدل على العليـة لانه يزاحمـه الشرط انتهى فيجوز حمل كلام الشارح ايضا على دفع ذلك فتدبر

وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس (قوله لم يكن بد من التمييز) اى بين العـلة وغيرهـا مما يشـاركها فى المدارية (قوله التعليـل بالنفى) المفهوم من كلام القوم انه عبارة عن تعليل عدم الحكم بعدم علة وجدت له فهذا لايصح الا ان يكون العلة متحـدة وهى التى سماها المصنف سببا معينا فحينئذ يكون انتفـاؤها علة لانتفاء معلولها وهو الحكم

واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعنى طلب العلة فانتهى الى عدمها (لايمنع الوجود) اى وجود علة اخرى (من وجه آخر) لان العدم لايكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لايمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفى (كقول الشافعي رحمه الله فى النكاح) اى فى انه لايثبت (بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال) وكونه غير مال لايمنع قيام وصف آخر له اثر فى اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لايسقط بالشبهات لانه لايبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولوكان مما يسقط بالشبهة ابطل كما فى الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلماثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلأن يثبت بما يثبت به المال اولى (الا ان يكون السبب معينا) استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفى فى جميع الاحوال الا فى حال كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لايكون له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو فى الحقيقة جواب عمايقال انتم قد عللتم بالنفى فى مواضع (كقول محمد فى ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب) بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لايكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لاخمس فى ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعنى انما يجب الخمس فيما اذا كان فى ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى ايدى الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس (والاحتجاج) اى من جنس الاطراد الاحتجاج (باستصحاب الحال) وقيل هو الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول وفى هذا التعريف بحث

لايدل على عدم الوجود لجواز القصور على ان العدم ليس بشئ يصلح علة الاكرام ﴿قوله والاحتجاج باستصحاب الحال﴾ وهوابعد من التعليل بالنفى فى عدم صحة الاحتجاج به اذ التعليل بالنفى قد يصلح حجة وذلك فيما اتحدت العلة بخلاف الاستصحاب فانه لايكون دليلا لاثبات الحكم اصلا فانما يكون دليلا للدفع وابقاء لما كان على ما كان (قوله وفى هذا التعريف بحث الخ) حاصله ان هذا التعريف فيه تسامح حيث اطلق العلة واراد المعلول وهذا وان كان مجازا وهو لايدخل التعريفات محتمل لوجود القرينة وهى العرف والاصطلاح على ان هذا ليس بتعريف حقيقى بل تعريف اصطلاحى واستعمال المجاز

لاينعقد الحدود بالنساء فكذلك النكاح (قوله لانه لم يوجف عليه المسلمون) اى لم يعملوا خيلهم وركابهم فى تحصيله من وجف الفرس او البعير عدا وجيفا واوجفه صاحبه ايجافا كذا فى المغرب (قوله لان قعر الماء يمنع الخ) كذا فى النسخ والصواب قهر الماء كما فى سائر الكتب (قوله هو الحكم بالثبوت الخ) اى ثبوت امر واللام عوض عنه والضمير فى انه عائد عليه (قوله وفى هذا التعريف بحث الخ) فيه مافيه لان كلام القوم على انه فعل المستدل ألا يرى ان صاحب الكشف رحمه الله اورد له اربعة حدود كلها على ذلك وفى المصباح المنير يقال استصحبت الحال اذا تمسكت بما كان ثابتا وغاية ماقاله صحة اطلاقه على الدليل ايضا ولعله على ان يراد به الحاصل بالمصدر

(قوله يعنى طلب العلة فانتهى الى عدمها) اراد الطلب لعلة الحكم عند تعليل عدمه والانتهاء الى عدم علة الحكم ليكون عدمها علة لعدمه (قوله لانه لم يوجف عليه المسلمون) قال فى المغرب وقوله وما اوجف عليه اى اعملوا خيلهم وركابهم فى تحصيله

لان الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى هو فعل المجتهد وهو علة توجب الاستصحاب لانفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذى يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعى رحمه الله على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له مايعارضه قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبتت الشرائع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله (لان المثبت ليس بمبق) يعنى ان الدليل الموجب لوجود حكم فى الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء

فى التعريفات الاصطلاحيات غير مضر لان السلف لم يلتزموا لبيان الحقائق فى التعريفات لعدم احتياجهم الى ذلك وانما التزموا بيان الضوابط التى يحتاج اليها فى الفقه فلذلك لم يبالوا بذلك بخلاف اهل المنطق فانهم التزموا فى التعريفات بيان الحقائق فيكون المجاز فى التعريف مضرا عندهم فافهم (**قوله** وهو ليس بحجة عندنا فافهم) اعلم ان العلماء اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلى ووجوبه وامتناعه اوحسنه اوقبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه او باستصحاب حكم بالعقل ثبت تأبيده او توقيته نصا اوثبت مطلقا وبقى بعد وفاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم لدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل الجهد فى طلب الدليل المزيل لان الجهل بالدليل المزيل بالتقصير فى الطلب ليس بحجة وانما الخلاف فى الاستصحاب اذ بذل المجتهد جهده فى طلب الدليل على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك فى عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع فى طلبه واحتمال قيام دليل من حيث لايشعر به فقال بعض اصحاب الشافعى كالمزنى والسيرافى وابن شريح والغزالى وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة فى الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعى وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان وقال القاضى ابوزيد والسحال وصدر الاسلام ومن تابعهم انه ليس بحجة لاثبات حكم مبتدأ والالزام فيجب العمل به فى حق نفسه ولايصح الاحتجاج به على غيره (**قوله** يعنى ان الدليل الموجب) لوجود الحكم شرعا ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض فيفتقر الى علة لان بقاء الشئ معنى موجود فى نفسه

(قوله لان المستدل الخ) يناقض ما تقدم من ان الاستصحاب ليس بفعل المجتهد وكذا قوله فيما سيجئ عند قول المصنف كاستصحاب حال البقاء على ذلك ثم ان قوله يجعل الحكم الخ اشارة الى انه يتعدى الى اثنين قال فى الكشف الاستصحاب طلب الصحبة ويقال استصحبه الكتاب وغيره (قوله وهو ليس بحجة عندنا) يعنى حجة ملزمة كما سيظهر (قوله كما ثبتت الشرائع لو قال كما بقيت كما فى الشرح الاكملى لكان اولى

(قوله فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول) اقول يقال استصحبت الكتاب وغيره وكل شئ لازم شيأ فقد استصحبه كذا نقل فالمستدل ان جعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا للحال جاز ان يقال ان الحكم استصحب الحال بمعنى جعل الحال مصاحباله فيكون اضافة الاستصحاب الى الحال على الاول اضافة الى الفاعل وعلى الثانى اضافه الى المفعول

(زائد)

عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرائع ان البقاء فيما بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن (وذلك) اى الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق (فى كل حكم عرف وجوبه) اى ثبوته (بدليله ثم وقع الشك فى زواله) اى زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لاخلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد فى المزيل وانما الخلاف فى استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد (فكان استصحاب المستدل) اى جعله (حال البقاء على ذلك) اى على الثبوت مصاحبا للحكم (موجبا) اى دليلا ملزما (عند الشافعى وعندنا لايكون حجة موجبة) اى ملزمة على الخصم (ولكنها حجة دافعة) لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فى مسائل منها ماذكر المصنف بقوله (حتى قلنا فى الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب فيما) اى فى السهم الذى (فى يده) وقال ليس لك فيه ملك وانما هو فى يدك بالاعارة (ان القول قوله) يعنى القول للمشترى (ولا يجب) اى لايثبت للشفيع (الشفعة الا ببينة) اى باقامة البينة على ملك مافى يده لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام (وقال الشافعى رحمه الله

زائد على وجود ذلك الشئ لان الشئ فى اول الحالة يوصف بالوجود ولايوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجدت لم يبق فلوكان بقاؤه عين وجوده لما انفك عن البقاء فى الزمان الاول واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود لاقيام له بنفسه صار كسائر الصفات فكان بمنزلة الاعراض التى تحدث فى الشئ بعد وجوده كالبياض والسواد من غير انضمام دليل آخر عليه علة لوجود غيره من الاعراض التى تقوم به فلايصلح ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لايوجب بقائه فيفتقر الى علة اخرى هذا ماقالوه والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اى ليس معنى زائدا على وجود الشئ حقيقيا بل اعتباريا هو استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى اعنى كون الشئ مستمر الوجود فيه ومعنى قولهم وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى (**قوله** والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها) فالبقاء فيها بدليل يوجب البقاء بخلاف الشرائع فى حياته فانه يجوز نسخها (**قوله** وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام)

(قوله لتقرر الادلة الموجبة ينبغى ان يقال الموجب بدون تاء صفة لتقرر الادلة (قوله اعلم انه لاخلاف الخ) قال الوانوغى ثم لاخلاف ان استصحاب حكم عقلى وهو كل حكم عرف وجوبه اوامتناعه وحسنه او قبحه بمجرد العقل اواستصحاب حكم شرعى ثبت تأبيده اوتوقيته نصا اوثبت مطلقا وبقى بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل ولا خلاف فى ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد فى طلب الدليل المزيل لا فى حق غيره ولا فى حق نفسه اذا كان متمكنا عن الطلب واراد بعدم كونه غير ملزم وبعدم كونه حجة فى حق نفسه كونه غير واقع ثم نبه على ان محل الخلاف ما اذا كان ثابتا بدليل مطلق وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه فلم يظهر (قوله ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم) ليس قوله لالزام الخصم صفة لحجة لان المفروض

تجب بغير بينـة) لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع الشيخ المسـئلة فى بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعى رحمه الله فى استصحاب الحال لانه لايقول بالشفعة فى الجوار ومنهـا رجل قال لعبده ان لم تدخـل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبـد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصـل عدم الدخول فلايصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعى القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبـة الظن بالاجتهاد والدليـل الظنى حجة تصلح للالزام قلت لانسـلم ان كل ظن معتبر وانمـا المعتبر ماقام الدليل القطعى على اعتباره ولم يوجد هنـا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره فلايكون ملزما على الغير كالظن الحـاصل بالتحرى (والاحتجاج بتعارض الاشـباه) وهو عبارة عن تنافى امرين كل واحد منهما ممـا يمكن ان يلحق به المتنازع فيه (كقول زفر رحمه الله فى) غسل (المرافق) انه ليس بفرض (ان من الغايات مايدخل فى المغيـا) كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره (ومنهـا مالا يدخل) كقوله تعـالى فنظرة الى ميسرة (فلا تدخل) المرافق فى وجوب الغسـل (بالشك وهذا عمل بغير دليل) يعنى هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلادليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فباى دليل يثبت هذا الحـادث فان

لقائل ان يقول كلامنـا فى الاستصحاب لافى الظاهر اى ظاهر كان فليس لهـذه المسئلة اتصال بالبحث الا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهرا وذلك بعيـد ويمكن ان يجاب بان الاستصحـاب على مافسره المصنف بقوله وذلك فى كل حكم الخ يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف وجوده فى الماضى ثم وقع الشك فى زواله فى الحال وهذا المعنى لا اتصال للمسـئلة بما نحن فيـه والثانى كل حكم عرف وجوبه بدليل فى الحال ووقع الشـك فى زواله فى الماضى وعلى هذا له اتصـال بالبحث ﴿ **قوله** فلاتدخل المرافق فى وجوب الغسل بالشك ﴾ اذ ليس احد الشيئين باولى من الآخر ولك ان تقول ينبغى ان يرجح شبه مايدخل للخروج عن العهدة بيقين اونقول اذا تعارض الشبهان تسـاقطا و بقى العمل به لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ادارأ الماء على مرافقه اوبقى مجملا فبينه بفعله وسيأتى الجواب عنه (**قوله** لانه عمل بلا دليل لان الشـك امر حادث الخ) لك ان تقول دليل الشـك تعارض الاشتباه ودليل التعـارض دخول بعض بعضهـا وعدم دخول البعض فثبت دليل الشـك فيكون دليلا على عدم الدخول كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج بتعـارض الاشتباه عمل بلادليل لان الشـك امر

(قوله ثم اختلفا) بان قال المولى دخلت الدار اليوم وقال العبد لم ادخل (قوله وانما المعتبر ماقام الدليل القطعى على اعتباره) كالقياس وخبر الواحد ثم الظاهر ماقام الدليـل القطعى او الظنى ليلتئم مع قوله ولم يوجد ههنا دليل قطعى ولاظنى الا ان يكون مبنى قوله ولاظنى مجرد قصد المبالغة

انها ليست بحجة ملزمة له وانما لامه داخلة على مفعول دافعـة لتقوية مثالها فى هذه دافعة لضرر دعد (قوله كالظن الحاصل بالتحرى) بخلاف الظن الحاصل بالقياس او خبر الواحد

(قوله ومن شرط التعارض اتحاد المحل) فلا يكون الدخول فى محل وعدم الدخول فى محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك (قوله بخلاف سؤر الحمار لان تعارض الدليلين ثبت فى نفس السؤر) احدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح للشك عند تعارض الترجيح وليس كذلك ههنا (قوله ولان غاية مافى الباب ان تعارض الاشباه الخ) هذا دليل آخر لكون الاحتجاج المذكور فاسدا وليس من النظر كما يتبادر

(قوله وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل) اقول لا يخفى على من له دراية فى اساليب الكلام ان قوله لا اعلم انما وقع جوابا لهل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فيكون حاصله لا اعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل وحاصل هذا لا اعلم اهو من هذا القبيل او من ذلك القبيل وهذا من قائله اقرار بالشك الذى مر انه حادث بين العلم والجهل فكيف يكون اقرارا بالجهل الا ان يقال لا نسلم انه من قائله اقرار بالشك لان محصله لا اعلم واحدا منهما وهذا اقرار بالجهل قطعا نعم لو قال انا اشك فى انه من هذا القبيل او من ذلك القبيل او قال هو من هذا القبيل او من ذلك القبيل لكان اقرارا بالشك بغير شك (قوله ولان غاية مافى الباب الخ) دليل ثان على فساد الاحتجاج الذى جعله المصنف عملا بلا دليل واوضح مما سيورد قريبا على هذا الدليل ان يقال انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما

قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلابد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فان قال أعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا أعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفى بعض الشروح مادخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا فى المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما فى سؤر الحمار لان تعارض الدليلين ثبت فى نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما فى الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره فى التوقف لا فى الميل الى احدهما بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور

حادث بعد المعلول وما هو كذلك لا يصلح علة بالشك وليس بعلة فلا يثبت عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون علة له فبالضرورة واما بيان الصغرى فلان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول اذا بعض علة الشك فلا يصلح الشك علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته (**قوله** وفى بعض الشروح) لفظه هكذا الشك امر حادث لابد له من سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا لان مادخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا فى المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه تعارضا فلا يصلح سببا للشك والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا (**قوله** ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما) اى احد الشبهين وهو عدم الدخول لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخ ولك ان تقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا يخلو اما ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل لتعارضهما وتساقطهما اولا فان كان الاول فينبغى ان يقول زفر بالدخول لثبوت ذلك بفعله عليه الصلاة والسلام كما قال به علماؤنا وان كان الثانى فان ترجح شبه عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغى ان يرجح شبه الدخول للخروج عن العهدة

﴿قوله لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس﴾ اى مس الذكر على مس الذكر فيكون قياس شئ على نفسه وينعدم الاصل الذى يلحق به الفرع ﴿قوله وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لايوجد ذلك فى الفرع﴾ وانت خبير بان مؤدى هذا الشق ليس كون ذلك قياسا بلا مقيس عليه فكان ينبغى ان التقصير فى تعليله على الشق الاول ويتعرض لابطال هذا الشق بوجه آخر كما فى الكشف فتدبر

فينتفى وجوب الغسل قطعا ﴿والاحتجاج بما لايستقل الا بوصف﴾ اى من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذى لايستقل بنفسه فى اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه ﴿يقع به﴾ اى بذلك الوصف ﴿الفرق بين الاصل والفرع﴾ يعنى لايوجد ذلك الوصف فى الفرع ﴿كقولهم﴾ اى قول بعض اصحاب الشافعى ﴿فى مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول﴾ وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لايوجد ذلك فى الفرع ﴿والاحتجاج بالوصف المختلف فيه﴾ وهو ان تقيس صورة على اخرى وتجعل الجامع وصفا اختلف فى كونه علة للحكم ﴿كقولهم فى الكتابة

بيقين لحصول التعارض وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل بالاصل بعد اهدار الاصلين وفعله عليه السلام لايدل على الفرضية لاحتمال ان يكون فعله عليه السلام ذلك من باب اصالة التحجيل المندوب اليه ولا اجمال فى الآية لانه لاينطبق عليها حد المجمل بقى هنا شئ وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعدم دخول المرافق فى الغسل قياسا على شبه عدم دخول الغاية تحت المغيا فتأمله ﴿قوله والاحتجاج بما لايستقل الا بوصف﴾ اعلم ان زفر لايقول بعدم دخول الغاية دائما بل الغاية المذكورة هنا لاتدخل واستدلالهم له فى الفروع بان الغاية لاتدخل ليس مطلقا كما يفهم منه لان اللام للعهد الذكرى وقوله كالليل فى الصوم تنظير لاقياس لعدم الجامع فتنبه والاولى ان يعكس هذه الترجمة ويقال الاحتجاج بوصف قارن بين المقيس والمقيس عليه مستقل فى اثبات الحكم اذا ضم الى وصف آخر لايستقل بنفسه فى اثبات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجموع علة لان الاحتجاج فى الحقيقة انما هو بالوصف المستقل لابغيره وان ضم اليه ذلك الغير ﴿قوله كما اذا مسه وهو يبول﴾ استدل بقوله وهو يبول بضمه الى مسه وهو لايستقل بالعلية فهذا القياس لايتم الا بزيادة وصف فى الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم فى الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق فى الفرع فلا يكون الوصف المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس ﴿قوله والاحتجاج بالوصف المختلف فيه﴾ بين الخصمين بان يدعى احدهما علية للحكم

بلا ترجيح لانه اذا وقع الشك بين الدخول وعدمه ووجوب الغسل وعدمه فالاصل عدمهما ﴿قوله والاحتجاج بما لايستقل الخ﴾ اقول من احتج به فانما احتج به بزعم انه مستقل تقع به التسوية بين الاصل والفرع اذ لو علم انه لا يستقل الا مع الوصف الآخر الذى فى الاصل لم يعلل به لانافى الاصل مع الوصف الآخر الذى يقع به الفرع فتفوت به التسوية المطلوبة بينهما فان قلت كيف تمثيل المصنف لذلك بما ذكره ومن المعلوم ان مس الفرج لايستقل بدون البول ولا به اما الاول فلان مسه مس بعضه بعضه منه واما الثانى فلان البول كاف فى اسناد ثبوت الحكم اليه ومس الفرج غير صالح له لما عرفت (المتنازع)

قلت تمثيله بما ذكر على تقدير تسليم ان مس الفرج يستقل مع البول فى اثباته فنحن نقول اذا احتج علينا بما ذكر فى التمثيل ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع البول مقيسا عليه فلا نسلم ان مسه مستقل فى اثبات الحكم ولئن سلمنا ذلك فالبول المنضم اليه غير موجود فى الفرع

(قوله لان الكتابة لاتمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا) مالم يؤدشيأ من بدل الكتابة (قوله اذلا أثر للنقصان) من السبعة الخ)وعدم جواز الصلاة بما دون الآية لانه لاينطلق عليه اسم القرآن

الحالة) فى انها باطلة (انه عقد لايمنع من التكفير) اى من جواز التكفير بالاعتاق (فكان فاسدا كالكتابة بالخمر) وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لاتمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع من جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا (والاحتجاج بما لايشك فى فساده) بحيث لايخفى على احد من اهل الفطانة (كقولهم) اى كقول بعض الشافعى رحمه الله فى منع جواز الصلاة بثلاث آيات (الثلاث ناقص العدد عن سبعة) يريد بها الفاتحة (فلا يتأدى به الصلاة كما دون الآية) اى كما لايجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذلا اثر للنقصان من السبعة فى عدم جواز الصلاة ذكر فى الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة فى الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمستدين وهذا غير منقول من السلف بل احدث من كان من طريق الفقهاء بعيدين (والاحتجاج بلا دليل) لاخلاف فى انه يطالب الدليل ممن قال حكم الله فى هذه الحادثة كذا ولا يطالب ممن قال لا اعلم حكم الله فى هذه الحادثة واما النافى للحكم كمن قال ليس على الصبى والمجنون زكاة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لادليل على معتقد النفى بل يكفى التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافى فى العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لافى الاثبات ولا فى النفى تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص العقليات

المتنازع فيه وينكرها الآخر (**قوله** بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية) العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام التعليل السمعى وهو محفوظ معروف يذكر اوله ويقال الآية اوالحديث اوالبيت اختصارا بالنصب على اضمار امر وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه بتقدير مبتدأ اوخبر اى المتلو اوجره على تقدير الى آخر الآية (**قوله** فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل) لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء

(قوله متفرقة او متوالية) لفظ الملخص على مانقله صاحب الكشف متوالية فان لم يحسن فمتفرقة ولا يذهب عليك ان فى عبارة الشارح تغييرا مفسدا لما انها لاتفيد ما افاده (قوله وقال بعضهم) الضمير ليس الى اصحاب الظواهر كما يتبادر الى الوهم وقد عبر صاحب الكشف عن هؤلاء القائلين باهل العلم (قوله لا فى الاثبات و لا فى النفى) صورة الاثبات ليست بداخلة فيما هو محل النزاع وانما ذكره استطرادا واشارة الى ان حكمهما واحد من غير فرق وفيه من التأكيد مالايخفى

(قوله والاحتجاج بلا دليل) المفهوم من سياق عبارات القوم ان المراد به الاحتجاج بقولهم لا دليل بحذف خبر لا وطريقهم فى الاحتجاج به قولهم لادليل على ثبوته فيجب نفيه وليس الاحتجاج به فاسدا على الاطلاق وانما فساده اذا كان من غير الشارح لان اثبات الحكم لايجوز الا بدليل فكذا نفيه وماتحن فيه لايصلح ان يكون دليلا غايته عدم وجدان الشخص الدليل وهو لايصلح دليلا على

بان مدعى النفى والاثبات فى العقليات يدعى حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد فى الدار زيد ليس فى الدار واما فى الشرعيات فمدعى الاثبات كوجوب شئ وندبه مدع حكما شرعيا واما النافى فينكر وجود الوجوب ويدعى انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعى فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبى عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفى والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفى للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفى ضرورة اذلا واسطة بين الاثبات والنفى قلت قوله لادليل انما يكون دليلا على النفى اذا كان

المذكورة فى الآية (**قوله** بان مدعى النفى والاثبات فى العقليات) المقام مقام الاضمار (**قوله** يدعى حقيقة الوجود والعدم) اى فيطالب بالدليل (**قوله** امر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفى والاثبات جميعا) يعنى ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه ان يطلب البرهان على ذلك * ولقائل ان يقول فيه بحث لان النفى الذى لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به هو نفى حكم الله تعالى فى الحادثة بان يدعى نفى الحكم مذهبا ويدعو غيره اليه لا النفى الذى هو حكم سلبى كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفى فى الآية من ذلك بل من الثانى فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى على انه يجوز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لا عليه وعلى النفى لا يقال معنى لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا لمن كان هودا لان ذلك عدول عن الظاهر فى مقام الاستدلال فتأمله (**قوله** قلت قوله لادليل الخ) غاية عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدم الدليل فى نفس الامر اذلا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود فى نفس الامر لجواز وجوده فيه * فان قلت لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية كما مر * قلت انما صح ذلك من الشارع لكونه هو العالم بكل شئ فيكون ذلك منه بانتفاء الدليل لا جهلا به بخلاف البشر فان ذلك يكون منه جهلا بالدليل لا علما بانتفائه لعجزه وتصوره عن الاحاطة بجميع الاشياء لقوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا قيل التحقيق فيه ان يقال للنافى كقولك لادليل عن علم اولا فان كان الاول فبالضرورى والاستدلالى فان كان الاول شاركه جميع الناس لعدم اختصاص الضرورى باحد وان كان الثانى فقد ظهر انه نفى للحكم بدليل فلابد من بيانه وان كان لا عن علم فقد نهى عن ذلك بقوله تعالى وان تقولوا على الله

بالدليل (قوله وذلك ليس بحكم شرعى الخ) هو ممنوع لان الحكم الشرعى نوعان اثبات ونفى ألا يرى الى قوله عليه الصلاة والسلام لازكاة فى مال حتى يحول عليه الحول وقوله لازكاة فى الابل العلوفة كذا فى شرح المصنف (قوله على النفى والاثبات جميعا) يعنى نفى دخول المسلمين الجنة واثبات دخول اليهود والنصارى فيها (قوله قلت قوله لادليل انما يكون دليلا على النفى اذا كان النافى عالما بجميع الادلة) ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع بقوله

على عدم الدليل فى نفس الامر لاحتمال عدم اطلاعه عليه بخلاف الشارع وهو النبى عليه الصلاة والسلام فانه منه حجة لانه هو الشارع للاحكام الواضع للدليل فان اخبر بعدم الدليل دل اخباره على عدمه فى نفس الامر لوجوب عصمته عن الخطأ ووجوب اطلاعه على جميع الادلة بخلاف غيره وبهذا يظهر الجواب عما تمسك به اصحاب الظواهر من الآية الآتى سوقها فى الشرح لان احتجاجه صلى الله عليه (ما)

وسلم بلادليل صحيح وقياس غيره عليه فى صحة الاحتجاج به غير صحيح لما عرفت من الفرق بينه صلى الله عليه وسلم وبين غيره

النافى عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فان قلت قد قال ابوحنيفة لاخمس فى العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابى حنيفة لاخمس فى العنبر فان قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لايجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس فى الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعنى القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله فى يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب فى بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وهو عدم وجوب الخمس (وجملة ما يعلل له) اى جميع ما يقع التعليل لاجله (اربعة) اقسام لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع فى بيان حكمه الاول (اثبات الموجب) بكسر الجيم اى العلة (اووصفه و) الثانى (اثبات الشرط) اى شرط الحكم (اووصفه و) الثالث (اثبات الحكم اووصفه كالجنسية لحرمة النساء) هذا مثال لاثبات الموجب يعنى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع

مالاتعلمون (**قوله** فان قلت قال ابوحنيفة لاخمس فى العنبر لانه لم يرد به الاثر) ولا شك ان هذا هو عين الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه نقض اجمالى فانه لما قال لادليل نفى الدليل فكيف يكون دليلا ورد عليه قول ابى حنيفة فى العنبر انه لاخمس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير الجواب انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفى على ما ذكر انه بمنزلة الشركة ومعناه ان عدم الخمس فيه ليس لعدم الاثر لان القياس يقتضى العدم ولم يرد اثر يترك به القياس فيجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا فى الغنيمة ولم يوجد (**قوله** قلت وما بال الخ) هذا سؤال محمد لابى حنيفة ايضا وقوله قال هو قول ابى حنيفة جوابا عن سؤال محمد (**قوله** قال) هذا قول ابى حنيفة جوابا لسؤال محمد (**قوله** هذا) اى قول محمد لابى حنيفة يعنى قال محمد له لم لم يكن فى العنبر الخمس (**قوله** انما يجب فيما كان اصله فى يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة) والمستخرج من البحر لم يكن فى يد العدو قط لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع ولذا تمسكت به الظاهرية ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس اى ليعمل به و يترك القياس فوجب العمل بالقياس بهذا (**قوله** وجملة مايعلل له الخ) كان الاولى فى الربط ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلل له من صحيح وفاسد شرع فى بيان حكمه وما يقع به التعليل لاجله اما حكمه فسيأتى واما

(قوله قلت ومابال الخ) اقول كانى بك تظن ان اباحنيفة رضى الله عنه قاس العنبر على المسك قياسا فاسدا كما قاس بعض الشافعية السفرجل على التفاح لفوات ما اشترط فى القياس من كون الحكم المعدى ثابتا بالنص لا بالقياس وهذا ظن فاسد لان بعض الشافعية بعد ما قاس السفرجل على التفاح فى حكم لم يثبت فيه بالنص قاس التفاح على الحنطة فى حكم ثبت فيها بالنص فكان قياسه الاول فاسدا لفوات ذلك واما ابوحنيفة رضى الله عنه فانه قاس العنبر على المسك قياسا صحيحا لما مر من انه لم يوجب عليه المسلمون ولو قاسه على الماء بتلك العلة لصح لاستوائهما فيها لكنه اقتصر على السمك اقتصارا منه على احد الاصلين ثم لما كانت فى الاصل الذى اقتصر عليه منزلة الفرع والآخر منزلة اصله فقاسه عليه لا على انهما فرع واصل حقيقيان بخلاف بعض الشافعية فانه لما قاس التفاح على الحنطة قاسه عليها على انهما فرع واصل حقيقيان لا على انهما اصلان للسفرجل نزل احدهما من صاحبه منزلة الفرع من اصله

نسيئة ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعى لايحرم وهذا اختلاف وقع فى موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأى وانما يجب على المدعى الدليل من نص او دلالته او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس على مامر ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول فى احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة فى هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربا ﴿وصفة السوم فى زكاة الانعام﴾ هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هى شرط للزكاة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لايجوز التكلم فيه بالرأى بل بالنص وهو قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم ﴿والشهود فى

حكم مايعلل به من جملة المقاصد فهى اربعة الاول الخ وحينئذ لايخفى مافى حل الشارح من الحزازة والابهام (**قوله** وهذا اختلاف وقع فى موجب الحكم) اى فى السبب الموجب للحكم وهو الحرمة (**قوله** فلم يصح اثباته بالرأى) اى لايصح اثبات كون الجنس سببا موجبا للحكم ولا نفيه بالرأى بل بالنص اما بعبارته او بدلالته او اشارته او اقتضائه وانما لم يذكر الشارح العبارة لظهوره اولانه لما جاز بالدلالة فبالعبارة اولى اما عدم جواز الاثبات بالرأى فلان القياس لايجد اصلا يقيسه عليه واما عدم جواز النفى فلان النافى انما تمسك بالعدم الذى هو الاصل فعليه ابطال دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم صحيح لم يبق له حق التمسك به بعد الدليل وابطال الدليل الخصم بالرأى غير ممكن لان دليله شرعى فلايمكن ابطاله بمجرد الرأى (**قوله** فاثبتنا به شبهة الربا) اى اثبتنا بشبهة العلة شبهة الربا احتياطا بل اثبتنا بكون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص ويثبت حرمة النسأ عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كذا ذكره بعض المحققين وعورض بالثبوت بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل لما لم تحرم عند وجود احد الوصفين فلان تحرم شبهته بالطريق الاولى واجيب بان ماذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والترجيح للمحرم (**قوله** حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا) لانهم اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهما التساوى لايجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز (**قوله** فعند العامة شرط الخ) فلا تجب عندهم فى العلوفة واوجبها مالك فيها فالذى يستدل على اشتراطها يستدل بقوله عليه السلام ليس فى العوامل صدقة فى خمس من الابل السائمة شاة والذى يستدل على نفيه يستدل بقوله

النقد خير من النسيئة) ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلا بصنع العباد بخلاف الجودة لكونها خلقية كذا فى شرح المصنف (قوله لان الشبهة كالحقيقة فى هذا الباب) اى باب الربا لما روى ان النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن الربا والريبة اى عن الفضل الخالى عن العوض وشبهته (قوله وهو قوله عليه الصلاة والسلام فى خمس من الابل السائمة شاة) كذا فى الكشف وذكر القاضى بدر الدين ابن سماوه فى تسهيله ان الاستدلال به مبنى على المفهوم وليس بمذهبنا وقال الزيلعى فى شرح الكنز عند سوق الدليل عن طرف مالك ولايجوز حمل المطلق من المنصوص على المقيد فى قوله عليه الصلاة والسلام فى خمس من الابل السائمة

(قوله فعند العامة شرط) اقول اذا كانت شرطا عندنا فالمثال المذكور يصح لاثبات الشرط ايضا فلا حاجة الى ما بعده من المثال الا ان يقال التمثيل بشهود النكاح لاثبات الشرط وبصفة السوم من حيث انها وصف الموجب لا من حيث انها شرط

الصدقة لانه تقييد في السبب وفيه لايحمل المطلق عليه لاسيما اذا اخرج مخرج العادة فانه متفق عليه فيكون كل واحد منهما سببا على ماعرف في موضعه انتهى ثم قال في الجواب من طرفنا قلنا لم نحمل المطلق على المقيد وانما قلنا الزكاة عن العلوفة والعوامل بما روينا من النصوص انتهى وفيه ان كتب الفقه مشحونة بالاستدلال به وقال صاحب العناية لم نحمل المطلق على المقيد وانما جعلنا المقيد متأخرا لئلا يلزم النسخ مرتين فان الاصل هو الاطلاق لكونه عدما فلو قدمنا المقيد نسخ الاطلاق ثم المطلق ينسخه فعكسناه دفعا لذلك وفيه مافيه لان هذا امر يمكن اعتباره في كل مطلق ومقيد ورداعلى شئ واحد فيضيع مافيه من الخلاف ويختل مايترتب عليه من الاحكام ولايبعد ان يقال ان الشافعية موافقة لنا في اشتراط السوم فاستدلوا بهذا الحديث لما انهم قائلون بالمفهوم ثم خلط بعض المصنفين ادلتهم بادلتنا تسامحا للاتفاق في المدلول وايضا المخالف هو مالك رحمه الله وهو ممن يقول بالمفهوم فيجوز ان يكون سوق هذا الدليل الزاميا لاتحقيقيا ثم انه قد سبق في مباحث المفهوم ان من شرائطه عند القائلين به ان لايكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لايدل على اشتراط السوم عند القائلين به انتهى والظاهر ان مبناه مجرد الفرض لان حديث السوم وقع كذلك ويؤيده تغيير العبارة فتدبر (قوله خلافا لمالك) والشرط عنده الاعلان (قوله خلافا للشافعي) حتى يجوز الوتر بركعة (قوله نهى عن البتيراء) تصغير البتراء تأنيث الابتر وهو الاصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص كذا في المغرب (قوله والمزيد لابد ان يكون من جنس المزيد عليه) وقضيته ان يكون فرضية الا انها امتنعت الفرضية بشبهة الدليل فيثبت الوجوب لامكان اثباته بمثله كذا في الكفاية

النكاح) هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لانكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عليه السلام أعلنوا في النكاح (وشرط العدالة والذكورة فيها) اى في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لايشترط ذلك لقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام لانكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لانكاح الا بولي (والبتيراء) تصغير بتراء وهي تأنيث ابتر كما ان حميراء تصغير حمراء وهي تأنيث احمر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلاة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافا للشافعي رحمه الله هو يتمسك بما روى ان النبي عليه السلام قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ماروى انه عليه السلام نهى عن البتيراء اى عن الركعة الواحدة (وصفة الوتر) هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر والمزيد لابد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام لا حين سأل

عليه السلام في خمس من الابل شاة في اربعين شاة شاة (**قوله** وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام) للاعرابي خمس صلوات كتبهن الله عليك قال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع وقوله عليه السلام ثلاث كتبن على وهي عليكم سنة الوتر والضحى والاضحى وهذا اولى في الاستدلال من الاول الذى ذكره الشارح لان نفي الكتابة لايستلزم نفي الوجوب المصطلح فتأمله

الاعرابى بقوله هل على غيرهن (والرابع تعدية حكم النص الى ما) اى الى محل (لانص فيه ليثبت فيه) اى حكم النص فيما لانص فيه (بغالب الرأى فالتعدية حكم لازم) للتعليل (عندنا) حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا (جائز عند الشافعى رحمه الله لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس فى العلة القاصرة (كالتعليل بالثمنية) لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لايتعلق بالعلة فى النص فيكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها فى نفسها فلو توقفت

﴿قوله والرابع تعدية حكم النص الى مالانص فيه﴾ زاد القاضى ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الرأى فيه ليثبت حكم النص فيما لانص فيه بغالب الرأى وهو الظن الغالب عن احتمال الخطأ فيه بالرأى الغالب لان القياس لايفيد العلم اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع واحتمال الخطأ لان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو رأى الجمهور* فان قلت كيف اوقع التعدية حكما للقياس بعد ان جعلها شرطا له فيما سلف بقوله وان يتعدى الحكم الخ وبينهما بون اذ الحكم من شانه التأخير والشرط من شان التقديم وهما لايجتمعان من حيثية واحدة * قلت اوقعها حكما على ان مراده فيما سبق ان من شرط القياس ان يكون التعدية حكما له فهى حكم فى المحلين والشرط هو له لكون الاختصاص ولوقيل بان المراد من كون التعدية شرطا كونها شرطا للعلم بصحة القياس لا لنفس القياس لم يتعد ثم لايخفى ما فى حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشئ اثره الثابت به فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا تكون حكمه هذا وانما افرد المصنف هذا القسم لان التعليل مختص به عندنا ﴿قوله فالتعدية حكم لازم للتعليل﴾ وانما قال حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف فى التعليل كما عرفت والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا فى صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربا فى النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخى من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعى وابى عبد الله البصرى من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعى وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضى الباقلانى والقاضى عبد الجبار وابى الحسن البصرى الى صحتها وهو مذهب مشايخ

(قوله لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها) لان التعليل بالعلة القاصرة المنصوص عليها بنص او اجماع صحيح بالاجماع

(قوله فيكون بين القياس والتعليل مساواة) اقول اراد المساواة فى اللزوم وما ذكره فهو نتيجة لمجموع مامر من ان التعدية لازمة للتعليل وما اشتهر من ان التعليل لازم للتعدية حتى يبطل التعدية عند عدمه والا بمجرد مامر لايكفى فى ثبوت المساواة بينهما فى اللزوم لان لزوم شئ لآخر لا يستلزم لزوم الآخر له ثم لزوم التعدية للتعليل انما هو لزوم للتعليل بالعلة المستنبطة والا فالتعدية غير لازمة لمطلق التعليل عندنا لجواز ان يكون تعليلا بالمنصوصة القاصرة كما جاز ان يكون تعليلا بالمنصوصة والمستنبطة المتعديتين قال فى التنقيح وشرحه ولايجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا

صحتها فى نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لابد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لايفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له فى المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لايمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شئ واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم فى المقيس عليه

سمرقند من اصحابنا (**قوله** ولنا ان دليل الشرع الخ) اورد عليه انه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة او المجمع عليها فهذا الدليل يجرى فيهما مع جواز التعليل بها اتفاقا ولا نسلم عدم اضافة الحكم الى العلة لانا لانعنى ان صحة الحكم ثابت بها بل هى دليل على حكم الاصل والنص دليل على كونها دليلا على انه منقوض بخبر الواحد الموافق للنص فان الحكم يضاف اليه مع وجود النص واجيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او المجمع عليها يفيد العلم بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل باخرى والقاصرة المستنبطة لاتفيد شيأ من ذلك وعن الثانى ان العلة لاتصلح دليلا على الحكم لان العلم بها بعد العلم بالحكم لكونها مستنبطة فيه فلا يمكن كونها دليلا عليه لئلا يلزم الدور وعن الثالث بان الحكم اذا اضيف الى الخبر يضاف الى النص ايضا لا انه يقطع عن النص والكلام فى هذا (**قوله** فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية) فى الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك الحكم فيكون اقرب (**قوله** فان قلت التعليل بالعلة القاصرة الخ) تقرير السؤال لانسلم حصر فائدة التعليل فى التعدية حتى انتفى التعليل بالقاصرة اولا نسلم حصر دليل الشرع فى العلم والعمل بها ذكر لان التعليل بالعلة القاصرة يفيد فائدة اخرى وهى اختصاص حكم النص بالمنصوص عليه وحاصل الجواب انا لانسلم ان التعليل بها يفيد الاختصاص لحصوله بترك التعليل لان النص انما يدل على ثبوت الحكم فى المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى الى الفرع فاذا ترك التعليل حصل الاختصاص (**قوله** لايمنع التعليل بالعلة المتعدية) فيجوز اجتماع وصفين يتعدى احدهما دون الآخر فيجب التعليل بالمتعدى لانه اقرب الى الاعتبار فلم يفد التعليل بالقاصرة الاختصاص وانما يفيد ان لو منع العلة المتعدية ولم يمنع (**قوله** فلا يمتنع نصب علامتين على شئ) واحد انما يمتنع ذلك فى العلل

(قوله واذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة) غاية مافى الباب انه لايدرى لاى علة قاصرة كانت تلك الفائدة

يضاف الى النص عندنا فلا فائدة فى العلة القاصرة وعند الشافعى رحمه الله الحكم مضاف الى العلة فى الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشئ فان اضافة الحكم الى العلة فى محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لايجوز ان يقال صحتها فى نفسها لاتتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها فى الفرع فينقطع الدور على انه وقف معية فلايضر انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل

العقلية لان شرطها الاطراد والانعكاس فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعلة الا للتعدية * فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لايفيد علما ولا عملا ولا الاختصاص لحكم النص بمحله لكنه يفيد فائدة اخرى وهى معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد فيصح التعليل بالقاصرة * قلت الكلام فى القاصرة المستنبطة وهى لايفيد العلم بالحكمة وانما يفيد الظن بها ولا اعتبار للظن فى الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهى انما يثبت بالعلم دون الظن وهذا بخلاف المنصوصة قيل هذا يقتضى عدم جواز التعليل بالمستنبطة المتعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز ان يكون التعليل بها لاضافة الحكم اليها فى الفرع ولافرع فى القاصرة ليصار اليها * فان قلت سلمنا ان التعليل فى القاصرة لم يفد شيأ لكن لم قلتم ان الحكم فى المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا بالعلة لايكون للتعدية وجود وهذا ظاهر * قلت انما لم يثبت بها لعدم صلاحيتها ولا لخلل فيها بل لمانع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع مفقود فى الفرع فاضيف الحكم فيه اليها وفيه نظر من وجه ﴿**قوله** فان اضافة الحكم الى العلة فى محل النص ابطال عمل النص بالتعليل﴾ لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف معه التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان النص دليل العلة القاصرة وهى دليل على الحكم ودليل الدليل دليل والجواب ان البحث فى المستنبطة لافى المنصوصة والنص ليس دليلا على المستنبطة ﴿**قوله** او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى﴾ تقدم انه يجوز الاضافة والاسناد بمعنى الامارة لان القطعى ايضا امارة اذ المثبت هو الله تعالى وفيه شئ لان الحكم قد عرف بالنص فيلزم تعريف المعرف ﴿**قوله** والجواب عن الدور الخ﴾ تقرير الجواب بالمنع والتسليم بان يقال لانسلم لزوم الدور لان صحة العلة فى نفسها انما هى موقوفة على وجود التعدية فى غير الاصل

﴿**قوله وهذا ليس بشئ**﴾ الاشارة الى ماذهب اليه الشافعى لاالى ماقيل وان كان المتبادر ذلك وذلك لان مؤدى تعليله انما هو تزييف المبنى دون البناء ولا يلزم من بطلان الاول بطلان الثانى وفى شرح المصنف وقيل معنى قول الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة انها الباعثة على حكم الاصل وقول الحنفية يثبت بالنص فلا يثبت بالعلة ان النص عرف الحكم فلا خلاف فى المعنى

واحد منهما على الآخر (والتعليل للاقسام الثلثة الاول ونفيها باطل) لاخلاف في ان اثبات سبب علة اوشرط او حكم ابتداء بالرأى لابطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعدما صار شرطا لايوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولاخلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من اصل بان

لاعلى صحة التعدية فاذا لادور لاختلاف الجهة ولو سلم انه دور فهو غير مضر لكونه دور معية وانما المضر دور التقدم والسبق (**قوله** لاخلاف في ان اثبات سبب علة اوشرط اوحكم ابتداء بالرأى) من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل اجماعا وكذا استعمال الرأى في اثبات نفيها اونفي صفاتها ابتداء من غير ان يكون للرأى المثبت له اصل من نص او اجماع يرجع اليه باطل لان الرأى والقياس ليس بحجة في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع ماهو ثابت في الاصل بدليله ولا مثبت له واوصاف الشئ معتبرة به فيجرى فيها مايجرى فيه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص الثلاثة الاول بهذا الحكم فان الرابع ايضا وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم لايجوز ابتداء بالرأى بدون ان يكون له اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى هذا التفصيل وكان يكفي ان يقول التعليل بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يستنبط منه باطل (**قوله** وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع) اما في اثبات الموجب فظاهر لان وضع السبب الموجب لحكم شرعي نصب شرع ابتداء واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب شرع بالرأى (**قوله** فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك) وحاصله ان الحكم قبل الشرط كان ثابتا مطلقا وبعد ماشرط له شرط صار معلقابه ومعدوما قبل وجوده فكان اثباته ابتداء رفعا ونسخا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لانه بمنزلة الشرط لانه مفيد للحكم وكما ليس للعبد ولاية نصب الاسباب والشروط فليس له ولاية نصب الاحكام وكما بطل التعليل للاثبات بطل للنفي لان النافي يدعى انه غير مشروع وماهو كذلك لا يمكن اثباته بدليل شرعي (**قوله** ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية) من اصل الى فرع بالشروط المعروفة صحيح انما الخلاف في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية والقياس فقال بعض

(قوله لاخلاف في ان اثبات سبب علة اوشرط الخ) وكذا في اثبات اوصاف تلك الامور كما يظهر من التعليل (قوله وانما الخلاف في اثباتهما) اى السبب والشرط

(قوله وهذا نسخ) اى نسخ لذلك الحكم الشرعي بالرأى وتتمة ما ذكره الشارح ان يقال وفي اثبات الحكم وصفته نصب احكام الشرع بالرأى (قوله وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من اصل) قال في التلويح بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعي فهل يجوز شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على نية التيمم

يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لايجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لابد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا فى كونه سببا للحد لابد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق فى الزنا الذى هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشئ الى نظيره وذا يتحقق فى الاسباب والشروط كما يتحقق فى الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذى يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لايخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول المصنف رحمه الله والتعليل للاقسام الثلاثة باطل اثباتها ابتداء لابطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا (فلم يبق الاالرابع) اى

المحققين من الشافعية لايجوز اذا ثبت سبب اوشرط لحكم بنص او اجماع ان يتعدى السببية والشرطية من ذلك السبب او الشرط الى شئ آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشئ الآخر سببا اوشرطا لذلك الحكم قال صاحب الكشف واظنه مذهبا لعامة اصحابنا اقول وظنه مختار المصنف فانه اطلق البطلان عن قيد الابتداء وان كان مختصر الكلام فخر الاسلام وهو ممن يقول بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه واختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان وفخر الاسلام ومشى عليه صاحب البديع وغيره (**قوله** لان شرطه بقاء الاصل) اى بقاء حكم الاصل والقياس فى الاسباب والشروط ينافى بقاء حكم الاصل بخلاف القياس فى الاحكام لان الحكم فى الاصل لاينافى كونه معللا بالمعنى المشترك بينه و بين الفرع (**قوله** فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام الثلاثة باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية الخ) هذا متفرع على قوله لاخلاف فى ان اثبات سبب اوشرط اوحكم ابتداء لايجوز وانما اختلفوا الخ وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان المصنف تابع فخر الاسلام فالمراد من قوله باطل اثباتها ابتداء لابطريق التعدية لان فخر الاسلام يجوز اثباتها بطريق التعدية كماتقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا

(قوله فالمراد من قول المصنف والتعليل للاقسام الثلاثة باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية الخ) وهو الظاهر من لفظ الاثبات لان مؤدى التعدية انما هو الاظهار لما مر غير مرة ان القياس مظهر لامثبت على انه لو عمم لما يكون بطريق التعدية ايضا يلزم ان يناقض آخر كلامه اوله لان الحكم احد الثلاثة بقى ههنا بحث وهو ان حاصل ماذهب اليه المصنف على هذا ان السبب والشرط والحكم سواء فى ان اثبات كل واحد منها غير صحيح ابتداء ويصح بطريق التعدية فلا وجه لتخصيص الحكم بالذكر فى قوله والرابع تعدية حكم النص الخ لان تعدية السبب والشرط ايضا صحيح كما لايخفى اللهم الا ان يقال اراد بالحكم مايعم التكليفى والوضعى فيدخل فيه السبب والشرط فتدبر

(سواء)

(قوله لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر) وكذا الثابت بالاجماع والضرورة وقد يقال يريد صاحب هذا الحد تعريف الاستحسان المتنازع فيه كما سيتضح وقد قال فى التلويح لفظ الاستحسان غلب فى اصطلاح الاصولى على القياس الخفى خاصة واما فى الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما مقابلة القياس

الجلى شائع (قوله فانه يقابل القياس الخفى) الظاهر يعارض كما هو عبارة الحد ثم ان الضمير فى انه للقياس الذى ترك به الاستحسان دون الجلى فان القياس الجلى هو هذا القياس بعينه

(قوله اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر) اقول ولا الثابت بالاجماع ولا بالضرورة لان شيأ من ذلك ليس بعدول الى قياس فضلا عن ان يكون عدولا الى قياس ليس باقوى منه لو ارتكب العدول عنه اليه مع انه استحسان لكن يمكن ان لا يقدح خروجه فى جميع التعريف بجعله تعريفا للاستحسان الاغلب فان قلت من اين لك انه استحسان والعدول اليه غير اقوى قلت من تسميتهم المعدول اليه استحسانا وان لم يكن اقوى وقولهم ان الاستحسان اسم لدليل من الادلة الاربعة يعارض

فلم يبق استعمال القياس الا فى القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه (ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع فى بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف رحمه الله فى شرحه وهو دليل يقابل اى يعارض القياس الجلى فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلى يخرج القياس الذى ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفى

سواء كان ابتداء او بطريق التعدية لان مذهب عامة اصحابنا كذلك كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المصنف يدل على انه اختار مذهب عامة اصحابنا بقرينة اطلاق البطلان عن قيد الابتداء (**قوله** فلم يبق استعمال القياس الا فى القسم الرابع) ذكر فى الميزان انه لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة فى الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به ان معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا فى الفصل الاخير فممنوع بل يتصور فى الجميع وان اراد ان القياس ليس حينئذ بمثبت فسلم والجميع سواء فى انه لا يثبت شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك مسلم (**قوله** قيل هو العدول الخ) لان استحسن فى اللغة استفعل من الحسن وهو عد الشئ حسنا يقابله الاستقباح ومعناه طلب احسن الاتباع الذى هو مأمور به وفى الاصطلاح قيل هو الدليل الذى يكون معارضا للقياس الظاهر الذى يسبق الاوهام اليه قبل التأمل وقيل هو ترك القياس الجلى بدليل اقوى وقيل هو دليل يقدح فى نفس المجتهد عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن بدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وقيل هو القياس الجلى ويعمل به اذا كان اقوى منه وقول القاآنى سموه بذلك لانه فى الاغلب يكون اقوى من القياس الجلى وقال فى غاية التحرير الجامع الاعتبار فى التسمية انما هو لظهور الجامع وخفائه لا بما ضم اليه يعنى لا بما ضم اليه من قوة اثره وضعفه فان قلت كيف سموا ذلك العدول استحسانا وغيرهم جعله اسما لذلك الدليل والعدول غير الدليل قلت المعرف بذلك العدول هو الاستحسان بمعناه المصدرى (قوله يخرج القياس الذى ترك به الاستحسان) اقول ويخرج ايضا القياس الذى ترك بالاستحسان فان القياس اما راجح عليه او مرجوح بالنسبة اليه على ما يأتى

دون الجلى فلا يدخل تحت الاستحسان ﴿ والاستحسان ﴾ انواع ﴿ يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفى كالسلم ﴾ فان القياس يأبى جوازه لعدم

ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو فى حكم الطاهر ولكن الذى استقرت عليه الاراء انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع فى مقابلة قياس سبق اليه الافهام حتى لايطلق على نفس الدليل من غير مقابلة ﴿**قوله** والاستحسان انواع الخ﴾ اعلم ان القياس يطلق على معنى اعم وهو مساواة فرع الاصل فى علة حكمه ويقسم باعتبار اشتماله على المؤثر الى جلى وخفى باعتبار ظهور ذلك المعنى وخفائه وقد يطلق القياس على معنى اخص من ذلك وهو قسم منه وهو القياس الجلى المذكور فى مقابلة الاستحسان فى المسائل التى فيها قياس واستحسان فلفظ القياس على هذا مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاخص وهو الجلى منه كلفظ الاسم عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام الكلمة وبين قسم منه وهو العلم وكذا الاستحسان يطلق على معنى اعم من القياس وهو ترك القياس الجلى بدليل اقوى وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهى التى ذكرها المصنف ويطلق على معنى اخص منه وهو قسم منه وهو القياس الخفى فقد ظهر من هذا ان بين القياس بالمعنى الاعم وبين الاستحسان بالمعنى الاخص عموما وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان فى صورة القياس الجلى فى مقابلة الخفى ووجود الاستحسان بدون القياس فى صورة الاستحسان بالاثر والاجماع او الضرورة ووجودهما معا فى القياس الخفى فى مقابلة الجلى وبين القياس الجلى والاستحسان الخفى مباينة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم وبينه بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعنى الاعم والاخص فاذا المراد بالقسم الرابع الذى نحن فيه القياس بالمعنى الاعم لانه هو المنقسم الى القياس والاستحسان بمعناهما والمراد بالقياس والاستحسان اللذين هما قسمان له هو القياس الجلى الذى يقابله القياس الخفى والاستحسان الذى هو بمعنى القياس الخفى الذى هو فى مقابلة القياس الجلى وهذا ينفى عن القسمة الزام كون الشئ قسما له وتقسيم الى نفسه والى غيره ﴿**قوله** فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه﴾ الذى هو محل العقد والعقد لاينعقد فى غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخيص وهو ماروى انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم وماروى الجماعة من حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبى عليه السلام قال من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن

﴿معلوم﴾

المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم الحديث (والاستصناع) فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضى ان لايجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام لاتبع ماليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا فى حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع (وتطهير الاوانى) مثال للضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لايمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس (وطهارة سؤر سباع الطير) مثال للقياس الخفى فان القياس الظاهر يقتضى نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفى الاستحسان طاهر

معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا من تخصيص العام فلا يترك القياس بالاستحسان فالجواب سلمنا كونه مخصصا له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر (**قوله** والاستصناع) هو استفعال من الصناعة وهى حرفة الصانع يقال استصنعه خاتما فيتعدى الى مفعولين ومعناه طلب منه ان يصنع له خاتما (**قوله** ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط التخصيص الخ) هذا الجواب هو التحقيق وما كان ينبغى ايراده بصيغة الامكان فان الجواب الموورد بصيغة الامكان يكون فيه ضعف كما هو المصطلح فافهم (**قوله** وتطهير الاوانى) وكذا الحياض والآبار فان القياس يأبى طهارتها بعد تنجيسها لانه لايمكن صب الماء على الحوض والبئر ليتأتى التطهير ولان الدلو والماء الطاهرين يتنجسان بملاقاة ماء البئر والآنية المتنجسين ولاثر الآن كذلك ماحصلت الملاقاة فلايفيدان تطهيرا لان مقارنة النجس باقيا على نجاسته لايفيد طهارة لكنهم تركوا العمل بموجب هذا القياس للضرورة فان لها اثرا فى سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص (**قوله** وفى الاستحسان الخ) لان لحمه حرام والسؤر معتبر باللحم فيكون نجسا كسؤر سباع البهائم بجامع السؤر وهذا المعنى ظاهر الاثر لانهما استويا فى نجاسة اللحم لكنهم استحسنوا ان يكون طاهرا مكروها لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع من غير مخالطة لعاب وهو عظم جاف طاهر لارطوبة فيه فلا يتنجس

(قوله ولم يذكر له اجلا) لانه اذا ذكر الاجل يكون من باب السلم فيثبت بما يثبت به السلم من النص لا بالاجماع ولذلك قيد به والا فلا فرق بين ماذكر فيه الاجل وبين غيره فى ان كلا منهما ثابت على خلاف القياس (قوله والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم الخ) قال الراوى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم (قوله لانه لايمكن صب الماء عليها حتى تطهر) اى الى ان تطهر وذلك لانه كلما صب عليه الماء يتنجس بملاقاته النجس والنجس لايفيد الطهارة وتوضيحه ان الاناء اذا غسل مرة فقد تنجس الماء وهو وان اريق الا انه يبقى فى الاناء شئ من الماء النجس فاذا غسل ثانيا تنجس الماء الثانى ايضا وهلم جرا ثم ان هذا فى الاناء الذى لم يكن فى اسفله ثقب ذكره فى الكشف (قوله كسؤر سباع البهائم) فانه ايضا حرام لكون لحمه حراما وقوله فيما بعد ونجاسة سؤرها باعتبار انها يأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء يرجع الى ذلك لما ان نجاسة اللعاب مبنية على نجاسة اللحم لكونه متولدا منه

لان سباع البهائم ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى (ولما صارت العلة) هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان (عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه (قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي)

الماء بملاقاته فيكون سؤرها كسؤر الآدمي ومأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة الحاصلة في آلة الشرب كما في سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها النجس وما كان متولدا من النجس فهو نجس الا انه يكره كراهة تنزيه لان سباع الطير لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها فيتوهم بقاء شئ من ذلك عليها كالدجاجة المخلاة حتى لولم تأكلها لايكره وفي الظهيرية لايكره سؤر البازي والباسق وهو الصحيح ولك ان تقول قد جعلتم سؤر سباع البهائم نجسا للمجاورة وسباع الطير اذا لم تحترز عن الميتات ثبت في سؤرها مجاورة للنجاسة فكان الواجب ان يكون نجسا كسور سباع البهائم والجواب انها تدلك بمنقارها بالارض بعد الاكل وهو صلب فيزول بها ماعليه بالدلك (**قوله** لان السبع ليس بنجس العين) رد لما وقع في بعض الشروح ان سباع البهائم نجسة العين كالخنزير ووجه الرد انها لوكانت كذلك لما جاز الانتفاع بها من غير ضرورة واللازم باطل والملزوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار حرمة لحمها لا الاحترام مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة للعاب ثبتت على هذا التقدير فلا حاجة لنا في اثبات نجاسة عينها ﴿**قوله** ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد﴾ وغيرهم سمينا ماضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا بمعنى انه قياس مستحسن وتمييز الاقوى عن الاضعف ثم القياس اذا قابله الاستحسان بالمعنى الخفي ينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون الاقسام اربعة اما قسما القياس فاحدهما ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى قوة استحسان يقابله والثاني ما كان ظاهر الفساد والضعف بالنسبة الى مايقابله من الاستحسان لالكونه فاسدا في ذاته في الواقع واما قسما الاستحسان فالاول ما كان قوي الاثر بالنسبة الى ضعف اثر مايقابله من القياس وان كان خفيا والثاني ماظهر اثره ورجحانه على مقابله الجلي وخفي فساده ومرجوحيته بالنسبة الى مقابله ﴿**قوله** قدمنا على القياس الاستحسان الخ﴾ اى قدمنا القسم الاول من قسمي الاستحسان الذي هو القياس الخفي لقوة اثره على القسم الاول من القياس وان كان جليا

(قوله هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس) فيه ان الاقتصار على ذكره ليس كما ينبغي لان عكس ذلك ايضا مذكور في هذا المبحث كما سيظهر

(قوله في بيان ترجيح الاستحسان على القياس) اقول وفي بيان عكسه لانهم ذكروا للقياس الخفي قسمين ماقوي اثره وما ظهر صحته وخفي فساده وللقياس الجلي قسمين ماضعف اثره وماظهر فساده وخفي صحته والمصنف اشار الى ان اول ذلك راجع على اول هذا المفهوم وضعف اثره من اشتراط قوة اثر مقابله ويأبى هذا المفهوم فساداثره الظاهر من التعاليل بصحة اثره الباطن على ثاني ذلك ومعنى الترجيح ههنا تعيين العمل لاجله لاولى كما قيل

وفيه رد على من طعن على ابى حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشهى لانهم ان انكروا هذه التسمية فلامشاحة فى الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى جدا فباطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها فى مقابلة القياس الجلى ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعى انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم (اذا قوى اثره) مثاله

لضعف اثره اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس المنطق على القسم الاول من القياس وان كان جليا لضعف اثره وذلك كثير فى الاحكام كما مر منه من طهارة سؤر سباع الطير الى ما مر * واعلم ان الاستحسان اعم من القياس الخفى مطلقا فكل قياس خفى استحسان ولا عكس بالمعنى اللغوى لان الاستحسان قد يطلق على ماثبت بالنص والاجماع والضرورة كما بينه لكن الغالب فى كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفى (**قوله** وفيه رد على من طعن على ابى حنيفة) يعنى فى قول المصنف الذى هو القياس الخفى رد الخ وحاصل الرد ان الاستحسان احد نوعى القياس سمى به لكون العمل بالدليل الخفى مستحسنا لقوة اثره فعلى هذا لايقال هو قسم من القياس فكيف استقام جعله قسيما له لانا نقول هما جنس واحد من حيث ان كلا منهما مبنى على الرأى مستنبط بالعلة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما يثبت ماينفيه الآخر فينتفى ان يكون قسم الشئ قسيما له وقد تقدم ذلك * فان قلت يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم قلتم انما سمينا المعنى الخفى استحسانا لكون العمل به مستحسنا ولا عمل به هنا * قلت ترك الاستحسان والعمل بالقياس نادر لم يأت منه غير احد عشر مسئلة كذا نقل الحصر عن الناطفى ولكن لما عدت اثنى عشر مسئلة ولعل ذلك سهو من الناسخ ولنوردها مجردة عن التعليل احدها مسئلة التلاوة الآتى ذكرها فى المتن والثانية اذا اقام رجلان كل واحد منهما البينة على ثالث حى بانه ارتهن هذه العين التى فى يده واقبضها له ولم يذكر تاريخا ففى الاستحسان يقضى بان العين رهن عندهما ويجعل كانهما ارتهناها معا وفى القياس تهاتر البينات ولا يثبت الرهن وبه نأخذ اما لو اقاماها كذلك على ميت ففى الاستحسان يكون فى يد كل واحد منهما نصفها رهنا وبه قال ابو حنيفة ومحمد وفى القياس لايثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف والثالثة ذكرها فى كتاب بيوع الاصل (٢) وهى ما اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب السلم فى ذرع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان ويتفاسخان

(قوله وهذا قول بالتشهى) هو ايضا من كلام الطاعن وقوله لانهم تعليل للرد (قوله لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها) من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان المتنازع فيه هو الاستحسان بالرأى فقط فان ترك القياس بغيره من هذه الدلائل مستحسن بالاتفاق كما ذكره صاحب الكشف (قوله يريد ان من اثبت حكما الخ) توجيه لكلام الشافعى تصدى له العلامة التفتازانى فى التلويح توفيقا بين كلامى الفريقين

(قوله اذا قوى اثره) اى تأثيره لان العبرة عندنا بتأثير العلة دون ظهورها

(٢) قوله الاصل هو كتاب الامام محمد لمصححه

ط

سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفى الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوى اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من

وبه نأخذ وفى الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها فى كتاب رهن الاصل وهى ما اذا دفع الرجل لامرأته رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل الدخول ففى الاستحسان ان يكون رهنا بالمتعة وهو قول محمد حتى لوهلك الرهن عندها ملك بالمتعة وفى القياس لايكون حتى لوهلك عندها لايذهب بالمتعة ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابى يوسف وبه اخذ والخامسة ما اذا غصب العقار فانه يكون مضمونا فى الاستحسان وهو قول محمد ولا يكون مضمونا فى القياس وهو قول ابى يوسف وبه يؤخذ والسادسة مالو شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان فامر القاضى برجمه فوجد الامام شاهدى الاحصان عبدين اورجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصيب بجراحات ففى الاستحسان يدرئ عنه الحد ويسقط عنه مابقى منه وفى القياس يحد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه يؤخذ والسابعة ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضى عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد عليه شاهدان بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففى الاستحسان لايرجم وفى القياس يرجم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل المستأمن مستأمنا آخر بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب دون الوكيل ففى الاستحسان لاينعزل الوكيل بذلك وفى القياس ينعزل وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن بالنكاح من امة الغير فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففى الاستحسان يقع الشراء للابن لاللاب وفى القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع رجل فى بئر حفرت فى طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر فوقعوا جميعا فماتوا ووجد بعضهم فوق بعض فى البئر ففى قول ان دية الاول تجعل اثلاثا ثلثها على الحافر وثلثها على الاوسط وثلثها هدر ودية الثانى نصفان نصفها على الاول ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثانى وفى القياس تجعل دية الاول على الحافر ودية الثانى على الاول ودية الثالث على الثانى ويكون ذلك على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخى ان القياس فى ذلك قول محمد وان القول الآخر قول ابى يوسف وهو الاستحسان والحادية عشر مافى

(قوله بدليل جواز الانتفاع بجلده) وكذا بعظمه وبدليل جواز اصطياده وبيعه تجارة ولوكان نجس العين لما جاز كالخنزير

حيث الدوام والصفاء على الدنيا الضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء (وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده كما اذا تلا آية السجدة فى صلاته فانه يركع بها) ان شاء ان كانت الآية فى آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة

نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابنى اولامته هذه ابنتى وقع العتق فى هذا بالقياس وترك الاستحسان والثانية عشر مافى طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج ففى القياس لايصدق ولايقع عليها الطلاق وفى الاستحسان بالعكس آخذ فيها القياس وادع الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسن محمد رحمه الله فى هذا لانه لايعلم الحيض الا من جهتها بخلاف الولادة والله تعالى اعلم ﴿**قوله** وقدمنا القياس الخ﴾ اى قدمنا القسم الثانى من قسمى القياس وهو ما ظهر فساده وضعفه بالنسبة الى مايقابله لالذاته لصحة اثره الباطن على القسم الثانى من الاستحسان وهو الذى ظهر صحته وخفى فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجلاء والخفاء ثم المراد بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفى وهو لاينافى خفاءها بالنسبة الى مايقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلى خفاءها بانه ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح وان كان ظاهرا بالنسبة اليه ﴿**قوله** فانه يركع بها﴾ ركوعا غير ركوع الصلاة ثم يعود الى محض القيام وقيل ركوع الصلاة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الآية آخر السورة او متصلة به باقل من ثلاث آيات اوكانت غير متصلة بآخر ولم يتخلل بين التلاوة والركوع فصل بمقدار ثلاث آيات على مافيه من الخلاف سنذكره * فان قلت لم لاينوب مطلق الركوع لانه المستفاد بالنص لاخصوص بركوع هو عبادة * قلت دعوى استفادة المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبادة فتأمله (**قوله** وان شاء سجد) يعنى سجود الصلاة (**قوله** الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجود) اعلم انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم ينو واختلفوا فى الركوع قال شيخ الاسلام لابد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رحمه الله كذا ذكر الشراح وذكر فى البدائع اذا ركع قبل ان يطول القراءة هل يشترط النية لقيام الركوع مقام

(قوله ان شاء الخ) قيل معناه ان شاء ركع ركوعا على حدة للتلاوة وان شاء سجد لها وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين كذا فى التحقيق والقول الثانى هو ماعزاه الشارح الى الناطق

(قوله فانه يركع بها ان شاء) تخييره بين الركوع والسجود لها لاينافى القول بترجيح القياس هنا بمعنى تعيين العمل به لان الركوع متردد بين ان يجزيه قياسا وان لايجزيه استحسانا لكن العمل بالاول متعين بالنسبة الى الثانى وان كان له ان يسجد لها ايضا

وان كان فى وسط السورة ينبغى ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ مابقى فان ركع فى موضع السجدة اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها اولم ينوها لانها صارت دينا فى الذمة فلا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا فى الذخيرة وذكر الناطفى شارح القدورى فى الاجناس ولو ركع فى وسط السورة ينوى السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما فى القياس وبه نأخذ (قياسا) يعنى يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيها فى القياس لان الركوع

سجدة التلاوة فقياس ماذكرنا انه لايحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم فى هذه الحالة وقد وجد نوى اولم ينو كمن دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض يقوم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعى ان محمدا رحمه الله اشار اليه وصرح ايضا فى البدائع بوجوب النية فى ايقاع سجدة الصلاة عن التلاوة فيما اذا لم يطل القراة وحينئذ لم يصح ماتقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع نويها اولم ينوها فى الركوع ونواها فى السجود لم يجز لانها صارت دينا فى ذمته لفواتها عن محلها *فان قلت ماحد الطول القاطع للفور* قلت قال شيخ الاسلام ان قرأ بعد السجدة ثلاث آيات ينقطع الفور ولا ينوب الركوع ولا السجدة الصلبية عن سجدة التلاوة لانها صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا يتأدى فى ضمن الغير وقال الحلوانى لاينقطع الفور مالم يقرأ اكثر من ثلاث آيات وهو الرواية هذا ثم نص عن ابى حنيفة ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقا فى البدائع ووجهه انه اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف مافى بعض المواضع من انها اذا كانت آخر السورة فالافضل ان يركع بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت الآية فى وسط السورة اوختمها او بقى الى الختم اثنان او اكثر لانه يصير ثانيا الركوع على السجود فينبغى ان يقرأ ثم يركع فان كان فى وسط السورة فينبغى ان يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها فينبغى ان يقرأ آيات من سورة اخرى ثم يركع وان كان قد بقى منها اثنان اوثلاثة كسورة بنى اسرائيل والانشقاق كان له ان يركع بها فى الآيتين بلاخلاف وفى الثلاث اختلفوا قيل لايجوز الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لاينقطع وهو الاحق وفى البدائع الاوجه ان يفوض الى رأى المجتهد اويعتبر مايعد طويلا على ان جعل الثلاث قاطعة للفور خلاف الرواية عن محمد (**قوله** يعنى يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة) فان قلت قد قال محمد بن سلمة ان الصلبية هى التى تقوم

(قوله يعنى يقيم الركوع الخ) اى بان اراد ان يركع ركوعا على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلاة او اراد ان يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة على الفور كذا فى التحقيق

(مقام)

والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر (وفي الاستحسان لايجزيه) لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلاة لاينوب عن السجدة فيها فلأن لاينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لايتأدى

مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم الصلاتية وفي الاستحسان لايجوز لان هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلاتقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لايقوم عن نفسه وعن قضاء يوم آخر فصح ان القياس وهو الاثر الظاهر هنا مقدم على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس يأبى جوازه لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان من تقديم الاستحسان لا القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع هو القائم مقامها كذا ذكره محمد رحمه الله فان قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزئه ذلك قلت اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد و بالقياس تأخذ هذا لفظ محمد رحمه الله ومن هنا اشتبه على صدر الشريعة (**قوله** والركوع غيره الخ) ولك ان تقول الكلام في تقديم القياس الجلي على المستحسن بالقياس الخفي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يستقيم التمثيل به على انا لانسلم ان وجه الاستحسان اخفى من وجه القياس بل الامر بالعكس لان وجه الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطلق على السجود في النص مجازا والمجاز يقتضي العلاقة وعلى ان تلك العلاقة في الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود وان المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يقوم مقام السجود ولاشك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلى عند العقل مما كان توقفه على مقدمات اكثر لانا لانسلم ان القياس قد رجح على الاستحسان بقوة فيه بل لمعنى آخر ان ضم اليه صار بمجموعها راجحا على الاستحسان ويمكن الجواب اما عن الاول فبان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان انما هو على التعليل لاعلى النص وانما ذكر النص لاثبات الجامع لا الاستحسان به وذلك غير مانع من التمثيل به واما عن الثاني فلانا لانسلم ان الظهور والخفاء دائر مع كثرة العلاقات وقلتها وانما هو دائر مع وضوح العلاقة وخفائها ويجوز ان يكون العلاقات الكثيرة واضحة في نفسها فلا يفيد خفاء وان يكون العلاقات القليلة

(قوله فلان لاينوب عن سجدة التلاوة كان اولى) لان القرب بين ركوع الصلاة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة

بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولهذا لم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع فى الصلاة يعمل ماهو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لايجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفى وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال (ثم المستحسن بالقياس الخفى يصح

خفية فى نفسها وضوحا واما عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى زائد لزمه بيانه ليتكلم عليه والا فقد سلمت اذلا ينفعك مجرد التجويز العقلى الناشئ عن غير دليل هذا ولو قيل ابتداء فى ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان بان اظهار النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة يدل على ان المقصود مجرد مخالفة المنكرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع فى الصلاة صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف خارج الصلاة وبخلاف اقامته مقام سجود الصلاة لان كلا منهما مقصود بالامر بنفسه صفة الجمع بينهما على مامر فيقوم مقامه كاداء القيمة فى باب الزكاة بل اولى (**قوله** لان كل واحد منهما مقصود بنفسه) لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلاينوب احدهما عن الاول وفيه شئ فانهم قالوا القيام والركوع وسيلتان الى السجود فالمقصود بالذات انما هو السجود حتى لوقدر على القيام والركوع دون السجود صلى قاعدا والحاصل انه علم مما ذكر ان للقياس فسادا ظاهرا وهو تغيير حكم النص وله اثر ظاهر وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهر وهو العمل بموجب النص وفساد باطن وهو جعل ماهو غير مقصود مقصودا (**قوله** والعمل بالمجاز) وهو الركوع (مع امكان الحقيقة) التى هى السجود (**قوله** وهو جعل غير المقصود) وهو سجود التلاوة (مساويا للمقصود) وهو سجود الصلاة (**قوله** ثم المستحسن بالقياس الخفى) قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا اوضرورة اوقياسا خفيا وههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى وبين المستحسن بغيره فى ان الاول يقبل التعدية الى صورة اخرى والثانى لايقبلها لانه معدول عن القياس ومن شروط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس لما مر

(**قوله** لم يصح نذره) اى لا يلتزم بالنذر كالا يلتزم الطهارة وهو فرع عدم كونه قربة مقصودة فلو بدل الواو بالفاء لكان احسن

(**قوله** بسبب قوة اثره) لم يقل بسبب صحة اثره كما هو الموافق لعبارة المصنف تنبيها على تحقق تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس اذالصحة تقارب قوة الاثر وكذا الضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق ذلك كما جزم به فى التلويح

تعدينه بخلاف الاقسام الاخر) لانها غير معلومة بل هى معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكره فقال (الاترى ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لايوجب يمين البائع قياسا) لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشترى والمشترى لايدعى شيأ فى الظاهر على البائع وانما البائع يدعى زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشترى ويأخذ منه ما اقربه ويحلف على الباقى كما فى سائر الخصومات (ويوجبه) اى يمين البائع كما يجب على المشترى فيتحالفان (استحسانا) لان المشترى يدعى تسليم المبيع عند احضار ما اقربه والبائع ينكره (وهذا) اى وجوب التحالف قبل القبض (حكم تعدى الى الوارثين) اى وارث البائع والمشترى حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين فى مقدار الثمن قبل القبض يجرى التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث فى حقوق العباد (والاجارة) اى تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار فى العمل يتحالفان لان التحالف يدفع الضرر لكل واحد منهما

﴿قوله بخلاف الاقسام الاخر﴾ وهى المستحسن بالاثر والمستحسن بالاجماع والمستحسن بالضرورة (قوله لانها غير معلومة) اى معقولة لكونها معدولا بها عن سنن القياس (قوله ويحلف على الباقى) اى المشترى لانه هو المنكر وحده لانه لايدعى شيأ حتى يكون البائع ايضا منكرا (قوله لان المشترى يدعى الخ) هذا التعليل ليس بجيد ان نظرت الى حل الشارح وهو فيتحالفان وكان المناسب ان يقول لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما حكما للانكار او نقول لان المشترى يدعى تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر لان المدعى يدعى تسليم المبيع باقل الثمنين وهو ينكر والبائع يدعى زيادة الثمن على المشترى وهو ينكر فيجرى التحالف بينهما وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل فتعليل الشارح مناسب (قوله حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار فى العمل يتحالفان) لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة مما يحتمل الفسخ بالاعذار وفى التحالف ثم الفسخ رفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لايكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيفت التعدية اليه اذ لم يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات

بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ (واما بعد القبض) اى الاختلاف فى مقدار الثمن بعد قبض المبيع (فلم يجب يمين البائع الا بالاثر) وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا لان المشترى لايدعى على البائع شيأ اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف الموجر والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رحمه الله يجرى التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لانسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فان العقد لايختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن (فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد) لما فرغ من بيان القياس وركنه وشرطه شرع فى بيان الاجتهاد وشرطه لانه لابد للقياس من القائس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين

يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة ﴿قوله واما بعد القبض﴾ لم يجب اى اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين فى البدل بعد قبض المبدل فالقياس يقتضى انلا يكون اليمين على البائع لان المشترى لايدعى لنفسه شيأ على البائع لان المبيع مسلم اليه ولكن لم يجب يمين البائع الاللاستحسان بالاثر (قوله وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان (٢) والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا) لان لفظ التراد يشير الى انه بعد القبض لان التراد لايتصور الا بعده وبهذا سقط ماقيل لم لايجوز ان يحمل هذا الاثر على ماقبل القبض بدليل قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر (قوله فلايصح تعديته الى الوارثين) حتى لومات العاقدان واختلف ورثتهما فى المقدار لايتحالفان ويكون القول لورثة المشترى وكذا لايتعدى الى حال هلاك حال السلعة ولا الى غير التبايع من العقود كالتواجر لانه معدول به عن القياس فلا يتعدى الى غير المنصوص (قوله وعند محمد يجرى التحالف بين الوارثين) لان التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا والآخر ينكره اذ المبيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده فيثبت التحالف فى الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود اذ عقد البيع لايختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين قد يصير بالف بحط الثمن (قوله وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته الخ)

(قوله لانه لابد للقياس من القائس) اقول ولانه لما كان بالآخرة فى بيان الاستحسان وجوازه عنده اخذ فى بيان ما يتعلق بالاجتهاد وليشير بما مر من تجويزه عند الاستحسان وبما فى بيان ذلك من نفى جواز تخصيص العلة عنده الى عدم كون الاستحسان من باب تخصيصها والا لم يقل بجوازه رداً منه على الكرخى حيث زعم انه منه واجيب عنه بانه ليس منه والا لكان الحكم فى صورة الاستحسان متخلفا عن علته لمانع منه لكنها لم يبق موجودة عند معارضته القياس لانه ان كان نصا فلا اعتبار لعلة القياس فى مقابلته اذ من شرط صحة التعليل عدم النص او اجماعا فهو اقوى منهما والاضعف فى مقابلة الاقوى معدوم حكما او ضرورة فاعتبارها بالاجماع اوقياسا خفيا فهو اقوى من القياس الجلى فلا يكون الحكم فى صورة الاستحسان متخلفا عن علته لمانع منه بل يكون معدوما لعدمها

(٢) وفى رواية المتبايعان ط

بذل المجهود فى استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى علم الكتاب بمعانيه) اى مع معانيه لغة وشرعا (ووجوهه التى قلنا) مثل الخاص والعام

الاجتهاد فى اللغة افتعال من تحمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقة والمشقة ومنه استفراغ الوسع فى تحصيل امر مشق وهو معنى قولهم ما به بذل المجهود فى نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان فى حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد فى حمل حصاة وفى اصطلاح الاصوليين هو استفراغ الفقيه وسعه فى طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية والاستنباط منها ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث لايحسن فى نفسه المزيد عليه وهو كالجنس وبقيد الفقيه خرج غيره من اصولى ومتكلم ومفسر وغيرهم والفقيه من قام به الفقه والفقه قد مر تعريفه فى اول الكتاب وبقيد الوسع خرج غيره من احوال النفس وغيرها وبقيد طلب الظن خرج طلب العلم والشك والوهم وبقيد الشئ بالاحكام خرجت الطبائع والعادات والصنائع ونحوها وبقيد الاحكام بالشرعية خرجت العقلية والحسية وبالشئ من التبعيضية خرج اشتراط الاستغراق لان احاطة كل مجتهد بالاحكام كلها بالنقل ليس بشرط فى صحة الاجتهاد وبه قال البعض وقال آخرون بعدم جوازه وتظهر ثمرة ذلك فيما لو اجتمع لبعض الناس فى بعض المسائل ماهو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها فاجازه من اجازه ومنعه من منعه فلمن اجاز انه لولم يجز التحرى لزم علم المجتهد بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لثبوت لا ادرى ولمن منع ان العلم بجميع المآخذ لايوجب العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون عدم العلم بالبعض لتعارض الادلة وللعجز الحالى او الزمانى عن المبالغة فى الفحص او التشويش الفكر فلا يلزم من ثبوت لا ادرى ان لا يجرى الاجتهاد ولا يخرج عن التعريف اجتهاد النبى عليه السلام على القول بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على علمه بالاجتهاد اسم الفقه دون ماعلمه بالوحى فلا يحتمل عكسه اما على قول من لم يقل بانه متعبد فلا يرد عليه على التعريف * واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس وهو مذهب الجمهور اذ القياس يفتقر الى الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من النص والاجماع لان معناهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد وفى صيغ العموم والاشارة والمفهوم والاقتضاء والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل هما مترادفان واليه اشار الشافعى فى كتاب الرسالة * **قوله** ان يحوى * اى يجمع علم الكتاب اى القرآن (**قوله** اى مع معانيه) جعل الباء بمعنى مع دفعا لتوهم السببية والمراد بالمعانى مدلولات مفرداته وخواص مركباته من

وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفى ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به مايتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية (وعلم السنة بطرقها) والمراد به ايضا مايتعلق به الاحكام (وان يعرف وجوه القياس) اى طرائقه وشرائطه (وحكمه الاصابة بغالب الرأى حتى قلنا ان

حيث اللغة والشرع فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان الا ان يكون ذلك حاصلا له بحسب السليقة فلا يحتاج الى تكسيبه والى المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى (**قوله** ولا يشترط ضبطها الخ) يعنى المراد بعلم الكتاب علم قدر مايتعلق بمعرفة الاحكام لاعلم الكتاب بمجموعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه عند طلب الحكم ﴿**قوله** وعلم السنة بطرقها﴾ بان يعرف متونها واسانيدها التى اوصلت الينا من تواتر وشهرة وآحاد وجرح وتعديل الى غير ذلك مما تقدم ذكره فى بحث السنة (**قوله** اى طرائقه وشرائطه) واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولابد مع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه فى اجتهاده وقيل لايشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذى يظهر وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم ومذمته عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا الفقه لان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسته الان فهو طريق اليه * ثم اعلم ان هذه الشرائط انما هى فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى بجميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة مايتعلق بذلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد فى حكم يتعلق بالصلاة لايتوقف على معرفة جميع مايتعلق بالنكاح والمختار انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه ولانسلم الاجتهاد ثابتا وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز فى الحروب خاصة وادلة كل من هذه الاقوال مذكورة فى المطولات ﴿**قوله** وحكمه الاصابة بغالب الرأى﴾ اى الاثر الثابت غلبة الظن فى الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجرى الاجتهاد فى القطعيات ولا فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبنى على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم فى ان الله تبارك وتعالى هل له فى كل صورة من الحوادث حكم معين ام الحكم

(قوله ولا يشترط ضبطها) اى الاحكام وكذا لايشترط مداركها وانما لم يشترط ضبط كليهما بالفعل لان ذلك غير داخل تحت وسع البشر لثبوت لاادرى فى بعض الامور كما نقل عن مالك رضى الله عنه انه سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين منها لاادرى وعن ابى حنيفة رضى الله عنه انه قال فى ثمانى مسائل لا ادرى لان علمهما كان لله سبحانه وتعالى ان تكلما تكلما لله وان سكتا سكتا لله رب العالمين جل جلاله فلا يضرها قول لاادرى فيما لايدريا بل هو نصف العلم وعدم اشتراط ضبط الاحكام قبل الاجتهاد عبارة عن استفراغ الفقيه وسعه فى طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية بالنظر فى الادلة الشرعية والاستنباط منها فلم يقل فى طلب الظن بالاحكام الشرعية وبهذا التعريف يظهر قصور ما نقله الشارح من التعريف آنفا لما فيه من ايهام اشتراط ضبط الاحكام كلها والاخلال بتقييد الاحكام بالشرعية احترازا عن العقلية والحسية وان كان تقييد الادلة بالشرعية اشارة الى الاحكام المستخرجة منها شرعية وفوائد قيوده مذكورة فى شرح غاية التحرير الجامع

المجتهد يخطئ ويصيب والحق فى موضع الخلاف) اى فى المسائل الفقهية (واحد بأثر ابن مسعود فى المفوضة) وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأيى فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمنى ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان

ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم غاية دليل ظنى لم يكلف المجتهد باصابته لغموضه فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد ﴿قوله والحق﴾ بالنصب عطف على المجتهد يعنى ان الحق فى موضع الخلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المعقول اما الكتاب فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله ففهمناها سليمان فان الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق فى الواقعة بعد اشتراكهما فى الحكم وذلك يدل على اصابة سليمان دون داود عليهما السلام والا لما كان لتخصيص سليمان بالتفهيم فائدة وفى هذا النص دليل على اتحاد حكم الله فى الحادثة وان المصيب فى الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين فى الواقعة الواحدة واحد وان حكمها كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه وان رجوع احد المجتهدين الى الآخر صحيح وان الاجتهاد الى الانبياء عليهم السلام فيما لم يوح اليهم جائز وان الخطأ يجوز عليهم فيه من غير ان يقروا عليه ومارورى من قول داود لسليمان عليهما السلام القضاء ماقضيت ينفى ماعسى ان يرد لنا على هذا الاستدلال واما السنة فما روى من قوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل للمصيب اجران وللمخطئ اجر واحد واما الاجماع فهو ان الامة قد اجتمعت على شرعية المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة اذلا فائدة لها الا الاصابة ومعرفة الحق وتمييزه عن الخطأ واظهار الصواب وتصويب الجميع ينفى ذلك واما المعقول فهو انه لوكان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين وهما الصحة والفساد والحظر والاباحة ووجود الحكم وعدمه فى محل واحد وزمان واحد فى حق شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة كاد ان تكون ضرورية فلاحاجة الى التطويل ببيانها ﴿قوله بأثر ابن مسعود رضى الله عنه الخ﴾ وكذا اثر على وزيد بن ثابت فى تخطئتهم ابن عباس فى القول وابن عباس فى تخطئته لهم فيه وقال من باهلنى باهلته بان الله تبارك وتعالى لم يجعل فى مال نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث

(قوله وهى التى مات عنها زوجها الخ) فيه تسامح لان موت الزوج ليس بداخل فى مفهوم المفوضة وقد سبق تفسيرها فى اوائل الكتب

اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ ﴿وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب﴾ لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ماليس فى الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة ﴿والحق فى موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف فى الشرعيات لافى العقليات﴾ التى هى من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم ماكلفوا باصابة ماعند الله تعالى من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين فى الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب فى الطلب ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد فى امر القبلة مصيب لامحالة فان اصحاب ابى حنيفة قالوا فى قوم متحرين فى القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسد صلاته لان امامه مخطئ عنده فى القبلة

﴿قوله وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب﴾ بمعنى انه ليس فى الحادثة حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وبه قال الاشعرى والمزنى والغزالى وبعض متكلمى اهل الحديث ﴿قوله وهذا الخلاف فى النقليات لافى العقليات﴾ اى الخلاف بين الفريقين فى تصويب المجتهد وتخطئته وتصويبه مطلقا ووحدة الحق وتعدده انما هو فى النقليات الظنية من مسائل الفقه كتقدير مسح الرأس بالربع وجواز التوضئ بالنبيذ عند عدم الماء ومنعه باللبن وحرمة البنت من الزنا وحل المثلث العنبى وصحة بيع السرقين وفساد بيع متروك التسمية عمدا الى غير ذلك من مسائل الخلاف لافى العقليات لان المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين واحد اتفاقا لعدم وقوع النقيضين فى نفس الامر الا ان المخالف لملة الاسلام كافر ثم مخطئ مطلقا سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق اولم يجتهد لظهور ملة الاسلام كظهور الشمس وسط النهار مسفرة عن نقاب الاستتار اسفارا لايسوغ معه الاجتهاد فانه لايتأتى الافيما خفى مسالكه عن ظاهر الانظار ولهذا يقال فى الاصول مذهبنا حق ومذهب الخصم باطل وفى الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب الخصم خطأ يحتمل الصواب ﴿قوله ولانسلم ان المجتهد فى امر القبلة مصيب لامحالة﴾ بل المذهب ان المجتهد يخطئ ويصيب فان اصحاب ابى حنيفة قالوا فى قوم متحرين فى القبلة مختلفين فيها فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف فى الجهة فسدت صلاته لاعتقاده ان امامه يخطئ اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصحت صلاة المخالف المذكور لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة وهى وجه الله تعالى واما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة حتى لو قصد

(قوله فسد صلاته) ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة لما فسدت

الا على قول بعضهم (ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطأ ابتـداء) اى فى اجتهاده (وانتهاء) اى فيما ادى اليه اجتهاده (عند البعض) واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو مايكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطأ ابتداء وانتهاء (والمختار انه مصيب ابتداء) اى فى نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون مأجورا (ومخطئ انتهاء) اى فى اصابته المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لايستوجب الاجر فقوله فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطـأ فيما هو الحق لافى نفس الاجتهاد

بالتوجه اليه تعظيمها كان كافرا الا ان الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيمت غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها واستشكلت صورة هذه المسئلة لان وضعها فى الليلة المظلمة والصلاة فيها جهرية فحينئذ يعلم حال الامام بصوته واجيب بكون الصلاة قضاء وبكون الامام ترك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا الامام بصوته انه قدامهم لكن لايميزوا صوته انه الى اى جهة توجه وقيل تصويرها ان كانت نهارية فى العميان وان كانت ليلية ففى الصم ﴿**قوله** اذا اخطأ﴾ اى فى اجتهاد ولم يصادف ما اراد الله تعالى من الحكم الشرعى فى تلك الحادثة ﴿**قوله** اى فيما ادى اليه اجتهاده﴾ وانتهى اليه سعيه وهو الحكم فى نفس الامر ﴿**قوله** لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ﴾ والمطلق ينصرف الى الكامل وهو المخطئ ابتداء وانتهاء ولقوله عليه السـلام فى اسارى بدر حين نزل قوله تعـالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجى منه الا عمر اذ لو كان هنا اصـابة ما كانوا مستحقين لنزول العذاب ﴿**قوله** والمختار انه مصيب ابتـداء﴾ اى فى نفس الاجتهاد وطلبه فى حق العمـل به حتى ان عمله يقع صحيحا شرعيا حتى كأنه اصـاب الحق عند الله تعالى فيكون مأجورا فى ذلك لا مأزورا ﴿**قوله** ومخطئ انتهاء اى فى اصابة المطلوب﴾ وهو الحق عنـد الله تعالى الذى غيب عنه وجه اصابته وعليه الائمة الاربعـة ونقل عنهم القول ايضـا على ما مر ولكن رجع المنقول عن ابى حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام بذلك انه مصيب انتهاء لما هو عند الله تعالى من الحكم الثابت فى الحادثة اذ الحق حينئـذ يكون متعددا عنـد الله تعالى لا واحدا والامام غير قائل به فتعين ان القولين واحد ليلتئما بالقول الآخر اذ التوفيق خير من التناقض فيكون المعنى ان كل مجتهـد مصيب فى نفس الاجتهاد ابتداء فى حق العمل مع ان الحق واحد يحتمل الخطأ

(قوله وانما سمى هذا المعنى تخصيصا لان العلة الخ) فى كلامه اشارة الى رد قول من ظن ان الخلاف المذكور مبنى على القول بعروض العموم للمعانى فمن قال به قال بتخصيص العلة ومن لم يقل به لم يقل به لان التخصيص مسبوق بالعموم فما لاعموم فيه لاتخصيص فيه وذلك ببيان انه ليس المراد بالعموم والتخصيص ههنا ماهو المصطلح منهما

(ولهذا) اى لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب (قلنا لايجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمى هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها فى محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصا (لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض) كمشايخ

والصواب وانما كان هذا الوجه هو المختار لانه لايمنع فى الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع ولهذا وصف الله تبارك وتعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم فى مقام الثناء عليه مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام فى تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ والمراد اجتهاده عليه السلام فى هذه الحادثة والا لم يكن لذلك الحكم والعلم فى هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبى اى نبى كان قد اوتى علما وحكما فى الجملة هذا فيما لانص فيه اما مافيه نص وقصر المجتهد فى طلبه فانه يكون فيه مخطأ انما لايجوز تخصيص العلة اى المؤثرة فان تخصيص الطردية جائز ذكره فخر الاسلام وتجوزه ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه المانع يقدح فى العلية واختلفوا فيما اذا تخلف عنها لمانع فقال مشايخ سمرقند كابى منصور الماتريدى وفخر الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ماوراء النهر واكثر اصحاب الشافعى انه لايجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والقاضى ابى زيد وابو الحسن الكرخى وابوبكر الرازى ومالك والحنابلة واكثر المعتزلة الى جوازه ومن الناس من قال ان الخلاف مبنى على القول بعروض العموم للمعانى فمن قال به جوز تخصيص العلة كما جوز تخصيص العموم ومن لم يقل به لم يجوزه والاظهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية اولا فالمانعون قالوا بذلك والمجوزون منعوه وقيل بالجواز فى المنصوصة دون المستنبطة وقيل بالعكس وقيل المختار عدم الجواز فى المستنبطة الا لمانع اوعدم شرط والجواز فى المنصوصة اذا ثبت العلية بظاهر عام ﴿قوله لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد﴾ لان صحة الاجتهاد انما يثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه فان جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه النقض فى علته ان يقول امتنع حكم علتى ثمه لمانع ما وفى تصويب كل مجتهد

(قوله وهو تخلف الحكم الخ) اقول كان عليه ان يقول لمانع كما قال غيره اذ القائل بجواز تخصيص العلة معتبر لهذا القيد فمن ذكر القول بعدم جوازه واراد تحرير محل النزاع كان عليه ذكر هذا القيد (قوله لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد) لان صحة الاجتهاد انما تثبت بسلامته عن الانتقاض وفساده بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن كل مجتهد اذا اورد عليه النقض فى علته ان يقول امتنع حكم علتى ثمه لمانع وفى تصويب كل مجتهد قول بالاصلح على الله سبحانه اذ الاصلح فى كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصلح باطل فما يؤدى اليه يكون باطلا قال القاآنى ولقائل ان يقول التخصيص انما يؤدى الى التصويب ان لو قيل منه مجرد قوله امتنع حكم علتى لمانع اما (من)

فما اشترط بيان مانع صالح للتخصيص على ان لهم ان يقبلوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم

(قوله لان الامارة لاتستلزم وجود الحكم فى كل المواضع) بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب امارة للمطر وقد يتخلف فى بعض الاحايين (قوله قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة) فيه بحث لان التقييد انما هو فى سياق تقرير قول المجوزين دون المانعين نعم لو كان بعض من جوز تخصيص العلة قائلا بجوازه فى العلة المستنبطة لا المنصوصة لكان للتقييد وجه لكنه خلاف الواقع كما صرح به صاحب الكشف وغاية مايمكن ان يقال مراد الشارح بذلك تحرير محل النزاع بين المجوزين و بين جمهور القائلين بعدم الجواز قال صاحب الكشف هذا الاختلاف فى العلة المستنبطة فامافى العلة المنصوصة فاتفق القائلون بالجواز فى المستنبطة على الجواز فيها ومن لم يجوز التخصيص فى المستنبطة فاكثرهم جوزه فى المنصوصة و بعضهم منعه فى المنصوصة ايضا انتهى ثم ان الاصوب حينئذ ذكر ذلك القيد عند قول المصنف قلنا لايجوز تخصيص العلة كما لايخفى

فى صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة بتغيير مايمكن حينئذ لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض ان يقول عدمت عاتى فى صورة النقض فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لايلزم منه تصويب كل مجتهد لجواز ابطال علته بسائر الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب وغيرها ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن انما يلزم منه التصويب فى حق العمل لافى حق الحكم الثابت عندالله تعالى وهو واحد وذلك لايؤدى الى القول بالاصلح والا لكان هذا الالزام واردا عليكم ايضا لانكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا انه يلزم منه التصويب فى حق الحكم ايضا لكن لايلزم منه القول بوجوب الاصلح على الله تعالى بل غايته وقوع الاصلح

العراق والكرخى فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة الشرعية امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان تجعل امارة فى بعض المواضع دون بعض فالتخلف لايخرجها عن كونها امارة لان الامارة لاتستلزم وجود الحكم فى كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض

من لزوم القول بالاصلح على الله تعالى اذ الاصلح فى حق كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصلح والتصويب مطلقا باطل بما قرر فى محله

والقول بوجوب الاصلح باطل لابوقوعه منه لاتفاق الفقهاء على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد كما ينادى به تعليلاتهم فى شرعية المعاملات والعقوبات والزواجر قال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة فى العلة مبنى على ان افعال الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لايكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة ثم قال ومابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزة لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال الامام فخر الرازى فى المحصول احكام الله تعالى مشروعة لاجل مصالح العباد لان ذلك لايجب عليه بل فعله تعالى على هذا الوجه تفضلا واحسانا علينا غير ان المسئلة مصورة فى انه هل يجب على الله تعالى ان يفعل بعباده ماهو الاصلح لهم فقال عامة المتكلمين الى انه لايجب ذلك على الله تعالى وقال ابو القاسم والكعبى ومن تابعه من المعتزلة ان ذلك يجب على الله تعالى فى وجوده ولاشك فى ان كون العبد مصيبا فى اجتهاده ثبت بكسبه ونظره ونظره فعله ولاخلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ماهو اصلح له فى دينه ودنياه أليس ان الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المعاصى اصلح له وانه واجب عليه اجماعا حتى من انكره يكفر وأليس انا فى اعتقادنا حقية الله تعالى و وحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله مصيبون قطعا ولاشك ان ذلك اصلح لنا وان لزم من ذلك القول بوجوب الاصلح على الله تعالى لكنتم احق الناس بالقول به حينئذ فلم انكرتم ذلك على خصومكم وان لم يلزم من ذلك القول به لانه غير محل النزاع فحينئذ يظهر الحق

من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لايحد ولا يقطع (وذلك) اى بيان التخصيص (ان يقول) المعلل (كانت علتى توجب ذلك) اى الحكم (لكنه لم يجب) اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقض (مع قيامها) اى قيام تلك العلة (لمانع فصار) اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها (مخصوصا من العلة) اى مخرجا من كونه محل تأثير العلة (بهذا الدليل) وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لايسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذلا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم

(قوله ولقائل ان يقول اذا الخ) هذا وارد من جهة المجوز للتخصيص وتقريره ان يقول الخصم التخصيص انما يؤدى الى التصويب ان لو قيل انه مجرد امتنع حكم علتى لمانع اما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ كان لايتيسر لكل مجتهد عند ورود النقض عليه بيان مانع صالح للتخصيص واجيب بانا لانسلم ان كل مجتهد لايقدر على بيان مانع صالح بل يقدر لان المانع التامى اما اثر او اجماع او ضرورة اوعلة صالحة وعن الثانى بان احتمال الخطأ ثابت فى كل مجتهد فلا يلزم من اثبات عدم العلة فى صورة النقض عدم احتمال الخطأ فى الاجتهاد وعن الثالث بان الاصلح فى حق كل مجتهد ان يكون مصيبا ورد الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ماذكر مسلم ولكن ليس يقدر كل مجتهد على ايراد هذا المانع فى موضع النص واحتمال الخطأ لايجديه نفعا اذلا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للمخصص ان يقول النقض وان اندفع عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عنه احتمال الخطأ عند الله تعالى ومستند القول بان التصويب لاينحصر فى القول بوجوب الاصلح لان القائل بالتصويب له مستندان احدهما هذا والثانى امتناع تكليف مالا يطاق والاول للمعتزلة والثانى لاهل السنة على ان لهم ان يقلبوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم فى صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة تعين مايمكن حينئذ لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت علتى فى صورة النقض لزيادة وصف فيها او نقصانه عنها ويتخلص عن النقض فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وفى ذلك قول بوجوب الاصلح وهو باطل ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن فى حق العمل لافى حق الحكم الثابت عند الله تعالى كما روى عن ابى حنيفة ان

ويتبين اى مسئلة التصويب أليست من مسئلة الاصلح المختلفة بين المتكلمين فى شئ قال القاآنى هذا ماسنح لى فى تحقيق هذا المقام واستعيذ بالله من الزلل والخطأ فى الكلام (قوله انما ذكر هذا) اقول الظاهر انه جعل الاشارة بهذا الى مجموع قوله لمانع ومابعده على انه من معمول قول المعلل اذ بمجرد قوله لمانع لم يظهر منه مانع صالح للتخصيص وانما يظهر منه دعوى وجود مانع ما للحكم مع قيام علته وهى بتقدير ظهورها منه غير مقبولة عند من اعترض بان تخصيص العلة انما يؤدى الى تصويب كل مجتهد ان لو قيل منه مجرد قوله امتنع حكم علتى لمانع ما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا على ما نقلناه آنفا بخلاف مجموع ما ذكر فانه يفيد ان المانع بهذا الدليل

العلة) فان قلت ماذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها اوزاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف

كل مجتهد مصيب وذلك لايؤدى الى القول بوجوب الاصلح والا لكان هذا الزاما واردا عليكم لانكم قائلون في اهل السنة بالتصويب بهذا المعنى (**قوله** قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض الخ) لايخفى على ذى بصيرة ان هذا الجواب لايحسم مادة السؤال اذ غاية مافيه الفرق بين الاضافة الى المانع والاضافة الى عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على مايجعل علة بان تكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع الغير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة وشرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه اوشرطه لان المركب ينعدم بانعدام جزئه كالنجس الخارج فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لايكون علة كما في المستحاضة وحينئذ لايخفى على المتأمل ان في صورة زيادة الوصف او العلامة وجد المانع فعدمه شطر اوشرط فعند وجوده تتقدم العلة لانعدام ركنها اوشرطها لايقال يلزم ان يكون العدم جزأ وهو باطل لانا نقول هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عدميا فلايلزم لان نقضه وجودى على ان كون المانع دائما فوات شئ فلايلزم كون العدم جزأ العلة فتأمله والحاصل ان العلة تنعدم بزيادة وصف اونقصانه فالمجوزون يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فيقولون انعدام الحكم بقاء العلة لوجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصا فيما وراء موضع الخصوص ونحن نقول انعدمت العلة لما ذكرنا فينعدم الحكم لانعدامها وقد مر الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم العلة واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس بظاهر لانهم يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة تامة يقتضي وجود الحكم في جميع المحال والمانع يقتضي عدمه في البعض فيؤدى ذلك الى القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو باطل ويمكن توجيه

(قوله التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم) اقول حاصل هذا الجواب البناء على الاضافة الى العدم دون التخصيص بالمانع من حيث استلزامه التناقض دونها وهذا لاينافي ما في السؤال من انها تستلزم تصويب كل مجتهد فلا يكون الجواب جوابا (قوله اوزاد عليه وصف آخر) حقه ان يقول او زاد عليها وصف آخر لان انتفاء العلة يكون بتغيرها اما بنقصان منها او بزيادة عليها

عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علته وهو تناقض ظاهر (وبيان ذلك) اى بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا (فى الصائم النائم اذا صب الماء فى حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسى) فان صومه لايفسد مع فوات الركن حقيقة (فمن اجاز الخصوص) اى تخصيص العلة (قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر) وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة (وقلنا امتنع) اى امتنع الحكم فى الناسى (لعدم العلة) حكما (لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال انما اطعمك الله وسقاك (فسقط عنه معنى

كلام الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منفك فوجودها يقتضى وجود الحكم وعدمه يقتضى عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه فيكون علة غير علة قيل العلة امارة فيجوز جعل الشارح اياها علة فى صورة دون اخرى فلا يوجب بالتخلف عدم علتها ولا التناقض واجيب بانا لانسلم منع عدمها عند التخلف اذا كانت مستنبطة لفوات ظن العلية لعدم ترتب الحكم عليها بخلاف الثابتة بقطعى ولا يتحقق كونها امارة لايترتب الحكم عليها على انا نمنع كونها امارة بالنسبة الينا كما مر ولايقال المراد بالعلة العلة الباعثة ويصح التخلف مع وجود الباعثة لانا نقول لايكون من تخصيص العلة فى شئ فافهم واجيب عنه ايضا بان الاطلاع على صدق المجتهد متمكن بالنظر الى ماسوى صورة النقض واعتبار علته فيه فان نقص شئ اوزاد فى صورة النقض كان صادقا والافهو نقض بخلاف دعوى التخصيص فانه اذا قال علتى كانت تقتضى ذلك لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضى فى حيز الداع ولم يمكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود النقض فتدبر (قوله لفوات ركنه) وهو الامساك عن المفطرات بحصول المنافى وهو وصول المفطر الى جوفه ﴿قوله حكم هذا التعليل﴾ اى المقتضى لفساد الصوم بفوات الركن ثمه اى فى صورة النسيان (قوله مع بقاء العلة) الانسب ان يقول وهو قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك فانه مبق للصوم مع قيام العلة المفوتة لركن الصوم ونحن نقول انعدم لعدم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبنى على العدم الاصلى ألا ترى الى قول الاصوليين عدم العلة لايوجب عدم الحكم قلت نعم لكن المصنف تسامح فى العبارة لكون ذلك امرا مشهورا عندهم اولشدة ارادته نفى العلة الحادثة يلزم تخصيصها ﴿قوله فسقط عنه معنى

(قوله كذا فى جامع الاسرار الخ) لكنه مأخوذ من الكشف وقد اعتذر فيه عما جعله الشارح سندا للرد بان هذا القائل لما شرع فى بيان الموانع ذكر القسمين الاولين تتميما للتقسيم لانه بناهما على التخصيص انتهى على ان الاشارة الى تخصيص العلة لا محالة فيلزم ماعده محذورا وان كان بنى على صيغة المجهول لايقال يجوز ان يكون الاشارة الى تخصيص العلة ويكون معنى البناء عليه كونه منشأ لتقسيم الموانع حيث تضمن ذكر المانع فى الجملة لان هذا الاعتبار يتأتى

على ان يكون بنى على صيغة المعلوم ايضا فتدبر

الجناية) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقى الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه) والنائم ليس فى معناه لان الفعل الذى نفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ماجعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما (وبنى على هذا) اى بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه (تقسيم الموانع) كذا فى جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول اى وبنى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة

الجناية ﴿ حتى صار ماصدر عنه حقيقة معدوما شرعا وللشارع ان ينزل الموجود معدوما والمعدوم موجودا ﴿ قوله لبقاء ركنه ﴾ ان قلت كيف يبقى الشئ مع وجود مايضاده وينافيه وهو الاكل قلت اين انت من اول الحديث وهو قوله عليه السلام تم على صومك فلولم يبق صوم الناسى لم يكن لقوله عليه السلام تم على صومك فائدة على انا نقول الاكل علة للفطر بجعل الشارع اياه علة فهنا فى صورة النسيان لم يجعل علة فيبقى ركن الصوم لامحالة فان قلت قول المصنف ان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن اثر ذلك فى رفع الحكم وهو الاثم لافى رفع حقيقة الفعل لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص قلنا سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة لكن لانسلم ان مجرد الفعل علة فلا يلزم التخصيص لعدم العلة اولوجود المانع ﴿ قوله كذا فى جامع الاسرار شرح المنار ﴾ يعنى جعل بنى فى جامع الاسرار على البناء للفاعل لانه قال فيه بنى من اجاز التخصيص الخ فمن اجاز فاعل بنى وتقسيم من غير تنوين لاضافته الى الموانع بالنصب مفعول بنى ﴿ قوله والاولى ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول ﴾ ويرفع تقسيم على النيابة لعدم اختصاص هذا التقسيم بما ذكر لانه تقسيم للمانع من حيث هو لا للمانع للحكم

(قوله والاولى ان يقرأ وبنى على صيغة المجهول) يشعر بان ما فى جامع الاسرار مبنى على ان بنى فى لفظ المنار على صيغة المعلوم وانت تعلم انه يحتمل ان يكون على خلافه ولكن الظاهر الفاعل فى الشرح بيانا لمراد المتن غاية مافى الباب انه لما كان الفاعل هو ضمير البعض المجيز لتخصيص العلة السابق ذكره فى قوله آنفا خلافا للبعض عبر عنه بمن اجاز تخصيص العلة ثم ما اشار اليه الشارح من ان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته ليكون تقسيم الموانع مبنيا على جواز تخصيص العلة الذى هو تخلف الحكم مع وجود علته لمانع منه فلا يكونان

من اقسام الموانع التى تكون فى تخصيصها فلايكون تقسيم الموانع مطلقا مبنيا على جواز تخصيصها بل على بحث تخصيصها الشامل لمذهب من يقول بعدم الحكم لعدم العلة ومن ذهب من يقول بعدمه لمانع مع وجودها ففيه بحث لجواز ان يبنى تقسيم المانع مطلقا لمجرد اشتماله على ذكر الاقسام الثلاثة الاخيرة على جواز تخصيص العلة وبالجملة فالموانع فى لفظ المصنف انما اريد بها الموانع مطلقا وبناء تقسيمها على جواز تخصيص العلة لما مر لاموانع الحكم مع وجود العلة والا لم يذكر القسمين الاولين ونعنى بالموانع مطلقا ماكان مانعا للحكم ابتدا مع وجود علته وماكان مانعا له انتهاء بمنع علته وكلاهما ماسماه القاآنى موانع الحكم مطلقا

وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة (وهى) اى الموانع (خمسة) عرفت بالاستقراء (مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فانه لايمنع ثبوت الملك ولكن لايتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فانه لايمنع من ثبوت الملك ولامن تمامه حتى يتمكن المشترى من

مع وجود علته لانه مشتمل على ماهو مانع للعلة بنفسها فضلا عن الحكم ﴿قوله مانع يمنع انعقاد العلة فى نفسها كبيع الحر﴾ لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلا ينعقد البيع فيه ولا يلتئم الايجاب بالقبول لوجود المانع المفوت لمالية المحل وهو الحرية ﴿قوله ومانع يمنع تمام العلة﴾ عن الانعقاد ولهذا يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع العلة دون انعقادها فى حق المالك لعدم ولاية الغير على المحل بغير اذنه وان تم العقد فى حق العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع فضولى حيث يلزم العقد من جانبه ويتم حتى لايكون له الخيار بعد ذلك الا بشرط او بعدم رؤية او بوجود عيب ولا للفضولى نفسه حتى لايكون له ولاية ابطاله بعد انعقاد قبل الاجازة كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد فى المالك انعقادا غير تام وفى حق المباشر انعقادا تاما ﴿قوله يمنع ابتداء الحكم﴾ وثبوته عقيب الايجاب والقبول فى حق من هو له بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة ورثته ولايمنع اصل الانعقاد (قوله اى كالخيار الثابت بالشرط) ليس فى حل عبارة المتن بهذا كثير فائدة (قوله فانه لايمنع ثبوت الحكم وهو الملك) حتى لايخرج البدل عن ملك من له الخيار الى ملك صاحبه وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه ﴿قوله يمنع تمام الحكم﴾ اى دون ابتدائه ﴿قوله كخيار الرؤية﴾ فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب الحكم وهو الملك ولكن لم يتم لعدم الرضى به عند الرؤية (قوله بدون قضاء اورضاء) اى لعدم التمام ﴿قوله كخيار العيب الخ﴾ انما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط فى البيع يدخل على الحكم دون السبب وهو البيع لما عرف فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فاثره فى منعه ابتداء واما خيار الرؤية فلان

(قوله كبيع عبد الغير) فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد فى حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولايمنع اصل الانعقاد بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما قيدنا بقولنا فى حق المالك لانه فى حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله

التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء وقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلايكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال (ثم العلل) لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع فى دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال ثم العلل (نوعان) على زعم القائسين وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لاتجرى فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء فى المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها (طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع) والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها فقال (اما الطردية فوجوه دفعها اربعة

البيع موجب للملك لكن لايتم الرضاء بدون الرؤية فلم يتم الملك الا بها فكان مانعا من تمام الحكم لامن ابتدائه واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير الاطلاع على العيب دفعا للضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المشترى يتمكن من رد بعض المبيع قبل القبض فى خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وهو جائز وفى خيار الرؤية لايتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك لايجوز * فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا * قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فلما ذكرنا واما قبل القبض فلان المشترى فى خيار العيب لايتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضاء او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا ولو جعل المصنف اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشترى من الفسخ فيهما كما فعله القاضى ابوزيد لكان اوجه (**قوله** لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا) العلة الطردية هو كل وصف اعتبر علة لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدما عند البعض الآخر من غير نظر الى ملائمته وثبوت اثره فى موضع بنص او اجماع والمؤثرة ماظهر اثرها بنص او اجماع فى موضع من المواضع وهى اخص من الطردية مطلقا اما على قول من شرط الانعكاس فى العلة فبينهما عموم من وجه لان الانعكاس ليس شرطا فى المؤثرة فينفرد الطردية فى عدم التأثير ويجتمعان فى المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس انه كلما انعدمت العلة انعدم الحكم ومعنى الاطراد كلما وجدت وجد (**قوله** لاتجرى فيها المناقضة وفساد الوضع)

بعد القبض بدونهما وهذا اشارة الى عدم تمكن من له خيار العيب منه بعده بدونهما لعدم تمام الملك هناك وتمامه هنا وهذا هو الفرق بينهما بعد القبض واما قبله فان المشترك فى خيار العيب لا يتمكن من الفسخ بدونهما وفى خيار الرؤية ينفرد بالرد بدونهما كذا فى شرح القاآنى واعلم ان ما يمنع تمام الحكم فانه يمنع لزومه قطعا فلو جعل المصنف القسمين الاخيرين عبارة عما يمنع لزومه لكان اخصر واوجز وقال القاآنى لو جعل اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشترى من الفسخ فيهما كما جعل القاضى ابوزيد لكان اوجه وان اراد بكونه اوجه كونه اوجه لكونه اوجز فمسلم وان اراد كونه اوجه لاستوائهما فى الحكم الذى هو التمكن من الفسخ بالرضا او القضاء عارضناه بعدم استوائهما فى الحكم الذى هو التمكن منه بدونهما (قوله شرع فى دفعه) اقول ودفعه بدفع علله

القول بموجب العلة وهو التزام مايلزمه المعلل) اى قبول السائل مايثبته المعلل (بتعليله) مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف وهو محتاج اليه ومذكور فى عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم الدافع موجب علته فى المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة (كقولهم) اى كقول اصحاب الشافعى رحمه الله (فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية) كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية فى الصوم يوجب تعيين النية انما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية (فنقول عندنا لايصح الا بالتعيين) وهو واجب (وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين)

ويجريان فى الطردية ﴿قوله القول بموجب العلة﴾ انما قدم موجب العلة لانه يرفع الخلاف بتسليم موجب علة فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند عدم امكان الموافقة ثم قدمت الممانعة على الباقين لان المنع اسهل منهما ثم قدم فساد الوضع لانه اقوى فى الدفع اذ المناقضة محل تحسس وهذا انقطاع كلى قات ولم ادر ماادعاهم الى ترك ذكر المعارضة هنا مع ان العلة الطردية هنا قد تدفع كما تدفع بها العلة المؤثرة كانهم ظنوا ان الطردية تندفع لامحالة باحدى هذه الطرق وحينئذ لايحتاج السائل الى الاشتغال بها ﴿قوله وهو التزام مايلزمه المعلل﴾ اى قبول السائل مايوجبه المعلل بتعليله وهذا معنى قولهم هو تسليم مايتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لايلزم تسليم الحكم المتنازع فيه * واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله مايتوهم انه محل النزاع اوملازمه مع انه لايكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرف فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص وانما يحمل المعترض عبارته على ماليس بمراده كما فى تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم اوتعيينه بتعيين الشارع حتى لوصرح المعلل بمراده لم يقل القول بالموجب بل بتعيين الممانعة الثانى ان يلزم المعلل بتعليله ابطال مايتوهم انه مأخذ الخصم فبالزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه فى الحكم يتبين ان ذلك ليس مأخذه كما اذا قال فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان الثالث ان يسكت

يعنى سلمنا ان التعيين واجب لكن لايلزم من هذا ثبوت ماتنازعنا فيه وانما النزاع فى ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية فى هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد فى الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما فى القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور فى كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين النية قصدا فان زادوا هذا القيد فى استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لانسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا فى القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدى الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لايستقيم له القول بالموجب والمصنف ممن انكره فينبغى ان لايصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده الخامه وابطال كلامه منى فلهذا صح عنده (والممانعة) وهى عدم قبول السائل ماذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه (وهى) اربعة اقسام بالاستقراء

المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى المطلوب لانزاع فى المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ماينتج من المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما فى مسئلة غسل المرافق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة فى الآية غاية للغسل والغاية لايدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق فى الغسل والسائل يريد انها غاية الاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية تعين منعها فتأمل (قوله فان سلمت هذا لم يبق الخلاف) اورده الفاضل السمرقندى فى حاشيته على التحقيق ولم يجب وتمامه فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف والا فكيف يسلم موجب تعليله (قوله قلت الخ) الجواب لمولانا عبد العزيز صاحب التحقيق وحاصله ان الخصم ان اطلق النية ولم يقيده بالقصد دفعناه بموجب العلة وان قيده بالقصد دفعناه بالممانعة وهذا السؤال والجواب يتمشى فى الامثلة ايضا فلاتغفله (قوله الممانعة وهى عدم قبول السائل ماذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه) وقيل هى امتناع السائل عن

قصدا) يعنى مكان قولهم فلا يتأتى الا بتعيين النية (قوله فان قلت القول بالموجب يؤدى الى القول بتخصيص العلة الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكملى ولعله غير وارد على اصله لان مبناه التخلف لمانع وهو ممنوع لان الحكم على سوق السائل هو تعيين النية مثلا ولا يذهب عليك انه ليس بمتخلف وانما المتخلف تعيين النية قصدا وليس مبنى الكلام عليه والا لايكون من قبيل القول بالموجب فتدبر (قوله كلها او بعضها) بدل من قوله ماذكره المعلل لا من مقدمات الدليل لفساد المعنى

(قوله ان الخصم) المناسب الخصوم (قوله فان سلمت هذا لم يبق الخلاف) وان لم تسلمه لم يكن قائلا بموجب العلة (قوله ولم يقولوا الا بتعيين النية قصدا) يشير الى انهم لم يقولوا فلا يتأدى الا بتعيين بطريق القصد الى الفرضية وانما قالوا فلا يتأدى

الا بتعيين النية (قوله ندفعه بالممانعة بان نقول الخ) اقول المنع الاول منع لتعلق الحكم بالوصف فى الفروع والثانى منع

(قوله قلنا لا انسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع) لا يلائم ظاهر قوله السابق بان يقول لا انسلم ان الوصف الذى تدعيه علة موجود فى المتنازع فيه الا ان يقال يريد بذلك كونه موجودا بصفة العلية ثم ان فرق هذا القسم على التقرير المذكور من القسم الرابع يحتاج الى تدبر فتدبر ثم انه قال فى التحقيق وقيل فى الفرق بين الممانعة فى نفس الوصف و بين الممانعة فى نسبة الحكم الى الوصف ان الاولى هى منع تعلق الحكم بالوصف المذكور فى الفرع مع تسليم تعلقه به فى الاصل والثانية هى منع

تعلق الحكم بالوصف المذكور فى الاصل انتهى ولعل تمثيل الممانعة فى الوصف بالمثال المذكور على الوجه الذى قرر انما هو على هذا التفسير كما يظهر من التحقيق ولا يظهر له وجه صحة على تفسير الشارح الا بتعسف كما اشرنا اليه (قوله بل الكفارة متعلقة بالافطار) اذ هو اكمل جناية كذا فى التحقيق

(اما ان تكون فى نفس الوصف) بان يقول لا انسلم ان الوصف الذى تدعيه علة موجود فى المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به فى الاصل كقول الشافعى رحمه الله تعالى فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا انسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد فى الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد

قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل وهو اعم من الاول لشمول منع الحكم ولذا عرفها غالب شراح الاصول بالثانى وهى اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات فى الدعاوى الواقعة فى حقوق العباد فالمعلل يدعى لزوم الحكم الذى رام اثباته على السائل والسائل يدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغى للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهى تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ماذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعلل الى اثباته ليمكنه الالزام على الخصم وانما قدمها على الباقين لان المنع اسهل منها (قوله كقول الشافعى فى كفارة الافطار) الى هذا مثال منع ثبوت الوصف فى الفرع فالاصل هو حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم والحكم فظهر فساد ماقيل ان هذا مثال يمنع نسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار (قوله بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه) وان كان الوطئ زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطئ حلالا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما فى الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص

لتعلقه به فى الاصل فيكون هذا من رابع اقسام الممانعة الآتية والاول من اولها عند من يجعل منه منع تعلق الحكم بالوصف فى الفرع وسيجئ الكلام على اولها (قوله اما ان تكون فى نفس الوصف) منهم من يقول الممانعة فى نفس الوصف منع تعلق الحكم به فى الفرع مع تسليم تعلقه به فى الاصل وعليه صاحب فتح المجنى ومنهم من يقول هى منع وجوده فى الفرع وعليه صاحب التوضيح (ولا) ومنهم من يقول هى منع تعلقه به فى الفرع او منع وجوده فيه والشارح اعتبرها منع وجوده فيه مع تسليم تعلقه به فى الاصل بشهادة قوله بان يقول لا انسلم الخ وقوله قلنا لا انسلم مع ما فيه من المساهلة المستحقة للترك بان يقول قلنا لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان حد الزنا عقوبة متعلقة به بل هى متعلقة بالافطار على وجه يكون جناية كاملة بخلاف افطار الناسى اذ الاصل حد الزنا لا وجوبه كما ظن والفرع كفارة الافطار والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف كون الشئ عقوبة متعلقة بالجماع

صومه لعدم الفطر (اوفى صلاحه) اى فى صلاح الوصف (للحكم معوجوده) بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعى رحمه الله تعالى فى اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم

ولا يتعلق ديته بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا يضطر الخصم الى بيان خوف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع يكون فوق الفطر بالاكل والشرب فى الجناية فلا يمكن الحاقهما قياسا فلا دلالة لعدم المساواة قلنا لانسلم ان شهوة الفرج اشد هيجانا من شهوة البطن بل الامر بالعكس لان شهوة البطن يفضى الى الهلاك ولهذا رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفرج ولان الصوم يضعف شهوة الفرج ويقوى شهوة البطن فكان ادعى الى الزاجر (**قوله** اوفى صلاحه اى فى صلاح الوصف) لان الوصف انما يصير صالحا للعلية بالملائمة والتأثير فى ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له اثر منع من ان يكون دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لايجب القصاص فان قال الخصم الاثر ليس بشرط بل الطرد عندى حجة بدون التأثير حجة عند الخصم فلا حاجة الى بيان التأثير نقول انك لاتحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التأثير حجة عند الخصم لايصح الاحتجاج به عليه واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله ان المراد من صلاحه صلاحه للعمل به وذلك بموافقته للعلل المنقولة عن السلف ومناسبته واهل الطرد يوافقونا فى اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول (**قوله** فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح) لاثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير فى موضع آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر فانه ظهر تأثيره للضرورة والعجز فى الصغيرة والصغير بنص الشارع هكذا عم بعض الشراح هذا المثال بما ذكرناه واعترض بان البكر البالغة عاجزة ايضا لعدم ممارستها امر النكاح وحال الرجال واجيب بانا لانسلم انها عاجزة فان لها رأيا كاملا يحصل به المعرفة بالمصالح بالتأمل والتفحص والسؤال ومشاهدة احوال الناس فى امور النكاح من غير ممارسة بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراض لايختص بالقياس بل يعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شراح الاصول بهذا المثال وانما اورده بعضهم بصيغة قيل ومما مثلوا به فى هذا المقام قول الشافعى فى الثيب

(قوله فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم) يعنى بهذا الحكم اثبات الولاية

لانه لم يظهر له تأثير فى موضع آخر سوى محل النزاع (اوفى نفس الحكم) مثل قولهم فى مسح الرأس انه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لانسلم ان التثليث مسنون فى الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه فى الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم فى المسح وهو يحصل بالاستيعاب (اوفى نسبته الى الوصف)

الصغيرة ترجى مشورتها فلا تنكح الا برأيها كالثيب البالغة ونحن لانسلم صلاحية هذا الوصف لكونه مناطا للحكم بيان ذلك ان يقول له ماتعنى بقولك لاتنكح الا برأيها أرأيا قائما فى الحال أم رأيا منتظرا حدوثه فى الحال أم أيهما كان فان قال اعنى رأيا قائما فى الحال لم يوجد فى الفرع وان قال اعنى رأيا منتظرا لم يوجد فى الاصل لان المانع فى البالغة الرأى القائم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لايكون صالحا لافادة الحكم المطلوب ﴿**قوله** اوفى نفس الحكم﴾ الممانعة فى نفس الحكم هى منع ثبوت الحكم المدعى فى الاصل اوالفرع بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للعلية لانسلم ان الحكم ثابت * فان قلت التعليل انما هو لاثبات الحكم فى الفرع فمنع الحكم فيه يكون منعا للمدلول من غير قدح فى الدليل فلا يكون موجها عند اهل المناظرة * قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم فى الفرع فيكون منعا للمدلول من غير قدح فى الدليل فلا يكون موجها لتحقق شرط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم فى الفرع (**قوله** فنقول لانسلم ان التثليث مسنون فى الغسل بل السنة فيه التثليث بعد تمام الفرض) لان السنة هى اكمال الفرض فى محله بالزيادة على المقدار المفروض من جنسه كما فى اركان الصلاة الا ان الفرض فى الغسل لما استوعب محله صير الى التكرار ليكون ضربا من التطويل وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تطويله بالاستيعاب الذى هو سنة فيه فلا يضاف الى التكرار واعترض بانه يجوز ان يكون السنة فى بعض الفرائض التطويل وفى بعضها التكرار ولاخفاء فى ان المناسب فى القيام والقراءة التطويل لزيادة الخضوع وفى الغسل التكرار لزيادة البقاء واجيب بان هذا لايدفع الممانعة المذكورة فان السائل منع سنة التثليث وذكر ان السنة هى التكميل وفرق بين الفرع والاصل فلا يندفع ماذكر الا باقامة الدليل على ان نفس التثليث سنة فى الاصل فقوله يجوز ان يكون كذا لايدفع ماذكره وقوله لاخفاء فى ان المناسب كذا وكذا مسلم ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكميل يحصل بذلك المناسب اذ التكميل فى القيام والقراءة بزيادة الخضوع وذلك بالتطويل وفى الغسل بزيادة النقاء وذلك بالتكرار

(**قوله** وهو يحصل بالاستيعاب) يعنى الاكمال فى المسح يحصل به فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة

(فالتكميل)

بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذى جعله المعلل علة مثل ان يقول فى المسئلة لانسلم ان التثليث فى الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها فى التثليث وجودا كما فى القيام والقراءة وعدما كما فى المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية (وفساد الوضع) وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية (كتعليلهم) اى تعليل اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى (لايجاب الفرقة) اى لاثباتها (باسلام احد الزوجين) هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيضات لتأكيد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضى كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا اى التعليل فاسد فى الوضع فى الفرع وان كان صحيحا فى الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهى سبب لزوال الملك والعصمة وفى الفرع

فالتكميل هو المقصود دون نفس التطويل والتكرار (**قوله** بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف) بان يقول لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر والفرق بين الممانعة فى نفس الوصف والممانعة فى نسبة الحكم اليه ان الاولى فى منع تعلق الحكم بالوصف فى الفرع مع تسليم تعلقه فى الاصل والثانية منع تعلق الحكم فى الاصل بالوصف وهذه الممانعة اعم من الممانعة فى الصلاحية لان منع الصلاحية منع تعلق الحكم من غير عكس وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة فى الفرع وهذه مختصة بوصف جعل علة فى الاصل (**قوله** مثل ان يقول) اى الشافعى ومثل ان يقول الشافعى ايضا فى النكاح ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء كالحدود وبقوله الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول فى ملكه لعدم البعضية كابن العم وقلنا لا نسلم ان عدم قبول شهادة النساء فى الحدود لعدم ماليتها بل لان الحدود تندرئ بالشبهات ولا نسلم ان عدم الاعتاق فى ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل تعليل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح علة ﴿ **قوله** وفساد الوضع وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب ﴾ موضوع الادلة وقيل هو عبارة عن كون العلة معتبرة فى نقض الحكم بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم كتلقى التضيق من التوسع والتخفيف من التغليظ والاثبات من

فى نسبة الحكم اليه ان الاولى منع تعلق الحكم به فى الفرع مع تسليم تعلقه به فى الاصل والثانية منع تعلقه به فى الاصل فكان عليه ان يقيد بقولنا فى الاصل (قوله وهو حال قياس الخ) اعلم ان فساد الوضع كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذى ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتغليظ فى روم التخفيف وبالعكس وحاصله بطلان وضع القياس المخصوص فى اثبات الحكم المخصوص بناء على ان الجامع المعتبر فى اثباته قد ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيضه وقيل حاصله ابطال ذلك وعبارتنا اسد من ذلك ومنهم من اثبت لفساد الوضع نوعا آخر هو كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع والى هذا ينظر التعريف الذى ذكره الشارح على ما فيه واما قولهم اسلام احد الزوجين يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة فى غير المدخول بها قبل عرض الاسلام على الآخر كردة احدهما قياسا لاسلامه على ردته بجامع اختلاف الدين فيظهر لى

حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصما لاقاطعا فصار الوصف نائبا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة وانه مقدم فى الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطالب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع لاوجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه فى مجلس آخر بالجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض فى الحقيقة كما سيجيء ﴿والمناقضة﴾ وهى تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته ﴿كقول الشافعى رحمه الله تعالى فى الوضوء والتيمم

النفى وبالعكس وقدمه على المناقضة لانه اقوى منها فى الدفع اذ المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز عنه فى مجلس آخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد يندفع به النقض بخلاف فساد الوضع فتفسد القاعدة التى بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لايمكن الاحتراز عنه ﴿ **قوله** وهو عهد عاصما لاقاطعا﴾ فيه شئ فان الفرقة الزمت موجب الاسلام لامن نفسه وهو اختلاف الدين وقد لايصلح الشئ لاثبات حكم وموجبه يصلح له كثيرا فانه غير موجب للعتق بل للملك والملك موجب العتق واجيب بان موجب الشئ تابع له وهو انما يصلح سببا لاثبات حكم اذا كان مرتبا على ذلك الشئ لئلا يلزم فى ذلك الموجب المرتب على الشئ امر آخر كما فى شراء القريب اما اذا لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه نقيضه فلا يصلح جعل موجبه سببا لذلك الامر وجعل اختلاف الدينين سببا للفرقة لذلك لانه حينئذ لايترتب على الاسلام موجبه ﴿ **قوله** وهى تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته﴾ اى سواء كان لمانع اولا عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوزه هى تخلف الحكم عن ما ادعاه المستدل علة لا لمانع * اعلم ان هذا تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة عندهم فهى منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند اوبدونه فالمناقضة عند الاصوليين هى النقض وعند اهل النظر المناقضة غير النقض كما ذكرناه ثم المناقضة مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له * ولقائل ان يقول تعريف المناقضة بتخلف الحكم تعريف بالمباين وهو لايصح كما لايصح بالاعم والاخص وذلك لان النقض صفة التناقض والتخلف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما بالآخر فالاقرب ان يقال هى منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا المناقضة لاتختص

بمقتضى تقرير الشارح لدفعه ان فيه فساد وضع بكلا نوعين اما الاول فلربط ايجاب الفرقة باختلاف الدين الحادث بالاسلام مع اشعار الوصف المربوط به بما هو خلاف المربوط كما اشار اليه الشارح بقوله فصار الوصف نائبا عن الحكم واما الثانى فلان مقتضى الادلة كون الاسلام عاصما لاقاطعا ومقتضى ذلك الربط خلافه ﴿قوله وهى تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته﴾ اقول بل اظهار تخلفه عنه سواء كان لمانع اولا هذا عند من لايجوز تخصيص العلة ومنهم المصنف وعند من يجوزه ان لم يكن لمانع يكون مناقضة والا فلا وكان الشارح اعتبر الاظهار مضافا محذوفا كالمصنف حيث اعتبر البيان مضافا فى قوله حيث عرف الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر على وجه سيذكره الشارح

﴿بالتخلف﴾

انهما طهارتان) للصلاة (فكيف افترقا فى النية) هذا استفهام على سبيل الانكار اى لايفترقان فى وجوب النية (فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن) عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع

بالتخالف المذكور بل هى عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح لايستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم عنه اولاستلزامه فسادا آخر على اى وجه كان ثم المناقضة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذى تمسك به المجيب لما انتقض بما اورده السائل من النقض لايجد المجيب بدا من الخلاص ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى (**قوله** هذا الاستفهام على سبيل الانكار) اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد خرج اداة الاستفهام عن معناه الحقيقى فترد لمعان على التجوز منها الانكار والابطال وهو ان مابعدها غير واقع وان مدعيه كاذب نحو «أفاصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا* فاستفتهم ألربك البنات ولهم البنون * أفسحر هذا * أشهدوا خلقهم* أيحب احدكم* أفعيينا بالخلق الاول» قال بعض المحققين من النحاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام نفى مابعده لزوم ثبوته ان كان منفيا لان نفى النفى اثبات ومنه «أليس الله بكاف عبده» ولهذا عطف «ووضعنا عنك على ألم نشرح لك» لما كان فى معنى شرحنا ومثله «ألم يجدك يتيما فاوى ووجدك ضالا * ألم يجعل كيدهم فى تضليل وارسل عليهم» ومنها الانكار التوبيخى وهو يقتضى ان مابعد الاداة واقع عكس الابطال وان فاعله ملزم شرعا وعقلا نحو «أفغير الله تأمرونى اعبد* أتعبدون ماتنحتون» ومنها التقرير ومعناه حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته اونفيه تقول فى التقرير بالفعل نحو أضربت زيدا و بالفاعل ءانت ضربت وبالمفعول ازيدا ضربت ومنها التهكم وهو اخراج الكلام على ضد مقتضى الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو «اصلوتك تأمرك ان نترك مايعبد آباؤنا» هذا وانما مثلنا بالهمزة لانها اصل ادوات الاستفهام (**قوله** فيضطر الى الرجوع) اى يضطر المعلل عند ذلك الى بيان وجه المسئلة اى المعنى الفقهى المؤثر الذى يندفع به النقض ويقع به الفرق لان الطرد الذى هو بين تمسك لما انتقض لايجد منه مخلصا الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا اذا لم يجعل ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسامحه فيه السائل اما اذا لم يسامحه السائل فى ذلك بان يقول انك احتججت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلا يسمع منك بيان التأثير والشروع فى الفرق فى هذا المجلس لان

بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شئ يزول بهذه الطهارة والعبادة لاتتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لانسلم ان غسل الاعضاء المفروضة فى الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف به بناء على ان الصفة اذا كانت ثابتة فى ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التى هى حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهى طرفا الطول و باليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج فى الحدث لكثرة وقوعه

ذلك انتقال عن حجة الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك ولقائل ان يقول لانسلم ان وقع نقضه لايمكنه الا بالعدول الى التأثير للمعال بان يقول الطهارة تطلق بالتواطئ اوبالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى الطهارة عن الخبث ومرادنا ههنا الاول فلا يرد ماذكرنا نقضا ويمكن ان يجاب عنه بان المراد لايدفع الايراد (**قوله** بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد) لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها طاهرة حقيقة وحكما بدليل انه لوصلى وهو حامل محدثا جازت صلاته ولا يتنجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذا ثبت انه امر تعبدى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد فى التيمم فى الآلة وفى الوضوء فى المحل فيشترط فيه النية كالتيمم تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى اولم ينو (**قوله** بناء على ان الصفة اذا ثبتت فى ذات كان المتصف بها جميع البدن) يقال فلان سميع بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لوكان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا محدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى جميع البدن * ولقائل ان يقول سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة لكن ذلك لايقتضى حلول الحدث بجميع اجزاء البدن بل الحلول فى البعض كاف لصحة الاطلاق كما فى سميع وبصير وعالم فلايتم التقريب لايقال سراية الحدث الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا

(قوله بل كل البدن) اعلم ان خروج النجاسة يثبت صفة الحدث لكل البدن الا يرى انه يقال فلان محدث ولو اختص بموضع لكان اولى المواضع مخرج الحدث وهذا لان الصفة متى ثبتت فى ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة يقال سميع عليم بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لوكان مجازا لصح نفيه ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولابصير ولاعالم ولامحدث يكذب عرفا فثبت ان الحدث غير مفتقر على المخرج بل سار الى الجميع هكذا افاد القاآنى ثم قال ولقائل ان يقول سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة ولكن ذلك لايقتضى حلول الحدث بجميع اجزاء البدن بل الحلول بالبعض كاف لصحة الاطلاق كما فى السميع والبصير والعالم فلايتم التقريب

واقر على القياس فيما لاحرج فيه وهو المنى والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن فى الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لابد له من خبث فى المحل ليكون الغسل ازالة له فههنا امران كون الماء طهورا

لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وحينئذ يكون تخصيص الاعضاء الاربعة معقولا وكون تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول ممنوع بل كل منهما معقول فتأمل (**قوله** فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى) بل عدم غسل غيرها مخالف له (**قوله** بل تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها) اعلم ان فخر الاسلام ذكر ان تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة معقول وبين الكلامين منافاة يعنى غير معقول المعنى انما هو تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها وهو صيرورته نجسا لطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده فى الماء القليل لا ينجس واورد على كل منهما اشكال اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين فى الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء فى رفع الحدث كما يصح قياسها عليه فى تطهير الخبث ويمكن التوفيق بين الكلامين ودفع المنافاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذلا يعقل ان تنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن اليد عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شئ وبين ادراكه اياه بمعرفة الشرع ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل فى زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وعن الثانى بان قياس المايعات على الماء فى رفع الخبث انما يصح باعتبار انها مزيلة له بمنزلة الماء وهو لا يوجد فى الحدث

(قوله بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها) يعنى ان غير معقول المعنى انما هو ذلك التغيير

(قوله وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة الخ) يمكن ان يقال هذا المنع غير مفيد لان اعتبار الشرع قد يجعل بعض الامور الاعتبارية بمنزلة المتحقق وهذا ليس بعزيز ثم ان المدعى انما هو كون الماء عاملا بطبعه فلا يحتاج في استعماله الى النية سواء استعمل لازالة النجاسة الحقيقية او الاعتبارية فتدبر

(قوله وللخصم ان يمنع الخ) اقول لما ذكر ان الماء عامل بطبعه والتراب ملوث اى بطبعه فهم ان الماء مزيل حقيقة لكونه عاملا بطبعه والتراب مزيل حكما لكونه ملوثا بطبعه وقد جعله الشارح مزيلا فلا يقاس عليه في ايجاب النية وظهر ان كون الازالة حقيقية وحكمية فيهما انما هو بالنظر الى طبعهما لا بالنظر الى المزال بهما في الوضوء والتيمم والا لكانت الازالتان حكميتين بالنظر الى كون المزال بهما نجاسة واحدة حكمية فلم يقع التفاوت المطلوب اثباته بينهما وهذا الخصم انما يمنع كون الماء مزيلا حقيقة في الوضوء والتيمم بالنظر الى المزال به لكونه نجاسة حكمية فمزيله يكون مزيلا حكما بالنظر الى طبعه ونحن نقول بموجب ذلك ولكنا نقول هما في الوضوء والتيمم وان كانا مزيلين حكميين بالنظر الى المزال بهما لكنهما مزيلان (حق) حقيقي و حكمي بالنظر الى طبعهما ونفسهما لا بالنظر الى امر خارج عنهما فيتفاوتان بافتقار الحكمي الى النية دون الحكمي

ووصف المحل بالخبث فالنية لاتصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا اوغير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك ان لوكان المزال نجاسة حقيقية فاما لوكان حكمية فازالته

لانه امر مقدر لايتصور قلعه لاباعتبار انها مطهرة بالمحل اى مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية (**قوله** فالنية لاتصلح ان تكون مشروطة للاول) اى لتصيير الماء طهورا لان الماء مطهر بطبعه كما انه مزيل للنجاسة ومزيل بطبعه لان الله سبحانه وتعالى خلقه لذلك قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة اللغة فاذا استعمله في محل النجاسة طهره سواء قصد بالاستعمال التطهير اولا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق اولا (**قوله** ولا للثاني) اى ليثبت الخبث في المحل لانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته (**قوله** بخلاف التراب لانه ملوث) بطبعه عند عدم الماء فكان اثبات التطهيرية به غير ظاهر ولهذا لايزيل النجاسة الحقيقية عنه شرعا فيحتاج الى النية فيظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا فان قيل المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهر لان اثره في تكثير النجاسة لافي ازالتها فكان مثل التراب في انه ملوث لامطهر فينبغي ان تشترط كما في التيمم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق فيها الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلنا بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا ولما في النجاسة من الضعف لكونها حكمية وخص الرأس بذلك تيسيرا دفعا للحرج (**قوله** وللخصم ان يمنع كونه مزيلا حقيقة الخ) ويجاب بان الله تعالى خلقه آلة للطهارة في اصله فيحصل بها ازالة النجاسة حقيقة كانت اوحكمية نوى اولم ينو وكون الوضوء تطهير حكمي لايوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع به في

امر حكمى ايضـا فيفتقر الى النية (واما المؤثرة) اى العلل المؤثرة (فليس للسائل فيها بعد الممانعة) التى هى اساس المناظرة

حق جواز الصلاة يعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية ﴿**قوله** واما المؤثرة﴾ اعلم ان طريق دفعها قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا ووجوه كل منهما اربعة اما وجوه الدفع الصحيح فالممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة واما وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر فى الاصل ولاتوجد فى الفرع والمناقضـة وفساد الوضع ووجود الحكم عنـد عدم العلة ﴿**قوله** فليس للسائل﴾ المراد بالسـائل من نصب نفسه لنفى الحكم وبالمعلل من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل المعلل هو الحافظ فى الموضع باقامة الحجة والسائل هو الهادم للوضع بالمنع والمعارضة وقيل المراد من المعلل ناقض الوضع باقامة الحجة ومن السائل حافظه وهذا خلاف ماهو المتعارف بين الاقدمين فى صناعة الجدل اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع باقامة الحجة سائل وحافظه معلل والمراد من الوضع مايكون معتقدا اوملتزما كالمذاهب المختلفة وقيل المعلل هوالذى يدعى النية الحكمية بين الشيئين اما ايجابا او سلبا والسائل هو الذى يناقضه ويعارضه ﴿**قوله** فيما بعد الممانعة﴾ يعنى اى ليس للسائل فى دفع العلل المؤثرة اذاوردت عليها طريق من طرق الممانعة فاذا اوردت لم يكن له طريق * واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان القول بالموجب لايجرى فى العلل المؤثرة بل يختص بالطردية وانت خبير بان حاصـل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل فى غير محل النزاع وهذا مما لا اختصـاص له بالطردية ولا يخفى جريان المعـارضة فى الطردية ايضا بل هى فيها اظهر ﴿ **قوله** التى هى اساس المناظرة ﴾ اعلم ان الممانعة منع مقدمة الدليل اما مع السند والسـند اما ان يكون المنع مبنيا عليه والمراد بمقدمة الدليل المقدمات اوكلهـا والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان من جهة المادة اومن جهة الصورة ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة وجودها فى الاصـل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل بانه لايغير حكم النص ولايكون معلولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لانسلم ماذكرت من كون الوصف علة اوصالح للعلم وهذه ممانعة فى نفس الحجة ولوسلم فلانسلم وجودها فى الاصل اوفى الفرع وتحقق هذه ممـانعة فى الوصف فى الاصل والفرع ولانسـلم تحقق شرائط التعليل وهذه ممانعة فى شروط التعليل وتحقق اوصـاف العلة وهذه ممانعة فى

(الا المعارضة) يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة (لانها لاتحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة) وهذه الادلة لاتحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان

اوصاف العلة واختلف فى قبول الممانعة فى نفس الحجة والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون المجيب متمسكا بما لايصلح دليلا كالطرد والاستصحاب الحال وكالتعليل بالعدم * واعلم ان الممانعة فى نفس الحجة هى اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ كل ما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل فى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ايجاب فيطول القال والقيل ويكثر الجواب والسؤال فلاينبغى للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة ﴿ قوله الا المعارضة ﴾ فان قلت قد ذكرتم ان الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة يتضمن الاوجه الثلاثة القلب والكسر والمعارضة الخالصة على ما يأتيك بيانه فصار مع المعارضة اربعة بالقسمين قلت وهذا الحصر يناقض ماذكره صاحب المغنى فى حواشيه انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب بعلة مؤثرة فحينئذ يتجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكنه والشيخ رحمه الله ذكر انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام فخر الاسلام فى اصوله وذكر فى نسخة اخرى ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ماعلله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التى هى اسوء احوال السائل ﴿ قوله وهذه الادلة ﴾ المقام مقام التعليل لا الواو فكان المناسب لان هذه الادلة لايحتمل التناقض وفساد الوضع فلايحتمالهما التأثير الثابت بهما لان فى مناقضته وفساد وضعه مناقضتها وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها تقع صورة بين النصوص انفسها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا يقع بين العلل المستنبطة لجهلنا بما هو علة الحكم فى الواقع * واعلم ان المصنف رحمه الله تابع القاضى والشيخين فى جعل المناقضة وفساد الوضع على العلل المؤثرة اعتراضا فاسدا وفى جعل الممانعة اعتراضا صحيحا واعترض عليهم بانهم ارادوا بفسادها الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا صح بهما ايضا لهذا الاحتمال وان اراد فسادها بعد ظهور الاثر وصحة الوصف فسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التأثير لماثبت بدليل

فى مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لايحتمل ان يكون فاسدا مثال ماظهر اثره بالكتاب ماعللنا فى الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب فى غير صورة النزاع فيثبت فى صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ومثال ماظهر اثره بالسنة ماعللنا فى سؤر سواكن البيوت وانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ماظهر اثره بالاجماع ماعللنا فى نفى قطع اليد فى المرة الثالثة والرابعة لانه لووجب القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلايجب فى الثالثة لانه تفويت فان طولبنا بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لامتلفا وفى تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلايجوز (لكنه) اى لكن الشان (اذا تصور مناقضته) اى ورود نقض صورى على المؤثرة (يجب دفعه) اى دفع ذلك النقض (بطرق اربعة) وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى

مجمع عليه لم يبق محل الممانعة كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجيب عنه بالتزام الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كافيا ومافى هذا الجواب من التمحل لايخفى على ذوى النهى وكان هذا الاعتراض انما نشأ من حمل كلام السلف على خلاف مرادهم لان هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع وهو ان الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لايسمعان منه ولايشتغل بالجواب عنهما ويكفى للمجيب ان يقول هذا الاعتراض فاسد لااسمعه منك ولا التفت اليك فيبنى على وهمه ترديده وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك او تصور مناقضته يجب دفعه بوجوه اربعة تناقضا بل الظاهر انهم لايفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة فى ان كل واحد منها مما يسمع من السائل ويجب على المجيب التخلص عنه (قوله اى ورود نقض صورى) لان الناقض الحقيقى لايتصور لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه الادلة وهى لايحتمل التناقض الحقيقى فكذا التأثير الثابت بها ولكن اذا تخيل بها عند السائل مناقضة يجب دفعه بطرق اربعة الاول الدفع بالوصف بان يقول ماذكرته علة ليس بموجودة فى صورة النقض الثانى بالمعنى الثابت بالوصف بان

(قوله لان التأثير الثابت بهذه الادلة لايحتمل ان يكون فاسدا) تعليل لمنع احتمال العلل المؤثرة فساد الوضع ويصلح تعليلا لمنع احتمالها المناقضة ايضا لان بالمناقضة يتخلف الحكم عن العلة فيكون تأثيرها فاسدا (قوله فانها من الطوافين عليكم) لفظ الحديث فيما نقله انها من الطوافين عليكم والطوافات بدون فاء (قوله فلا يجب فى الثالثة) اى والرابعة

الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ماتذكره انشاءالله تعالى (كما نقول فى الخارج) اى التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصورى عليها ودفعه مثل قولنا فى الخارج (من غير السبيلين انه نجس خارج) من البدن (فكان حدثا كالبول فيورد عليه) اى على هذا التعليل (ما اذا لم يسل) اى الخارج النجس الذى لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث فى السبيلين بالاتفاق (فندفعه اولا بالوصف) وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لايصير خارجا فلايرد

يقول ليس المعنى الذى جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا فى صورة النقض الثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متجافا عنه الوصف فى صورة النقض بل هو موجود فيه لكن لم يظهر لوجود المانع الرابع بالغرض المطلوب بالتعليل بان يقول ان ذلك ليس بغرضنا كما سنبينه ان شاءالله تعالى بخلاف العلل الطردية حيث لايمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذلا اطراد مع النقض (**قوله** وحيث لم ينتقل من مكانه لايصير خارجا) واما قوله فدفعه بالحكم هذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة قال صاحب التحقيق فى الكشف انما اورد الشيخ هذا القسم فى هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للامام القاضى ابى زيد فانه اورده فى التقويم على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح بدليل لانه قد ذكر فى شرح التقويم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لايسلم عن القول بتخصيص العلة وانه لايجوز فعرفنا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة وتحقيقه ان السائل لما اورد نقضا على الوصف الذى جعله المجيب علة بان قال هذا الوصف موجود ولا حكم له فى صورة كذا فقال المجيب الوصف الذى هو علة موجود موجب للحكم لكن تأخر لمانع فلو جعل المانع دليل العدم فى هذا الوجه وان الحكم عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار دفعا بالوصف الذى هو القسم الاول وحاصله حينئذ ان الحكم مستخلف عنه لعدم العلة وقد اعترض بان هذا الدفع يستقيم على قول من لم يجوز التخصيص ايضا وان العلة معدومة وامتنع الحكم لعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا الكلام انما يتأتى فى القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة على الدفع بالحكم وتدخل فى الدفع بالوصف وان امكن تخريجها على القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة حتى يتأتى هذا الدفع على قول لكنها تخرج على الدفع بالحكم وتدخل فى الدفع بالوصف والكلام فى هذا القسم

(قوله ومثله حدث فى السبيلين بالاتفاق) هذا كلام استطرادى ولا مدخل له فى تقرير الدفع كما لايخفى لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر ولم يوجد هذا المعنى فيما لم يسل لان النجاسة بعد فى محلها لم ينتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ماتحتها ظاهرا لاخارجا لعدم الانتقال كمن كان فى بيت او خيمة مستترا به اذا رفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة كذا فى التحقيق

(قوله وهو انه ليس بخارج) اقول اراد انه ليس بنجس خارج لان الدفع بالوصف هو منع وجود العلة فى صورة النقض بان يقول ماذكرته علة ليس بموجود فى صورة النقض والعلة انما هى كونه نجسا خارجا لامجرد كونه خارجا غاية ما فى الباب انه لمانع كونه نجسا خارجا كان المنع متوجها الى الخروج على طريق نفى التقييد

(دون)

(قوله فيصير الدفع صحيحا) لايذهب عليك ان المقام ليس مقام التعرض للنتيجة وان كان ايراد ذلك لربط مابعده

(قوله ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة الخ) اعلم ان المعنى الثابت بدلالة الوصف هو المعنى الذى صار الوصف علة لاجله كالتأثير فى وجوب غسل ذلك الموضع فان بسببه صار الوصف وهو كون الخارج خارجا نجسا علة وانما قال المصنف حجة لان الوصف هو العلة فيكون هى الحجة ادعاء على مامر واما الدفع بذلك المعنى فهو منع وجوده فى صورة النقض بان يقول ليس المعنى الذى به صار الوصف علة وهو التأثير موجودا فى صورة النقض وبهذا التقرير يظهر انه كان اللائق بقوله وهو انه ليس بخارج ان يقول وهو انه ليس بمؤثر فى وجوب غسل ذلك الموضع ليكون مبنيا فى كلا المكانين المنع لاالمنع فى احدهما دون الآخر وليكون قبل التأثير المعتبر فى الطريق امرا ممنوعا مذكورا فيه وكيف لايكون قبل التأثير المذكور معتبرا فى ذلك الطريق الثانى امرا ممنوعا وان الخصم يقول ان الخارج حدث باعتبار انه مؤثر فى تنجس ذلك الموضع فيكون مؤثرا فى وجوب غسله (قوله فيصير الدفع صحيحا) اراد به دفع ما تصور مناقضة بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فيصير دفع الدفع المذكور صحيحا (قوله من حيث ان وجوب التطهير الخ) ليس متعلقا بما ذكره الشارح من صيرورة الدفع صحيحا كما يتوهم بل ذكره المصنف من صيرورة الوصف

نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) اى بالمعنى الذى صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر فى تنجس ذلك الموضع (فيه) اى بوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف حجة) اى وصف الخروج حجة فى انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا (من حيث ان وجوب التطهير فى البدن باعتبار مايكون منه) اى بسبب مايخرج من البدن (لايتجزأ) فلما لم يكن متجزئا وقد وجب غسل ذلك الموضع اى موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار مايكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره (وهناك) اى فيما اذا لم يسل (لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم) وهو انتقاض الطهارة (لعدم العلة)

دون ذلك والى ذلك اشار فخر الاسلام وشمس الائمة فى اصولهما فتأمل ﴿ **قوله** ثم بالمعنى الثابت ﴾ الى قوله فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر فى تنجيس ذلك الموضع فيه بحث اذ لانسلم ان الحدثية باعتبار التنجس فان النوم والنفخ غير منجس مع كونهما حدثين عند الخصم والمنى حدث غير منجس والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحدثية باعتبار التنجس فان قيام النجاسة بالمحل اثر فى اتصافه بها عقلا وذلك لايتصور فيما يكون من بدن الانسان الا بالخروج فعرفنا ان المؤثر فى ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم بعد ذلك دير الحكم على الخارج النجس والنفخ خارج نجس لانبعاثه عن محل النجاسة واتصال شئ من النجاسة به وله اثر فى ايجاب التطهير اذا كان الموضع اى موضع الخروج نجسا رطبا على ماقيل ولهذا لم يكن الريح الخارج من الاحليل وقبل المرأة حدثا والنوم سببا للخروج غالبا فاقيم مقامه ولهذا لم يكن النوم قائما او قاعدا حدثا ومس المرأة ان كان سببا للخروج غالبا فهو حدث عندنا والا فلا والمنى نجس عندنا فلا يرد علينا نقضا والخصم ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل ﴿ **قوله** وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع ﴾ قيل عدم وجوب غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لالانه غير نجس كما فى سائر

وهي الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) فان مايخرج من جرح خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته مادام الوقت باقيا (فندفعه بالحكم) اى ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم فى صورة النقض (ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعنى بان نقول لانسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى مابعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان (وبالغرض) معطوف على قوله بالحكم اى ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع (فان غرضنا) من التعليل (التسوية بين الدم والبول) فى المعنى الموجب للحكم وقد حصل (وذلك حدث فاذا لزم) اى دام (صار عفوا لقيام الوقت) اى لاجل قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة (فكذا هذا) اى فى صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا فى الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لايجوز فثبت ان التسوية التى هى المقصودة من التعليل فى جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا (واما المعارضة) وهى اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ماذكرت من

الجراحات واجيب عنه بانا نفرض الكلام فيما ينفعه الغسل كالدماميل وسائر البثرات ومع ذلك لايجب غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن رأس الجرح ولم يسل ايضا وانما سمى بادئا لاخارجا لان تحت كل جلده رطوبة وفى كل دم يظهر ان عند زواله الحائل كمن كان فى خيمة مستترا فاذا رفعت كان ظاهرا وبادئا لاخارجا وانما يكون خارجا اذا فارق الخيمة (**قوله** ولكن تأخر حكمه الى مابعد خروج الوقت) ليتمكن المكلف من الخروج عن عهدة ما كلف به من اداء الصلاة والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وتأخر الحكم عن العلة لايكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما على قول من لم يجوزه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه (**قوله** لكان الفرع مخالفا لاصله) والمراد بالفرع الدم وبالاصل البول *(**قوله** واما المعارضة وهى اقامة الدليل على خلاف مااقام المعلل عليه الدليل) والمراد بخلاف مدعى الخصم ههنا مايخالفه وينافيه لا على مايغايره على اى وجه كان وقيل هى منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول السائل للمعلل ماذكرت من الوصف وان دل على الحكم ولكن عندى مايدل على خلافه فان قلت فينبغى ان لايكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم

من المتن به نفيه ايضا مافيه (قوله وهى الخروج حاصله ان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا (قوله ولكن تأخر حكمه الى مابعد خروج الوقت) والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار

بوجوب غسل ذلك الموضع فانه اراد بها صيرورته حجة على الحدث السارى فى جميع البدن بذلك الوجوب (قوله ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم فى صورة النقض) اقول يمكن ان يشكل ويقال كيف فسروا الدفع بالوصف وبالمعنى الثابت به بمنعهما فى صورته ولم يفسروا الدفع بالحكم بمنع الحكم فيها بل بمنع عدمه فيها ثم يجاب بان هذا الذى سمى عدم حكم فانهم يقولون حكم ماخرج من الجرح السائل عدم كونه حدثا على انهم فسروا الدفع بالحكم بمنع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض وتخلفه امر ثبوتى وقع تسميته حكما للحكم

الوصــف وان دل على الحكم لكن عنــدى مايدل على خلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع فى دليل آخر وســلم دليل المجيب كان بانيا لاهادما ولكنا نقول هى مقبولة لان العلة لاتتم حجة مالم تسلم عن المعارضــة الا يرى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا (فهى نوعان معارضة فيها مناقضة) اعلم ان فى هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثانى تقديم المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلأنه ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذا خاصية المعارضــة وفيه ابطال دليل المعلل ايضــا وهذا خاصية المناقضة واما الثــانى وهو جعل

قد يثبت بتمــام دليله قلت هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفــاذ شهــادته على المطلوب حيث قو بل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاســتدلال ﴿ قوله فهى نوعان الخ ﴾ اعلم ان قدح المعــترض فى المدلول اما ان يكون لمنع المدلول وهى مكابرة لايلتفت اليهــا واما باقامة الدليــل على خلافه وهى المعارضة ويجرى فى الحكم بان يقيم المعترض دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفى العلة بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله والاولى يســمى معارضة فى الحكم والثانيــة فى المقدمة والمعــارضة فى الحكم اما ان يكون بدليل المعارض لو بزيادة شئ عليه يفيد تقديرا اوتفسيرا لاتغيرا وتبديلا وهى معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل ان الدليل الصحيح لايقوم على النقيضين * فان قلت فى المعارضة تســليم دليل الخصم من حيث الظاهر لئلا يتعرض الانكار قصدا * فان قيل نفى كل معــارضة معنى المناقضــة لان نفى حكم الخصم وابطاله يســتلزم نفى دليله المســتلزم له ضرورة لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لايلزم ذلك الاحتمــال ان يكون البــاطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحــد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على مايستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهى المعارضة الخالطة والمعــارضة فى المقدمة ان كانت بجعل علة المســتدل معلولة والمعلول علة فمعارضة فيهــا معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة * ولقــائل ان يقول ماذكرنا ميز العلة فكيف يصح معارضتها بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم فتأمل ﴿ قوله فان فيه ابداء علة اخرى الخ ﴾ حاصله ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتــدأ والمعارضة عبــارة عن ابداء علة دليل مبتدأ بدون

(قوله لان السائل ينتهض مستدلا) يعنى فى المعارضة

(قوله وهذا خاصية المناقضة) لانها اظهار تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة فيكون مستلزمة لابطال علة المعلل ولذا قال الشارح فيما يأتى والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وابطال علته مستلزم لابطال دليله فلذا قال هنــا ماقال

(قوله فصار الكلام فى المعارضة قصدا وفى المناقضة ضمنا) وماكان قصدا فلائق ان يكون اصلا لما كان ضمنا (قوله ولان الجهة مختلفة) هذا جواب ثانى وحاصله ان جهة تسليم الدليل غير جهة عدم تسليمه لان المعارضة التى فيها تسليمه بجهة اظهار علة السائل والمناقضة التى فيها عدم تسليمه بجهة اظهار علة المعلل ومعلوم مما مر ان الجهتين مختلفان لان الاولى قصدية والثانية ضمنية وبهذا يتضح قول الشارح وفى هذا الجواب جواب عما يقال الخ لكن الحق فيما ذكره القاآنى انه لامعارضة قصدية ولا مناقضة ضمنية فيما نحن فيه كما ظنه العلامة النسفى حيث قال فى الاستدلال على جواز ورود المعارضة التى فيها المناقضة على العلل المؤثرة

مع القول بانها لاتحتمل المناقضة كم من شئ لايثبت قصدا ويثبت ضمنا وههنا يثبت المناقضة فى ضمن المعارضة وهى ترد على العلل المؤثرة على ان قوله هذا مما لا يسمن ولا يغنى من جوع لانه ان ادعى ان المعارضة الخالصة ترد عليها فسلم لكنه لايتم التقريب وان ادعى ان المعارضة التى فيها المناقضة ترد عليها على انها معارضة فى ضمنها مناقضة فممنوع لانه يستلزم ان يكون الوارد معارضة قصدية ومناقضة ضمنية وهى ممنوع لما قاله القاآنى من ان المعارضة التى فيها المناقضة اسم لنوع واحد لانهــا معارضة قصدية ومناقضة ضمنية كما ظنه ولما ذكره وايده بالتأييد الآتى فى الشرح من ان الحق ان القلب بنوعيه انما يرد على الطردية لا المؤثرة حتى لايكون (عبارة) الاعتراض به بعد التأثير صحيحا كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق فان قلت اذا كان الحق عنده ماذكر فعلى ماذا يحمل قول صاحب المغنى كالمصنف واما المعارضة الخ قلت هو يحمل ذلك من قبيل قوله تعالى وتؤتى الملك من تشاء ويدعى ان المعاضة التى فيها المناقضة طفيلية فى الذكر كنوعى العكس لا انها ترد على العلل المؤثرة وانما الوارد عليها المعارضة الخالصة فقط ويشير بذلك الى ان ذكر المعارضة التى فيهاالمناقضة عند ذكر مايرد على العلل المؤثرة استطرادى لاقصدى قال وتحقيقها يغنى المعارضة التى فيهامناقضة ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلل

المعارضة اصلا فلأن المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله تعالى نفى المناقضة عن العلل المؤثرة بقوله لانها لاتحتمل المناقضة فصار الكلام فى المعارضة قصدا وفى المناقضة ضمنــا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لانسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطابقــا ولهذا يقول السائل فى المنــاظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يقل دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لاحقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعــارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفى هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هى المناقضة من

التعرض لدليل المعلل ولما كان كل من القلب والعكس مركبــا من احد جزئين احدهما المعــارضة وهى ابداء علة مبتدأة والثانى مناقضة وهى ابطــال الدليل سميناها باسم آخر غير المعارضة والمناقضة وهو مركب عنهما وهى معارضة فيهامناقضة (**قوله** فلان المعارضة قصدية الخ) قال بعض الشارحين انما جعل المعارضة اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضــة لما ان ابداء العلة بمقابلة دليل المجيب سابقا على ايراد النقض لانه تخلف الحكم فجعل ماهو ســابق اصلا وفيــه نظر لان المعارضة عبارة عن تســليم الدليل بدون المدلول لدليل آخر والنقض عبــارة عن منع الدليل لتخلف الحكم فى صورة والمنع بعد التســليم لايجوز عند اهل النظر وانما المنع قبل التســليم فكيف تكون المعارضة ســابقة على المناقضة حتى يكون اصلا فتوجيه الشــارح اولى (**قوله** لاســتلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه) لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كما مر والمناقضة

كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية (وهى القلب) وهو فى اللغة على معنيين احدها جعل اعلى الشئ اسفله كقلب القصعة والثانى جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب (وهو نوعان احدها قلب العلة حكما والحكم علة) وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا (كقولهم) اى كقول اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان (ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم (فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة

عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان (قوله وهو فى اللغة على معنيين احدها جعل اعلى الشئ اسفله كقلب القصعة والثانى جعل ظاهر الشئ باطنا كقلب الجراب) وكلاها يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشئ على خلاف هيئته التى كان عليها واستعمل ايضا بمعنيين وكلاها يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى هيئة بخلاف الهيئة التى كان عليها (قوله لان العلة اعلى من الحكم) والحكم اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الاناء منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفى علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفى عليته لان معلول الشئ لايكون علة له وما يقال من انه معارضة فى الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل الآخر لزم منه بطلان تعليله فلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لايدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى وانما قلنا ان فى القلب مناقضة لانه يبطل به عليته للعجيب حين جعلها حكما (قوله لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا) اى وعدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة (قوله الكفار جنس تجلد بكرهم مائة جلدة وترجم ثيبهم كالمسلمين الخ) فانهم اخذوا جلد البكر وجعلوه علة لرجم الثيب فيقلب عليهم ذلك ويقول المسلمون انما تجلد بكرهم مائة لانه ترجم ثيبهم ويجعل ماجعلوه علة وهو جلد البكر معلولا وهو

يرجم عندهم (قوله لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب) البكر والثيب يقعان على الذكر والانثى (قوله لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش) فيغلظ العقوبة

بدون ابداء دليل مبتدأ والمعارضة عبارة عن ابداء دليل مبتدأ بدون التعرض لدليل المعلل ولما كان واحد من القلب والعكس مركبا من احد جزئى المعارضة وهو ابداء علة مبتدأة والمناقضة وهو ابطال الدليل سميناها باسم آخر غير المعارضة والمناقضة منبئ عنهما وهى معارضة فيها مناقضة (قوله بان جعل حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع) فحينئذ يمكن ان يتحقق هذا النوع من القلب لان كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكما بخلاف مالو علل بوصف و يعنى به المحض فانه لايمكن حينئذ لان الوصف لا يحتمل ان يكون حكما لانه سابق على الحكم رتبة فلو كان حكما له لكان مسبوقا به كذلك هذا خلف ثم القياس ان احتمل بهذا القلب فسد اصله لخروجه عن ان يكون مقيسا عليه للمعلل فى الحكم المطلوب فبقى قياسه بلامقيس عليه فبطل ضرورة

لانه يرجم ثيبهم) يعنى لانسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا فى الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة المجيب فى الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما (والمخلص منه) اى من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه (ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال) يعنى يذكر بطريق الاستدلال لابطريق التعليل (فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على

رجم الثيب علة فيبطل به (**قوله** فهذه معارضة صورة) حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذى اوجبه المعلل ولكن فيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما ثم قيس عليه تعليل الغالب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج من ان يكون تحقيقا عليه للمستدل فى الحكم المطلوب فبقى قياسه بلا مقيس عليه فبطل واعترض بان منع مقدمة دليله فيسلم دليله فلايكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم وههنا مالزم هذا لتحققها مقابل مالزم الحكم بما جعل المعلل علة وهذا ليس بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان تخلف التأثير وقد حصل واجيب بان السؤال انما يرد ان لو كان المراد من المعارضة والمناقضة المعنى المصطلح كما ظنه وليس كذلك بل المراد بالمعارضة هنا معناها اللغوى وهو المقابلة على سبيل الممانعة وكذا المراد بالمناقضة معناها اللغوى وهو الابطال فافهم (**قوله** ليس المراد اذا ورد ندفعه بهذا الطريق) قال صاحب الكشف ليس المراد بالمخلص انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اراد ان لا يرجع عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا مخرج التعليل * قلت وهذا ظن فيه ان المعلل صار منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك بعده وفيه نظر لان المعلل لايخلو اما ان يصرح بان هذا علة لذاك اولا وعلى التقديرين يمكنه التدارك اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر تطلق على المعرف والمراد هو الثانى فلا يضر القلب لان الشئ جاز ان يكون معرفا لشئ وذلك الشئ معرفا له ايضا كالنار مع الدخان واما على الثانى فبان نقول غرض الاستدلال ثبوت احدهما على الآخر وما ذكرت من القلب لاينافى غرضه فظهر ان المعلل ماينقطع بالقلب وله ان يتخلص منه بهذا الطريق ولكن لايتم هذا الا اذا كان بين الحكمين تلازم فى الثبوت شرعا حتى يمكن ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الآخر ويكون كل منهما دليلا على الآخر

(قوله ليس المراد) الى قوله لابطريق التعليل ذكر القاآنى مثل هذا الكلام وعزاه الى صاحب الكشف ثم قال لعله انما ذهب اليه ظنا منه انه يعنى المعلل صار منقطعا بالقلب فلا يمكن له التدارك بعده وفيه نظر لانه اما ان صرح بان هذا علة لذلك اولا بان يقول الكفار يجلد بكرهم مائة فترجم ثيبهم كالمسلمين وعلى التقديرين التدارك ممكن اما على الاول فبان يقول العلة كما يطلق على المؤثر قد يطلق على المعرف والمراد هو الثانى فلا يضرنا القلب لان الشئ جاز ان يكون معرفا لشئ وذلك الشئ معرفا له ايضا كالنار مع الدخان واما على الثانى فبان يقول غرضى الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر وما ذكرنا من القلب لاينافى غرضى

شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه) كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المضي فيهما لازما بخلاف ماعلل به الشافعي رحمه الله تعالى فانه لامساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخاص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها فى الآخر وكذا الرق والنسب (والثانى) اى النوع الثانى (قلب الوصف شاهدا على الخصم) يعنى جعل السائل وصف المعلل شاهدا له (بعد ان كان شاهدا له) اى للخصم مأخوذ من قلب الجراب

ومدلوله كالتوأمين (قوله لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر) اما العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للآخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما الآخر وهو محال كما بيناه وفيه شئ فان المثبت فى الحقيقة هو الله تعالى والاضافة الى العلة فيه تسامح واذا كان كذلك فلا فرق بين الدليل والعلة فتأمل (قوله كقولنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع) يعنى صوم التطوع وصلاة التطوع عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع لان كل مايلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فان قلب الخصم هذا بان قال الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع لايلزم بالنذر فنقول نحن نستدل باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما بالنذر مع الشروع فى الايجاب كالتوأمين لاينفصل احدهما على الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء به فكذا الشارع امر بحفظ ما ادى من العبادة ونهى عن البطلان اونقول النذر والشروع معلولا علة واحدة وهو الوفاء بالعهد لان العهد ثمه بالقول والفعل وههنا بالفعل وهو اقوى وصح الاستدلال بثبوت الحكم باحدهما على ثبوته بالآخر (قوله وهذا المخاص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان) فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفوس مكرمة وان اريد من وجه فالفرق لايضر واجيب بان المراد المساواة فى المعنى الذى بين الاستدلال عليها الحاجة والتصرف فى الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف فى المال كيلا يأكله لصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى مابعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج فى النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولايحتاج فى المال بكثرته فيتساويان ﴿ قوله والثانى قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان يكون شاهدا له الخ ﴾ حقيقة

(يعنى جعل السائل وصف المعلل شاهدا له) فيكون الخصم عبارة عن المعلل

فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذى يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا فى نفسه كالشاهد الذى يشهد لاحد الخصمين على الآخر فى حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه فى حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه (كقولهم فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه) اى صوم القضاء (انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله) هذا استدراك لبيان الفرق بين التعين فى صوم رمضان والتعين فى صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع فى قلب السامع انه لافرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ماقبل الشروع فى صوم رمضان وحال مابعد الشروع فى صوم القضاء سواء من حيث ان التعين حاصل فى الحالين فبعد التعيين فى المقيس عليه وهو صوم القضاء لايحتاج الى التعيين

هذا القلب ظاهر بخلاف قول المستدل لا اثباته بعلته لاستحالة اقتضاء العلة الواحدة لحكمين متنافيين * قلت شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين فى ذاتهما قد امتنع اجتماعهما فى الفرع بدليل اما منفصل وان لايكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة بالاقتضاء به واذا كان كذلك يصح حصولهما فى الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما فى ذاتهما ويمكن ان تكون العلة مناسبة للحكم فى نظر المستدل ونقيضه فى نظر السائل الان هذا النوع من القلب لايكون الا بوصف زائد على الوصف الذى ذكره المعلل ولهذا كان هذا النوع دون النوع الاول (**قوله** بعد تعينه) يعنى تعينه بتعيين الشارع والحاصل ان صوم القضاء وان ساوى صوم رمضان فى مطلق التعيين لكن يفارقه من حيث ان صوم القضاء انما يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشروع فصار صوم القضاء بقلب العلة حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لكن بزيادة وصف وهو بعد تعيينه

(قوله لان المطلوب الخ) اقول وقال القاآنى من حيث انه نقض علته وهذا اوفق مما ذكره الشارح بما مر من ان المناقضة ابطال دليل المعلل فان قلت كلام الشارح والمصنف ظاهر فى ان الوصف واحد شهد للمعلل اولا وللسائل ثانيا والقاآنى يقول ان ابدى على المعلل علة اخرى فما وجهه قلت نعم هو واحد غاية الامر انه وقع فى كلام المعلل مبهما وفى كلام السائل مفسرا على ما سيذكر فحصل وصفان متغايران ابهاما وتفسيرا (قوله بعد تعيينه) اشارة الى ان الوصف زائد على الوصف الذى ذكره المعلل فانه لايكون هذا النوع من القلب الا به لا يقال هذا النوع من القلب انما يكون بتعليق الحكم بالوصف الذى ذكره المعلل بعينه فلو زيد عليه آخر لم يكن بعينه علة فلم يكن هذا النوع من القلب

قلبا لانا نقول الزيادة تفسير للاول لاتغيير له وهذا لان الخصم قال هذا صوم فرض ولم يعين (لا) انه متعين فى هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن اذا فسرنا هذا الوصف لايكون تغييرا هكذا اجيب وسيأتى على هذا النوع من القلب مزيد كلام فى الشرح اذا افضت النوبة الى الكلام على ثانى نوعى المعارضة

مرة اخرى فكذا فى المقيس وهو صوم رمضان لايحتاج الى النية بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ماثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لاتحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التأثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ماذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثانى يجئ على كل طرد مالم يظهر التأثير (وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف) اى فاسد

لايقال القلب انما يكون بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة تفسير للاول لاتغيير وهذا لان الخصم لما قال هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين فى هذا الوقت ماتبسا علينا بحجة لخصمه ازال الابهام ليتمكن من الجواب فليس ذلك بتغيير وانما هو تفسير لمحل النزاع فى مقام الاحتجاج ﴿ **قوله** اعلم ان تجويز الاعتراض الخ﴾ حاصل تقرير الاشكال كيف يصح ايراد القلب بنوعيه على العلل المؤثرة وهو مشتمل على المناقضة وهى لاتحتمل المناقضة على مامر ويمكن ان يجاب عنه بان قوله واما المعارضة من قبيل قوله تعالى تؤتى الملك من تشاء فيكون ذلك المعارضة التى فيها مناقضة طفيلية كنوع العكس لانها ترد على العلل المؤثرة وانما الوارد عليها هى المعارضة الخالصة فقط واما جواب العلامة النسفى بكون المناقضة تثبت فى ضمن المعارضة وهى ترد على العلل المؤثرة وكم من شئ يثبت ضمنا لا قصدا فليس بظاهر لانه ان عنى بذلك ان المعارضة الخالصة هى التى ترد على العلة المؤثرة فسلم لكن لايتم التقريب وان اراد به ان المعارضة بنوعيها ترد عليها فممنوع واما دعوى كون المناقضة فى ضمن المعارضة فسهو ظاهر لان المعارضة التى فيها مناقضة بمجموعها اسم لنوع واحد لا انهما معارضة قصدية ومناقضة ضمنية كما ظن على ما يظهر لصاحب التأمل والحق ان القلب انما يرد على العلل الطردية دون المؤثرة ألا يرى الى قول صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجئ فى كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثانى يرد على كل طرد مالم يظهر التأثير فكيف خص نوعى القلب بالعلل الطردية ﴿ **قوله** وقد تقلب العلة من وجه آخر الخ ﴾ هذا النوع من القلب يسمى قلب التسوية وذلك اذا دل دليل المعترض على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض لاعلى نقيض الحكم ﴿ **قوله** وهو ضعيف

(قوله اعلم ان تجويز الاعتراض الخ) يعنى بطريق القلب كما يشهد به تعليله

(قوله في ان الشروع في النوافل الخ) من الصلاة والصوم (قوله وقد اختلف في هذا النوع من القلب) وهو الذي يسميه القوم قلب التسوية (قوله لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر) وهو خلاف دعوى المستدل

(قوله وجب ان يستوى فيه) اى في النفل عمل النذر والشروع اقول يريد انه وجب ان يستوى فيه العملان النذر والشروع كما في الوضوء عملا بقضية الاستواء بين الاصل والفرع من حيثية عدم المضى في فاسدها على ان الاضافة بيانية ولذا ترك لفظ العمل صاحب التوضيح ثم المراد ﴿ ٨٦٠ ﴾ وجوب الاستواء المجمل المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم اعنى المحتمل للاستواء باعتبار اللزوم والاستواء باعتبار عدمه ولهذا ضعف هذا النوع من العكس بان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهذا لم يراع فيه الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة في الحكم بينهما الا من جهة الصورة واللفظ وهي غير معتبرة في القياس (قوله فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة) اى فيلزم استواؤهما فيها باعتبار عدم الوجوب واللزوم بهما كما يومى الى ذلك سياق كلامه قبيل هذا (قوله عملا بقضية الاستواء) فان الاستواء بين الاصل والفرع من الحيثية المذكورة (ان) امر يقتضى ان يستوى النذر والشروع في الفرع استواء مجملا كما في الاصل لكن استواءهما في الفرع باعتبار عدم الوجوب بهما باطل لان الصلاة تلزم بالنذر فتعين استواءهما فيه باعتبار الوجوب بهما عملا بقضية الاستواء بين الاصل والفرع من الحيثية المذكورة بقدر الامكان وانما قلنا بقدر الامكان لكون العمل بهما اظهر فيما لو استويا في الفرع باعتبار عدم الوجوب بهما لكونهما مستويين في الاصل بذلك الاعتبار ايضا

(كقولهم) اى قول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو افسده (هذه) اى النافلة (عبادة لا تمضى في فاسدها) اى لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه المضى (فلا تلزم بالشروع كالوضوء) فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع (فيقال لهم لما كان كذلك) اى النفل كالوضوء في عدم الامضاء (وجب ان يستوى فيه) اى في النفل (عمل النذر والشروع) كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضى في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ولكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغى ان تلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان

اى فاسد ﴿ اقول فسر الشارح الضعيف بالفاسد نظرا الى من يقول انه لا يقبل وهو مختار المصنف والا فبعضهم قال بصحته كما سيأتى ﴿ قوله كقولهم اى قول اصحاب الشافعي) في نافلة الصلاة والصوم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع فان كل عبادة تجب بالشروع يجب بالمضى فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم العكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضى في فاسدها فلا يجب بالشروع كالوضوء فيقال لهم عند ارادة قلب هذا الدليل عليهم كما لو كان كما ذكرتم من نفل الصلاة والصوم نظير الوضوء في عدم جواز الامضاء فيه بعد الفساد بما ذكرتموه من الدليل لوجب

(قوله وهو رد الشئ وراءه على طريقه الاول) هو تعريف للعكس مطلقا وكذا المثال المذكور بعده مثال له والا فليس من العكس المذكور فى المتن بل مثاله ما هو المذكور فيه قال المصنف فى الشرح ان العكس رد الشئ على سننه وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل وليس من هذا الباب لانه لايقدح فى العلة ولكنه لما استعمل فى مقابلة القلب الحق به والثانى ان يرد على خلاف سننه وقد مثل للاول بالمثال المذكور وللثانى بما ذكر فى المتن (قوله وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح) ولهذا يذكره المعلل دون السائل

(قوله وهو ردالشئ وراءه على طريقه الاول الخ) اقول هذا مقام خبط فيه الشارح خبطا فاحشا لان ماذكره المصنف انه يسمى عكسا انما هو رد الشئ على خلاف طريقه على ماوقع به التصريح فى مثل التلويح وغيره والعكس حقيقة انما هو رد الشئ وراءه على طريقه الاول مثل عكس المرآة اذا ردت نور بصرك بصفائها الى وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك كأن لك فى المرآة وجها كقولنا مايلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه مالم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس الحقيقى على هذا ضد الطرد ويكون المصنف مخلا بذكره فى هذا المقام لكونه بصدد ذكر القلب القادح فى العلل وهذا غير قادح فيها لكونه كلاما من قبل المعلل لتصحيح علته لا من قبل السائل لابطال علة المعلل بل هو يصلح مرجحا للعلة باطرادها وانعكاسها تطرد ولا تنعكس وانما ذكره من ذكره فى هذا المقام للمناسبة بين القلب وبينه من حيث ان القلب للابطال وهو للتصحيح فيكون بينهما المناسبة الضدية * واعلم ان عامة اهل السنة من الماتريدية والاشعرية على ان الانعكاس فى مسئلة المرآة غير مستقيم بل الرائى يرى مايرى باراءة الله تعالى لابطريق الانعكاس بدليل ما ذكره الوانوغى من ان صور الاشياء تحدث فى المرآة عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر وان الاعمى اذا قابل المرآة بوجهه تحدث صورته فيها وان لم يكن لبصره نور ينعكس وماذكرناه

السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلب المناقضة التى هى شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع فى الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفى الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بهما فيتخالفان والحكم هو المقصود من الاستواء لانفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع الذى هو نظيره ولم يوجد (ويسمى هذا) النوع من القلب (عكسا) وهو رد الشئ وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا مايلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعنى مالا يلزم بالنذر لايلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ فى الاول كان فى اللزوم وفى هذا فى عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذى جعله علة فى الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ماينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون

ان لايختلف الحال بالنسبة الى النذر والشروع كما فى الوضوء (**قوله** بطلب المناقضة التى هى شرط القلب) لقائل ان يقول لهم انتم تقولون ليس تناقض الحكمين ذات شرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لتحققه وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل ويعلم دفع هذا السؤال من الوجه الثانى (**قوله** وهو الى آخره) العكس لغة عبارة عن رد الشئ على سننه وطريقه الاولى مأخوذ من عكس المرآة فانه نورها يرى نور بصر الباصر فيما وراءه على سننه وطريقه حتى يرى

اتفاقيا وبالعكس قوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثانى من العكس ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين فى القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذى ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده فى هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام (والثانى) اى النوع الثانى (المعارضة الخالصة) اى المحضة التى ليس فيها معنى المناقضة (وهى نوعان احدها) المعارضة (فى حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ماذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد المحض مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجئ على كل علة وهى ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندى ماينفيه مثاله ما اذا قال الشافعى رحمه الله تعالى المسح ركن فى الوضوء فيسن

وجهه كان له فى المرآة وجها آخر واصطلاحا عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردا الى اصل آخر وهو من صنع المعلل لا السائل وكان ينبغى عدم ذكره اذ المقام بيان صنع السائل لا المعلل لكن ذكره تتميما للفائدة فى رد قول الشافعية (**قوله** والنوع الثانى من العكس) لم يتقدم النوع الاول من العكس حتى يكون هذا ثانيا الا ان يقال انه جعله ثانيا باعتبار ماتقدم من قوله وهذا النوع من العكس ثم قال فخر الاسلام العكس نوعان احدها رد الشئ على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل والثانى رد الشئ على خلاف سننه فالقسم الاول من باب المعارضة اصلا والثانى معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقة بل هو قلب وانما ذكر ههنا الباب باعتبار الحقيقة باعتبار ان احد وجهيه معارضة صورة وان كانت فاسدة ﴿ **قوله** وهى نوعان ﴾ اى مايطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والا لم يتناول النوع الثانى منها واقسام الثانى كلها فاسدة ثم المعارضة الخالصة بالنظر الى ذاتها ثمانية خمسة فى حكم الفرع وثلاثة فى علة الاصل كما سيأتى بيانه وبالنظر الى الفرع والاصل نوعان (**قوله** وهو ان يعارض السائل ما يخالف حكم المعلل الخ) وهذا النوع اصح المعارضات الفرعية (**قوله** مقابلة محضة) فيمتنع العمل بهما مدافعة كل من العلتين الاخرى امتناعا لا يمكن العمل بشئ منهما الا بعد ترجيح احدهما

(قوله وبالعكس قوى كون ظن الوصف علة الخ) كذا فى النسخ والصواب ظن كون الوصف (قوله والنوع الثانى من العكس الخ) وهذا هو المذكور فى المتن (قوله اذ لا يصدق حد العكس عليه) وهو رد الشئ على طريقه الاول كما مر (ولكنه لما كان شبيها بالعكس الخ) لا يذهب عليك ان المصنف ايضا انما ذكر هذا النوع فى القلب كسائر الاصوليين فالاستدراك مستدرك والصواب ان يقول فى جواب لما سماه عكسا بدل قوله اورده فى هذا القسم فتدبر (قوله وهذا النوع خمسة اقسام) يعنى به المعارضة فى حكم الفرع

من الانعكاس آنفا تبعا لغيرنا فانما ذكرناه على سبيل التمثيل تقريبا الى فهم من وقع عنده ان ابصار الصور فى المرآة بهذا الطريق لا على وجه يعتقد (قوله ولهذا ذكره عامة الاصوليين فى القلب) اقول ولهذا ايضا قال المصنف وقد تقلب العلة من وجه آخر ثم مثل له بما مثل ثم قال ويسمى

(قوله)

تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضى ذلك ولكن عندنا ماينفيه وهو ان مسح الرأس مسح فى الوضوء فلايسن تثليثه كالممسوحات (او زيادة هى تفسير) هذا هو القسم الثانى مثاله قولنا انه ركن فى الوضوء فلايسن تثليثه بعد اكماله كالغسل فى مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف فى التثليث بعد اكمال الفرض فى محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثانى من نوعى القلب وهى معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لاتصح بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر فى بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لايدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم اره له جوابا شافيا (او تغيير) هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا فى اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزوجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتى لها اب

(**قوله** دون الاولى الخ) قيل كان الواجب ان يكون اقوى من الاولى لانها احد وجهى القلب والقلب يقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم واجيب بانه بذلك الاعتبار اقوى لكن لم يذكر ههنا الا على جهة المعارضة وهى من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى (**قوله** لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل) هذا الاشكال ظاهر اورده غالب الشراح ولو قيل فى الجواب هذه معارضة فيها معنى القلب فيكون ايراده فى النوعين مشعرا بتخيير السائل فى ايراده بين ان يورده معارضة اوقلبا اوبانه اورد فيهما باعتبار مااشتملا عليه من معنى المعارضة والمناقضة فايراده فى الاول باختيار المناقضة وفى الثانى باعتبار المعارضة لم يبعد وقد خلص عن هذا الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة الى الخالصة والمستوية بالمناقضة كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة بخلاف من تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه كالمصنف (**قوله** وما ذكر فى بعض الشروح الخ) يشير بذلك الى جواب العلامة النسفى حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الى ذاتها ولم ينظر الى مافى ضمنها انتهى وهذا الجواب لايدفع الاشكال اذلاخلوص مع كونها متضمنة للمناقضة ويمكن ان يقال القلب مشتمل على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما جائز فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار

لايدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة) التى فيها المناقضة المعارضة فيها قصدية والمناقضة ضمنية فيكون قسم الشئ قسيماله (قوله ولم اره له جوابا شافيا) فيه اشارة الى رد الجواب المذكور فى الشرح الاكملى ايضا وهو ان القلب مشتمل على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما جائز فايراده ههنا بذلك الاعتبار لان اعتبار الخلوص ينبو عن ذلك ايضا كما لايخفى

هذا عكسا (قوله وهو ان مسح الرأس مسح فى الوضوء فلايسن تثليثه كالممسوحات) اى كمسحها فيه من الجبيرة والخفين اول وترجح قياسنا هذا نوع ترجيح بانه قياس مسح على مثله بخلاف قياسه فانه قياس مسح على غسل (قوله وهذا النوع من المعارضة) اراد بهذا القسم الثانى من المعارضة الخالصة (قوله لكنها دون الاولى) اى دون المعارضة التى هى القسم الاول من المعارضة الخالصه وفى شرح غاية التحرير الجامع قيل كان ينبغى ان يكون هذا القسم اقوى من القسم الاول من الدفع فقدما عليه لانه احد وجهى القلب وهو مقدم على المعارضة المحضة عند الجمهور لتضمنه ابطال علة الخصم

فقال اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لاولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذى وقع فيـه النزاع لان النزاع فى اثبـات اصل الولاية على اليتيمة لا فى تعيين الولى فنحن اثبتنـا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذالمعـين غير المطلق فهـذا التغيير يقتضى الخلل فى المعارضة لكنها مسـتلزمة لنفى الحكم الاول وهو عدم اثبـات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاوليـاء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجمـاع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهـذا صح هذه المعارضة (او فيـه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لمـا لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول) هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضـه فى المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لمـا اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لمـا لم يثبته المعلل او اثباتا لمـا لم ينفه لكن يكون تحته معارضـة لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذى اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعى رحمه الله

(قوله فلا يولى عليهـا بولاية الاخوة) اى فلا يولى عليهـا فى النكاح بولاية قرابة الاخوة (قوله لان النزاع فى اثبات اصل الولاية على اليتيمة) فنحن نقول يولى عليها غير الاب والجد لانهـا صغيرة فيولى عليها كالتى لها اب اوجد عند عدمه فان يولى عليهـا احدهما والخصم يقول لا يولى عليها غيرهما فيكون النزاع بيننا وبينه فى اثبات اصل الولاية كائنـا من كان لحديث لا اب لها ولا جد

(**قوله** بان يكون الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذى اثبته المعلل) اذ لولا هذا الشرط لكانت هذه المعارضة فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف حكم المستدل لاصريحا ولاقصدا فكيف يتحقق فيها معنى المعارضة والحاصل ان هذه المعارضة باعتبار انه لم تثبت خلاف حكم المعلل لاتظهر فيهـا جهة الصحـة فتكون صحيحـة لانا لم نعلل للتفرقة بينهمـا لتكون التسـوية معارضة بل حكمنا عليه بصحة الشراء والتسوية بين الابتداء والبقاء حكم آخر لم يتعرض له المعلل فى اسـتدلاله وانما اثبت الاستواء بين بيعه وشرائه فلم تكن متعلقة بالمتنازع فيه ولادافع له فلاتكون صحيحة لكن فيها شـبهة الصحة فان السـائل لما اثبت الاسـتواء المذكور لزم الافتراق بين بيع العبد المسـلم وشرائه فتصير متعلقة بالمتنـازع فيـه ومثبتة لمانفاه المعلل من هذا الوجه فيصح بهذا الاعتبار ومع هذا جهة الفسـاد فيها ارجح لان تعلقها بمحل النزاع لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل من السائل اثبت به التسـوية بين الابتـداء والبقاء وليس من شأنه ذلك وانما من شأنه الابطال واستشكل ايراد هذا النوع فى اقسام المعارضة الخالصة لان جهة صحته تستلزم ابطال تعليل المعلل فلا يكون معارضة خالصة لان هذا قلب فى الحقيقة فيكون فيه ابطال تعليل

(المستدل)

تعالى فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوى ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لايملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه فكذلك لايملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات مالم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فتتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل البناء فرجحت جهة الفساد (اوفى حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول) هذا هو القسم الخامس وهو الذى لايتعرض السائل لنفى الحكم الذى اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم آخر فى محل آخر بعلة اخرى لكن يكون فى اثباته نفى الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى المرأة التى نعى اليها زوجها اى اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة فى الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثانى فكان ينبغى ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفى والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثانى فاسدا والرجحان للصحيح

المستدل واجيب بانه لما كان من اضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه صح ايراده فى هذا القسم (**قوله** فان عارضه الخصم) المراد بالخصم ابو يوسف ومحمد فان عندهما يثبت النسب من الثانى (**قوله** فهذه المعارضة فى الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الخ) ومن شرط المعارضة ان يكون الحكم الذى هو مورد النفى والاثبات واحدا وقد فات هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيها تعرض لما اثبت المعلل بعلته النسب من الاول لتوارد النفى والاثبات على حكم واحد فتفسد المعارضة من هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لما تعذر اثبات النسب من الاول بعد ثبوته من الثانى وهو الفراش الفاسد صحت من هذا

(قوله لانه صاحب فراش صحيح) هذا هو مقتضى الترجيح عند ابى حنيفة رضى الله عنه قال شارح غاية التحرير الجامع والصحيح مارواه عبد الكريم الجرجانى عنه ان الاولاد من الثانى ان احتمله الحال وانه رجع الى هذا القول قال وعليه الفتوى ذكره الحسامى فى الواقعات والقاضى ابو زيد فى الاسرار وانما اختاروه للفتوى لقلة كلفته وتعليله

فيعارضه الخصم بان الثانى حاضر والماء ماؤه كما لوكان كل واحد من الفراشين فاسدا يرجح الحاضر فكذا ههنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما فى فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثانى ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة (والثانى) اى النوع الثانى من المعارضة الخالصة المعارضة (فى علة الاصل) اى المقيس عليه وهو ان يذكر السائل فى المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة فى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل فى علته (وذلك باطل سواء كانت بمعنى لايتعدى) يعنى هذا النوع من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان يأتى السائل بعلة لاتتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب فى بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه

الوجه واحتاج المعلل اذا الى ترجيح ما ادعاه ليتم به المطلوب (**قوله** فيعارضه الخصم الخ) ويرد بان صحة الفراش وقيام حقيقة الملك مع وجود الغيبة ارجح واولى بالاعتبار من الحضرة ووجود الجامع الفاسد وانتفاء حقيقة الملك لان الفاسد يشبه الحق وليس بحق والصحيح حق وليس يشبه الحق فما يثبت بالفاسد شبهة ومايثبت بالصحيح حقيقة والشبهة لاتعارض الحقيقة فمايثبت بالحقيقة اولى بالاعتبار مما يثبت بالشبهة ولايلزم على هذا ما اذا ادعى الشريكان معا النسب وله جارية مشتركة حيث يثبت النسب من كل واحد منهما وكذا اذا ادعى اللقيط اثنان فانه يثبت النسب منهما حتى يرثهما ويرثانه لان ذلك ليس بطريق الشركة فى النسب اذ الاب احدهما حقيقة لكن لعدم اولوية احدهما على الآخر اضيف الولد الى كل واحد منهما فى حق الاحكام الا يرى انه لو ظهر لاحدهما رجحان من وجه من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه هذا والفرق بين الرابع والخامس ان فى الرابع معارضة بحكم آخر فى ذلك المحل باثبات مالم يثبته الاول وفى الخامس معارضة باثبات مايثبته الاول فى غير محل الاول (**قوله** سواء كانت بمعنى لايتعدى) او يتعدى الى مجمع عليه او مختلف فيه اما لو اقام الدليل على نفى علته بعد ما اثبته المعلل علة فمقبول اتفاقا كذا فى التنقيح فعلى هذا ينبغى ان تكون المعارضة فى علة الاصل اربعة انواع واحدة منها صحيحة والثلاثة منها باطلة (**قوله** مثاله ما اذا علل المجيب فى بيع الحديد بالحديد الخ) وانما كانت هذه المعارضة باطلة لكونها مبنية على علة قاصرة والعلة القاصرة ليست بعلة معتبرة لانعدام حكم المعلل منها وهو التعدية اذ لا فرع لها لا يمكن تعدية الحكم

مع الغيبة احق بالاعتبار من الحضرة مع عدمهما وبهذا التقدير كان ينبغى ان لايأتى بالواو فى قوله ولان الفاسد يوجب الخ بل يجعله تعليلا للاحقية المذكورة سالكا مسلك القاآنى فى تقريره هذا لايقال هو قد جعله تعليلا له ايضا لانه قد عطفه على ماهو تعليل له وهو قوله فان الملك للاول والحضرة والماء للثانى لانا نقول لانسلم ان المعطوف عليه تعليل له وانما هو تعليل للقياس على فصل الزنا المستفاد من قوله كما فى فصل الزنا اى فان الملك للاول والحضرة والماء للثانى فى كل من الفصلين ولو صرح الشارح بما قدرنا هناك لسلم من الاخلال المذموم عند اهل المعانى كقوله * والعيش خير فى ظلال النوك ممن عاش كدا * اى والعيش الناعم خير فى ظلال النوك وهو الحمق والجهالة ممن عاش مكدورا فى ظلال العقل على معنى ان عيش ذاك خير من عيش هذا (قوله وذلك باطل) حكمه بالبطلان على هذا النوع (اليه)

فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة فى الاصل الثمنية وانها عدمت فى الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة (او يتعدى الى مجمع عليه) هذا هو القسم الثانى مثاله ما لو علل فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارضه السائل بان المعنى فى الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد فى الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن والذرة والسمسم والعدس (او مختلف فيه) وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل فى هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى فى الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد فى الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل متعديا كان اوغير متعد لاينافى الوصف الذى يدعيه المجيب لان الحكم قد يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فى هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لايوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى

اليه واذا صرت العلة عن التعدية بطلت واذا بطلت بطل التعليل بها لخلوها عن الفائدة واذا بطل التعليل بها بطلت المعارضة المبنية عليه والمراد بالسائل فى النوع الاول الشافعى بان يقول المعنى فى الاصل وهو الحنطة ليس ما ذكرت وهو كونها مكيلا وانما المعنى فيه هو الطعم وهو معدوم فى الفرع وهو الجص وهذا المعنى وهو الطعم يتعدى الى فرع يختلف فيه وهو بيع التفاحة وسائر الفواكه بمثلها وما دون الكيل فانه ايضا مختلف فيه والطعم يتعدى اليه وانما بطل هذان القسمان ايضا لانهما ليسا بمتعلقين بمحل النزاع الا من حيث ان العلة التى ذكرها السائل فيهما غير موجودة فيه وذلك غير مفيد له لان عدم العلة لاتوجب عدم الحكم ولايصلح دليلا عنه عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عنه مقابلة حجة اخرى على ان الحكم قد يثبت بعلل متعددة فلا تنافى بين ما ذكره المعلل وبين ما ذكره السائل هذا هو المشهور بين اصحابنا وقد ذهب بعض النظار منهم الى تصحيح المعارضة فى الاصل (قوله لان الحكم قد يثبت بعلل مختلفة) فان قلت ثبوت الحكم الواحد بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والايلزم اثبات الثابت بل ثبوته اما بواحدة منها او بالمجموع

الثانى من المعارضة الخالصة مبنى على انه اراد به ما فسره الشارح به والا فصاحب التنقيح يجعل من هذا النوع من المعارضة الخالصة ما هو مقبول وهو ان يقسم الدليل على نفى علية ما اثبته المعلل لا على علية شى آخر غير موجود فى الفرع (قوله لان الحكم يثبت بعلل شتى) وقيل بجواز ترادف العلل على معلول واحد وحينئذ جاز ان يجتمعا فى الاصل بلا تدافع فلم يبق بينهما معارضة وفيه عند بعضهم بحث اذ ثبوت الحكم بعلل مختلفة على معنى انه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحدة منها او بالمجموع وعلى التقديرين لايكون ثبوته بعلل مختلفة فحينئذ يكون علية وصف السائل منافية لعلية وصف المعلل قال القاآنى والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انا نعنى بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات الثابت وتحقيقه ان لاشك ان الثابت بالعلل

ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة ﴿ وكل كلام صحيح فى الاصل ﴾ اى فى نفسه واصل وضعه بان يكون فى الحقيقة منعا للعلة المؤثرة ﴿ يذكر على سبيل المفارقة ﴾ اى يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلى يمنع توجهه ﴿ فنذكره على سبيل الممانعة ﴾ فيقبل منا لان الجدلى لايتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة فى علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع فى الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على المجيب ويكون السائل فى استراحة كقول الشافعى رحمه الله تعالى فى اعتاق الراهن العبد المرهون انه لاينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن فكان

﴿ قوله ولا يصلح دليلا ﴾ اى لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم ﴿ قوله كقول الشافعى فى اعتاق الراهن الخ ﴾ العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية فى اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند يساره وعند الشافعى رحمه الله لاينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان فى الموسر كذا فى التحقيق

وعلى التقديرين لايكون ثبوته بعلل مختلفة فحينئذ تكون علية وصف السائل منافية لعلية وصف المعلل قلت بعد تسليم ان علل الشرع موجبات انما يعنى بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم منه اثبات الثابت تحقيقه ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت فأرة فى الخمر فماتت ثم صارت الخمر خلا لاتطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفأرة لكنا نكتفى باطلاق النجاسة لشمولها لها ﴿ **قوله** اعلم ان المعارضة فى علة المقيس عليه ﴾ وهى الاصل تسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله وذلك لان المقصود منهما نفى الحكم فى الفرع وعند بعض هى غير المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة فتقبل والمفارقة لاتقبل وعند بعضهم المعارضة فى الاصل والفرع جميعا هى المفارقة حتى لو اقتصر على احدهما لايكون فرقا ولما كانت المعارضة مفارقة وهى من الاسئلة الفاسدة التى لاتقبل من السائل وان كانت صحيحة فى نفسها فبين المصنف وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح الخ وفائدة هذا معرفة طريق الايراد الصحيح وهو ان يذكر فى الاعتراض على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المردودة وهى من اجل الفوائد ﴿ **قوله** لان الاعتاق الخ ﴾ علل اصحاب الشافعى فى هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه فى الرهن بدون رضاه وهو البيع بالدين عنده وعندنا لدين الدائن فكان مردودا كما اذا

احكام متعددة بالشخص ألا يرى انه لو وقعت فى الخمر فأرة وماتت بعد ماتنجست بالخمر اوقبله ثم صار الخمر خلا لاتطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفأرة لكننا نكتفى باطلاق النجاسة لشمولها اياها

باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لايحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لانسلم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا مالا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لاينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لاينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير بحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف (واذا قامت المعارضة) هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما (كان السبيل فيها) اي في دفعها (الترجيح) لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة

باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقال اهل الطرد من اصحابنا الفرق بين البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لايحتمل الفسخ بعد الوقوع فلا يظهر اثر لحق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا معنى صحيح في نفسه ولكنه يتجه منع توجهه لانه اورد على سبيل الفرق من جهة من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسدا لا مقبولا والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم النص الى مالا نص فيه من غير تغيير ونحن لانسلم وجود هذا هنا لانك اذا ادعيت ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف لان حق المرتهن لايمنع انعقاد البيع من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع واذا كان كذلك لايكون الحكمان متماثلين فيكون تغييرا لا تعدية وان ادعيت التوقف في الفرع ايضا الزمناك بان العتق لايحتمل الفسخ فهذه ممانعة صحيحة * فان قلت كان يكفي في موجبه هذه الممانعة منع حكم الاصل وهو بطلان البيع * قلت هذا اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان الغرض بيان الفرق الذي ذكره المعلل فلا يتأتى ذلك الا بالطريق الذي ذكره السائل من ان حكم الاصل التوقف ولو وجد في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك دفعا لما عسى ان يلزم المعلل التوقف في الفرع (قوله لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة

(قوله كالبيع) اي كما لو باع الراهن المرهون فانه لاينفذ بيعه بالاجماع (قوله وقال السائل من اهل الطرد) من اصحابنا كذا في الشرح الاكملي (قوله لان البيع يحتمل الفسخ) بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه (قوله والعتق لايحتمله) يعني بعد ما صدر من اهله وفي محله فلا يظهر اثر حق المرتهن من النفاذ فينعقد لازما (قوله حتى لو اجاز المرتهن لاينفذ اعتاقه) يعني عند صاحب هذا التعليل اي الشافعي وهو تفريع على قوله تبطل اصلا واما قوله فلان العبد والمولى الخ فهو تعليل لقوله مالايجوز فسخه بعد ثبوته

فى محل واحد محـال فاذا لم يتأت للمجيب الترجيح صـار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع فى الدلائل الظنية واما فى الدلائل القطعية فلا سـبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف ﴿ وهو عبـارة عن فضل احد المثلين على الآخر ﴾ قيل فى هذه العبارة تسـامح لان ماذكره معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر ﴿ وصفا ﴾ يعنى لايكون ذلك الشئ الذى وقع به الترجيح دليلا بنفسه

فى محل واحد محال الخ ﴾ لان المقصود من النفى انما كان على سبيل الترجيح اذا قامت المعارضة فيـه لدلائل اعمالها لا اهمالها ولم يمكن العمل بالمعـارضتين لاستحالة الجمع بينهمـا فى حالة واحدة فى محل واحدة وليس احدهما احق بالعمـل من الآخر لقيام المعارضة فيصير الى الترجيح ﴿ **قوله** فاذا لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا ﴾ وان تأتى له ذلك فللسائل ان يعارضه بترجيح علته ان امكنه ذلك ولم تبطل المعارضة ووجب المصـير الى دليل آخر او الوقف فان لم يمكنـه ذلك لزمه ما ادعاه المجيب ﴿ **قوله** واما فى الدلائل القطعية الخ ﴾ هذا ان كانت قطعيـة من الجـانبين وان كانت قطعية من احد الجـانبين دون الآخر انتفت المعارضة من الاصل لعدم التساوى فضلا عن الترجيح ﴿ **قوله** واجيب عنه الخ ﴾ وايضا بان الضمير راجع الى رجحان يفهم من الترجيح ويكون الضمير عائدا على مذكور معنى نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اى العدل فانه مذكور معنى لدلالة اعدلوا عليه اوبانه اراد بالترجيح الرجحـان فذكر المؤثر واراد به الاثر اواطلق اللازم واراد الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح ﴿ **قوله** ومعنى العبارة الكشف والاظهار الخ ﴾ قال صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التفسير اذا استعملت بدون صلة عن قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون فاذا وصلت بكلمة عن فمعناها التكلم والتلفظ لاغير يقـال عبرت عن فلان اى تكلمت عنه ومعنى قولهم هم عبارة عن كذا هذا لفظ معناه كذا هذا حقيقتها العرفيـة التى لايفهم منها غيره فى اصطلاح الفقهاء وغيرهم ولايصلح الكشف والاظهار مع كلمة عن اصلا لحملها على الاظهار والكشف فى هذا المقـام مع وجود كلمة عن كما ذكره بعضهم مدعيـا ان ذلك معناها اللغوى خروج عن قاعدة اللغـة والعرب فاعلم ذلك ﴿ **قوله** يعنى لايكون ذلك الشئ الذى وقع به الترجيح دليلا بنفسه ﴾ حاصله ان الترجيح انما يقع بما لايتصور به المعادلة والمعارضـة

(قوله بل المتأخر ناسخ) ان عرف التاريخ صريحا او دلالة ﴿ قوله واجيب عنه بان المضاف محذوف الخ ﴾ وفى شرح المغنى للقاآنى انه من قبيل ذكر المؤثر وارادة الاثر (قوله ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف) فيه تسامح لان كون الضمير ايضـا من التعريف ليس له وجه صحة

(قوله وهو عبـارة من جملة التعريف) لايخفى ان قوله وهو ليس من جملته بوجه واما ما يجاب به ايضا من انه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد الاثر فغير ملائم للمقـام لانه اذا كانت المعارضة فعلا للسائل كان الملائم ان يجعل السبيل فى دفعها الترجيح الذى هو فعل المجيب لا الرجحان الذى هو اثر فعله

بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشئ المستبد الى مثله لايفيد فى ذاته حالا وامرا لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعى رحمهم الله يترجح بكثرة الادلة لان

ابتداء ليكون نازلة منزلة الوصف من المزيد عليه لانما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان فى الوزن زيادة شئ لايقوم به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا كالحبة فى العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذى هو نقصان يظهر فى الوزن و لكيل بما لا ينعدم به المعارضة حتى جاز فى قضاء الديون بامثالها بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن رواه اصحاب السنن الاربعة لتنزيله منزلة الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بانفراده بان زاد على العشرة درهما مثلا للزوم الربا اذا لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع حيث تكون هبة باطلة حيث لايجوز لان مايقوم به المعادلة يكون مقصودا فالوزن يكون مقصودا فى التمايك وهو ليس بتمييز فيكون الحكم فيه البطلان كما هو الحكم فى هبة المشاع قال بعض الشارحين لو جاز الترجيح انما يكون لمعنى زائد فى احد البدلين فلو جاز الترجيح بذات مايصلح للتعارض لايكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بلا مرجح فيلزم الفساد (**قوله** بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه) اى تابع لغيره كخبر الواحد الذى يرويه العدل الفقيه مع خبر الواحد الذى يرويه عدل غير فقيه اما اذا كان غير تابع لايكون ذلك رجحانا كالنص مع القياس ولا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت التعارض المبنى على المساواة بل الواجب فى مثل ذلك العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه فى حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل ان المعارضة تختص بما اذا تساوى الدليلان المتنافيان فى القوة وبما اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع وقد تقدم ماهو اوفى من ذلك فى فصل التعارض بين الحجج فلا تغفله (**قوله** كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا) او احدهما مفسرا والآخر محكما او احدهما صريحا والآخر كناية اوكان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والآخر خبرا واحدا وكذا دليلا القياس اذا تعارضا يترجح احدهما لابتنائه على المعارضة الحقيقية المبنية على التماثل ولا مساواة بين هذه الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صورية من حيث ان احد الدليلين

(**قوله** كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا) اعلم اننا الآن بصدد بيان طرق الترجيح بين الاقيسة واما طرقه بين النصوص فقد مرت وما تعرض الشارح ههنا فعلى سبيل التنظير لما يتقوى بصفته الذاتية بالنسبة الى غيره وان لم يكن المنظر به من باب الاقيسة

(قوله حتى لو جرح رجل رجلا) يعنى خطأ

(قوله فيصح الاحتجاج به) اقول هذا يدل على انه اذا صح الترجيح بكثرة الادلة كان المحتج به عند الخصم ما فضل عما وقعت به المعارضة وهو خلاف مانقله القاآنى عن الخصم من تمسكه فى ذلك بان كلا منها يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع تحصل الزيادة لئلا يجتمع على الامر الواحد مؤثران مستقلان قال ونوقض ذلك باتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد وبان الاقيسة وان كثرت لاتترجح على خبر الواحد الصحيح عند التعارض فلو كان للكثرة التى لم يحصل بسببها هيئة وحدانية اثر فى قوة الظن لترجحت الاقيسة على خبر الواحد وشهادة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه ثم قال ﴿٨٧٢﴾ فى موضع آخر وينبغى اذا بلغ عدد الشهود حد التواتر ان يرجح على من لم يبلغه قياسا على الخبر ولم اظهر على الرواية ونقل عن مالك انه رجح شهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام الرازى فى محصوله وانما قيد الكثرة بقوله التى لم يحصل بسببها هيئة وحدانية لانه لو حصل بسببها ذلك لكانت معتبرة عندنا كما نبه هو عليه بعد ذلك فى محل آخر حيث قال واعلم انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما نرجح بكثرة الاصول وكثرة الرواة اذا بلغوا حد الشهرة او التواتر ولم نرجح بالكثرة فى بعضها كان الترجيح بكثرة الادلة وانما فيه ضابطة وهو ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بسببها (صالحة) هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع وليست بمعتبرة فى كل موضع لايحصل بها ذلك ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بكل واحد كالمضاربة مثلا فان الكثرة قد لا تغلب فيها بل واحد معين ربما يغلب الالوف من الضعاف فكثرة الاصول والشهرة والتواتر من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف وصدق الخبر فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثانى اذ الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع فلا تعتبر هذا هو الاصل فاحكمه واحفظه

الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لايترجح لان كل واحد معارض للدليل الذى يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض (حتى لايترجح) نتيجة قوله وصفا (القياس) على قياس آخر يعارضه (بقياس آخر يؤيده) بان ينضم اليه (وكذا الحديث) يعنى لايترجح حديث بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس (والكتاب) يعنى لايترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس (وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لايترجح على صاحب جراحة) حتى لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها

يقتضى ضد مايقتضيه الآخر لا بالمعنى المصطلح لان هذه المعانى يثبت قوة فى احد الدليلين ليست فى الآخر ﴿قوله وانما يترجح بقوة فيه﴾ كقوة الاثر فى علة القياس والفقه والعدالة والضبط والاتقان فى رواة الخبر والاحكام والتفسير والنصاصة والصراحة والحقيقة فى نص الكتاب لابقوة مكتسبة من امر خارج عنه كنص آخر وحديث آخر او قياس آخر وعن بعض مشايخنا انه يترجح ماحصل له موافقة من النصين المتعارضين بالقياس لان القياس غير معتبر فى مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما يوافقه منهما فيستقيم مرجحا والاصح خلافه لان القياس من جنس مايصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة فى هذا الموضع (قوله حتى لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها

صالحة للقتل فمات المجروح لايرجح صاحب الجراحات (حتى تكون الدية) على عاقلتهما (نصفين) لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلايكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى فى التأثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر جز رقبته فمات فالقاتل هو الجاز لكون فعله اقوى فى التأثير لان الحياة غير متصوره مع جز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر فى فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابى وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التى يوافقها اذلا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية كما تعارض الآية التى توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذى وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لايترجح بالحديث

صالحة للقتل الخ) وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب القصاص عليهما لان كل جراحة من جراحات من تعددت جراحاته علة تامة صالحة لمعارضة جراحة صاحب الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها وصفا لبعض لانه اصل بنفسه فلا يكون تابعا لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من تلك الجراحات المتعددة وبين تلك الجراحة الواحدة على وجه كان لم يكن ثمه غيرها فيتحقق المعارضة بينها وبينهن على وجه ملزم للتسوية فى لزوم الموجب (**قوله وفيه** بحث الخ) والجواب عنه ان المعارضين اذا لم يكن ترجيح احدها ولم يعلم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما تلفقا لتعذر العمل بهما و باحدهما لان العمل به ليس باولى من الآخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح على ان احدها يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر سالم عن المعارضة يتعرف منه حكم الحادثة ويضاف الحكم اليه لكونها التحقت بما لم يوجد فيه نص لتساقط الدليلين فقوله ثم اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا الى آخره ممنوع لانه اذا قلنا تساقطا وصار العمل بالدليل السالم عن المعارض لايتأتى هذا الكلام فلا منافاة فى كلام المصنف لكن لقائل ان يقول اذا قلتم بالتساقط ووقوع العمل بالدليل السالم عن المعارض فلم لايجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا فى السنة ويجاب عنه بانه يلزم من هذا حينئذ الترجيح بكثرة الادلة ومذهب

(قوله وفيه بحث لانه ذكر فى فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين الخ) لعل جوابه واضح لان العدول الى دليل آخر انما هو تهاتر الدليلين الاولين وتساقطهما لايقوى احدهما يدل على ذلك ان التعارض اذا وقع بين الآيتين انما يصار الى السنة ولو وجدت آية اخرى تدل على مايدل عليه احديهما ولوكان لتقوية احديهما لكان ينبغى ان يصار الى تلك الآية الاخرى لكونها فى القوة فوق السنة وكذا الحال اذا وقع بين السنتين لانه انما يصار الى مادون السنة فقول الشارح اذلا وجه لجواز العمل به الا هذا غير موجه نعم يلزم فى ضمن ذلك توافق الآية والسنة لكن ليس مدار الترجيح هذا فليتدبر (قوله ولان الآية كما تعارض الآية الخ) كذا فى النسخ وفيه تأمل ولعل الصواب ترك الواو ليقع تعليلا لقوله اذ لاوجه لجواز العمل به الا هذا

(قوله فى فصل المعارضة) اراد به فصل التعارض بين الحجج وقدمر (قوله ووجد قياس آخر) لفظ آخر زائد

ولا الحديث بالقياس (وكذا) اى كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا (الشفيعان فى الشقص) اى فى الجزء (الشائع المبيع بسهمين) اى بسبب ملك سهمين (متفاوتين سواء) اى متساويان فى استحقاق الشفعة ولا يرجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذى به صار شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفقة وعند الشافعى رحمه الله يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة فى الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك

المصنف وعامة الاصوليين لايرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب كقولهم فى فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة رضى الله عنهم واجب ولم يقولوا الى آية اخرى اوسنة اخرى لانهم لايرون الترجيح بكثرة الادلة اذا كان موافقا للحديث الواحد (**قوله** صورتها دار مشتركة) لاينحصر تصوير المسئلة فيما ذكره بل من صورها اذا كانت الدار مشتركة بين ثلاثة لاحدها الثلثان وللآخر السدس وللثالث السدس فباع صاحب السدس نصيبه وطلب الآخران الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصفين عندنا وعند الشافعى يكون بينهما اخماسا ولصاحب السدس خمس (**قوله** لان الشفعة من مرافق الملك) اى منافعه وثمراته ليكون المبيع مقسوما على قدره قلنا بل علة الاستحقاق انما هى الشركة وهى متحققة بكل جزء ان قل وما ذهبنا اليه اولى لخلوه عما فى قول الشافعى من الفساد فانه جعل الاستحقاق وهو حكم العلة متولدا من العلة وهى الملك ومنقسما على اجزائها وليس كذلك لان الحكم ثبت بايجاد الله تعالى له مقارنا للعلة لا بطريق التوكيد من العلة عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على جزء آخر من اجزاء العلة لما يلزم عليه من لزوم القول بعلية كل جزء من اجزاء العلة وهو مخالف لموضوع الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجميع الحكم فالقول بالانقسام يكون شرعا مبتدأ وهو باطل وقد ترك الشارح رحمه الله تعليل هذه المسئلة لنا وعلل للخصم وهو مما لاينبغى والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤس عندنا وعند الشافعى على عدد الانصباء (**قوله** وانما وضع المسئلة فى الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك) حتى ان من كان جواره فى جوانب لايترجح على جواره فى جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز الترجيح بقوة الاتصال كالخليط فى نفس المبيع اوحقه يقدم على الجار بسبب

ليتأتى خلاف الشافعى رحمة الله عليه (ومايقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر) لان المعنى الذى صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى (كالاستحسان فى معارضة القياس) و الاثر فى الاستحسان اقوى كما بينا فى مسئلة سؤر سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو فى الحقيقة ادنى من الذى يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله (وبقوة ثباته) اى ثبات الوصف (على الحكم المشهود به) اى الحكم الذى يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف فى الحقيقة شاهد بثبوته لامثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر (كقولنا فى صوم رمضان) اى فى الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان (انه متعين) فلا يجب تعيينه (اولى من قولهم صوم فرض) يعنى انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء (لان هذا) اى التعليل بوصف

الاستحقاق وذا فى الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ملكه وقوة السبب موجب للترجيح (قوله ليتأتى خلاف الشافعى) فانه لايقول الشفعة بالجوار (قوله لان المعنى الذى صار الوصف به حجة هو الاثر) فصار المقصود من الحجة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة والقوة هى المرجحة فكلما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى (قوله كالاستحسان) اى الذى قوى اثره فى معارضة القياس الذى ضعف اثره وهو منحصر فى تلك المسائل التى قدمنا حصرها فى بحث الاستحسان بالعكس وهو ماعدا تلك المسائل مما لايكاد ينحصر من هذا النوع الخبر فانه لما صار حجة باتصاله بالرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وجب رجحانه بما يزيد به معنى الاتصال من الشهرة وثقة الراوى وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه (قوله من وصف القياس الآخر) بان كثرة اعتبار الشارع لهذا الوصف فى جنس هذا الحكم (قوله لان هذا مخصوص فى الصوم) وايضا لان الفرضية لاتوجب الامتثال بايجاد المأمور به لا التعيين فان الحج يصح بمطلق النية ونية النفل عنده ايضا فيكون اثره مختصا ببعض العبادات والاصل فى العلل

الفرضية لايجاب التعيين (مخصوص فى الصوم) دون سائر المواضع (بخلاف التعيين) المراد منه التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب (فقد تعدى الى الودائع) يعنى اذا ادى الوديعة الى المالك تخرج عن العهدة باى جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة (والغصوب) اى فى رد المغصوبات (ورد المبيع فى البيع الفاسد) حتى لووهبه او باعه من المالك اوتصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق اولم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لامطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الوديعة وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد الوديعة وغيرها ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة فى وجوب التعيين فى الصوم فليست بمؤثرة فى غيره ووصف التعيين مؤثر فى عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لامطلق الفرضية لايناسب بهذا ايراده فى هذا المقام لان المقصود بيان

التعدية ﴿قوله بخلاف التعيين﴾ اى بخلاف ماعللنا به من وصف التعيين فانه ليس بمخصوص بمحل النزاع لانه تعدى منه الى كل ماهو عين حكم لازم موجود فى المعاملات وسائر الفرائض كالزكاة فانه اذا تصدق بما وجبت فيه الزكاة من المال على مصرف ولم ينو الزكاة يخرج عن العهدة وكالحج فانه اذا حج ولم ينو حجة الاسلام انصرف حجه الى حجة الاسلام وان لم ينوها (قوله المراد منه التعين اطلاقا للسبب على المسبب) حاصله ان فى عبارة المتن تسامحا حيث قال بخلاف التعيين وانما كان المناسب ان يقال بخلاف التعين فانا انما عللنا بالتعين لكن لما كان التعيين سببا عن التعين اطلق السبب واراد المسبب مجازا (قوله حتى لووهبه اوباعه) مرجع الى كل من المغصوب والمبيع بيعا فاسدا (قوله وفيه بحث الخ) هو بحث جيد ويمكن ان يجاب بان صوم رمضان انما استغنى عن التعيين لكونه متعينا بتعيين الشارع وكل ما كان متعينا كذلك كان مستغنى عن التعيين كهذه المسائل المذكورة فان رد الودائع والمغصوب والمبيع بيعا فاسدا ونحوها متعين عليه فلا يجب ان يعين وكذا فى الايمان بالله تعالى لايشترط فيه نية التعيين بان يعين ان يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه تأتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا

صوما يجوز ان يكون بيانا للواقع لا لكونه معتبرا فى العلية يؤيد ذلك عبارة صاحب المغنى حيث قال وقولنا انه متعين اثبت فى سقوط التعيين من قوله فرض فى دلالته على التعيين فاقتصر على ذكر الفرضية وبهذا عرفت حال ماسيأتى من البحث فليتدبر

(قوله فلا يرد سائر الفرائض من رد الوديعة وغيرها نقضا عليهم) لان النقض بيان تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة فاذا كان ذلك الوصف عندهم هو الصوم الفرض وحكمه هو وجوب التعيين ظهر انه لم يتخلف عنه فى رد الوديعة وغيرها لانه لم يوجد فيها حتى يكون حكمه فيها متخلفا عنه غاية ما فى الباب انهما كليهما لم يوجدا فيها عندهم بخلاف مالو جعلوا العلة مطلق الفرضية فانها تكون موجودة فيها وحكمها متخلفا عنها فيكون ايراد رد الوديعة وغيرها ايراد نقض عليهم وليكن هذا آخر مايليق ان يكون تقرير الاعتراض على المصنف (قوله وفيه بحث الخ) اقول السر فى ايراد هذا البحث

(غير)

ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لايحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعين اثبت والزم من مطلق الفرضية (وبكثرة اصوله) يعنى ان شهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول فيرجح وصفنا زعم بعض الشافعى رحمه الله تعالى ان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لايرجح بكثرة الرواة على مامر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هى الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة فى نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار فى السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فى نفس الخبر فيصير مشهورا اومتواترا والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل (وبالعدم عند العدم وهو العكس) هذا هو القسم الرابع من اقسام مايقع به الترجيح يعنى ان الوصف

الذهول عن ان المجيب اراد بالفرضية فى تقريره الفرضية المستفادة من الصوم الفرض المذكور فى كلام من هو فى مقابلته وهى فرضية الصوم (قوله والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم) اقول لايبعد ان يكون هذا الترجيح بالنظر الى الفرع كما يدلك عليه المثال فانه يقتضى ترجيح علتنا لتعديها الى فوق الفرع الواحد على علتهم لعدم تعديها الا الى فرع واحد وحينئذ يكون هذا الترجيح بكثرة الفروع كما ان الترجيح الثالث بكثرة الاصول

غير متنوع الى فرض ونفل فتأمل (قوله الا ان الجهات مختلفة) والتعدد باعتبار الجهات فقوة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف بينها الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام ابو زيد وقل مايوجد نوع من هذه الثلاثة الا ومعه الآخران ولهذا لم يذكر المصنف رحمه الله مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثانى يصلح مثالا له قال شمس الائمة مامن نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قررته فى مسئلة الا ويمكن تقرير النوعين الآخرين فيها ايضا وقيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثانى ان فى هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول وفى القسم الثانى اعتبر الاثر وهو الثبات على الحكم المشهود به وفيه نظر لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده فى صور كثيرة ليس الا كثرة الاصول وكثرة الاصول ليست الا هو يعرف بادنى تأمل ﴿قوله وبالعدم عند العدم﴾ اى الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم فى جميع الصور عند العدم المتعلق بالوصف ﴿قوله وهو العكس﴾ اى لازم العكس

اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذى اطرد ولم ينعكس قيل لايصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لايوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذى جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكد تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا فى مسح الرأس انه مسح فى الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ماقلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد يسن تكراره وما قالوا لاينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن

المتعارف فيما بينهم وهو جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا فى كل انسان ضاحك كل ضاحك انسان فعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم وان كان لازماله عند المناطقة الا انه عكس عرفى عند الفقهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وليس بعكس منطقى والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان يكون بحال يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح من الوصف الذى يطرد فلا ينعكس ﴿ **قوله** ولا اعتبار للعدم ﴾ لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لابد له من سبب وجودى لايقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر فى الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرها ليس كذلك وحينئذ يكون من الترجيحات القوية لانا نقول عدم الشرط والجزء لايوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلى وهو لايفتقر الى موجب ﴿ **قوله** فيظهر ثمرته عند المعارضة ﴾ يعنى اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلاثة التى تقدم ذكرها كان ذلك مقدما عليه ويقع به الترجيح عند عدم مايعارضه منها ثم المعدوم وان كان متحققا لايكون تحققه مثل الامر الوجودى لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا فباعتبار تحققه يصلح للترجيح وباعتبار تحققه دون تحقق الامر الوجودى يكون اضعف وجوه الترجيح ﴿ **قوله** وما قالوه لاينعكس ﴾ لعدم صحة قولنا كل ماليس بركن لايسن تكراره فان المضمضة يسن تكرارها

(قوله فيظهر ثمرته عند المعارضة) فانه اذا عارضه ترجيح آخر من الانواع الثلاثة الاول كان ذلك مقدما عليه

(قوله لكنه ترجيح ضعيف) قال القاآنى هذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لايتعلق به حكم اذالعدم لايعلل به لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار الحكم معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر فى الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرها ليس كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلى وهو لا يفتقر الى موجب

اعلم ان المصنف رحمة الله عليه لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم مايقع به الترجيح ومايقع به الترجيح هذه الامور وعلى ماذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام مابه يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به (واذا تعارض ضربا ترجيح) هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح (كان الرجحان) الحاصل (فى الذات) اى بما هو فى الذات (احق منه فى الحال) اى اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو فى الحال (لان الحال قائمة بالذات تابعة لها) فى الوجود يعنى الذات اسبق زمانا اورتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم فى حق نفسه (فينقطع حق المالك بالطبخ والشىّ) هذا تفريع على ماذكر من الاصل (لان الصنعة قائمة بذاتها من كل

وليست بركن (قوله اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى الخ) تقرير وجه الاولوية ان المصنف اخبر حينئذ ان مايقع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر الخ وفيه مافيه لانه يصير المعنى مايقع به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا الخ لان الباء لابد له من متعلق وهنا الترجيح المقدر الدال عليه المذكور ولا شك ان المرجح عند الترجيح فكان ينبغى ان يقول قوة الاثر بدون حرف الباء كما عمل القاضى ابو زيد وشمس الائمة الى تلك الاربعة اى قوة الاثر وقوة الثبات وكثرة الاصول والعدم فيه واجيب بان المقيد بشئ غير المقيد بشئ آخر والترجيح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الآخر فيلزم حينئذ تعدد الترجيح بتعدد مايقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة كما يكون مايقع به الترجيح اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة الاثر الخ الوجوه الاربعة فتأمل ﴿قوله واذا تعارض ضربا ترجيح الخ﴾ اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج ايضا الى الترجيح وهو التعارض ومايقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيآن احدهما معنى يرجع الى الذات والثانى معنى يرجع الى الحال اى وصف الذات ﴿قوله كان الرجحان فى الذات الخ﴾ قال صاحب التنقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتى بالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضى وفسر الذاتى بوصف يقوم بالشئ بحسب ذاته والعرضى بوصف يقوم به بحسب امر خارج عنه (قوله هذا تفريع على ماذكر من الاصل) وهو ان الرجحان باعتبار الذات مقدم على

(قوله يصير التقدير الترجيح بكذا) اقول لانسلم ذلك ولان الترجيح بكذا بدل بعض من اربعة ليلزم كونه قسما من اقسام مابه يقع الترجيح وانما التقدير يقع الترجيح بكذا

وجه) لبقائها على الوجه الذى حدث من غير تغيير (والعين هالكة من وجه) وحق المالك فى العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشى يصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه (وقال الشافعى رحمه الله تعالى صاحب الاصل) اى المالك (احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع) لانها لاتقوم بنفسها لكونها عرضا (تابعة له) والجواب ان ماذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى (والترجيح بغلبة الاشباه) لما ذكر المصنف رحمه الله تعالى عليه المعانى التى يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح بها بعضهم وهى اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا فى اول فصل الترجيح الثانى الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذى يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعى رحمه الله تعالى وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهى جواز اعطاء زكاته له وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه (وبالعموم) اى الثالث الترجيح

الرجحان باعتبار الحال (**قوله** بالطبخ والشئ) يعنى لو احدث الغاصب فى المغصوب صفة متقومة كما لو غصب طعاما فطبخه اوشاة فذبحها او شراها او ثوبا فاتخذه قميصا او قباء ينقطع حق المالك عن العين وينتقل الى القيمة ويملك الغاصب العين لكن لايحل له الانتفاع بها حتى يؤدى بدلها لانه لما اجتمع فى هذا العين حقان حق الغاصب فى الوصف وحق المالك فى العين ولا يمكن التمييز بينهما ولا ابطالهما لان حق كل منهما محترم فان ظلم الغاصب لايهدم حقه ولايمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف الملكين جنسا فلابد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لان حقه فى الصفة التى احدثها وهى موجودة من كل وجه وحق المالك فى العين وهى ثابتة من وجه هالكة من وجه لانه لم يبق صورتها ولا معناها المطلوب منها فرجحنا الصفة القائمة من كل وجه باعتبار معنى فى الذات وهو الوجود فيكون لحق الغاصب رجحان ذاتى على حق المالك لانه باعتبار قوة الحال فى جانبه وهو كون العين محلا قائما بذاته وكونها محلا حال لها والرجحان باعتبار الذات مقدم على الرجحان

(قوله الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا فى اول فصل الترجيح) يعنى عند قوله وصفا وحاصله ترجيح القياس بالقياس ثم انه لااشارة فى كلام المصنف ههنا الى هذا الترجيح فقوله اشار الى معان رجح بها بعضهم وهى اربعة محل تأمل الاان يريد به ذكره فيما سبق وان كان خلاف المتبادر من كلامه

بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح صحاب الشافعي رحمهم الله التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لايتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولوكان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص (وقلة الاوصاف فاسد) هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لايرجح على المطول وكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف رحمة الله عليه اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ماسواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا في الفاسدة (واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) اى بنوع من انواع الدفع (كانت غايته) اى ثمرته (ان يلجئ) المعلل (الى الانتقال

(قوله ولم يترجح عندهم) فان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة قالوا اهما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة على المتعدية منهم ابواسحق الاسفرائني كذا في الكشف (قوله اكثر تأثيرا من ذات وصفين) لعدم توقفها في اثارة الحكم على شئ آخر (قوله لانها هي المتداولة بين اهل اللغة) كذا في النسخ وهو سهو من قلم الناسخ والصواب اهل الفقه كما في الكشف

باعتبار الحال (**قوله** ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة الخ) مذهب الشافعية ان العلة المتعدية لايترجح على العلة القاصرة ولهذا قال الغزالي في آخر مستصفاه ترجيح المتعدية على القاصرة ضعيف عند من لايفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لايبين قوة في ذات العلة (**قوله** والنص الخاص والعام سواء عندنا) في القطعية فلا يترجح العام على الخاص والعلة اولى ان لا تترجح بعمومها لانها فرع النص لكونها مستنبطة منه (**قوله** لان علة ذات وصف الخ) ولقائل ان يقول الكلام مع المخالف في هذه الاقسام الثلاثة انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير او الملائمة وحينئذ لايجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن اويكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم اوابسط ويمكن ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لايمنع وقوع الخلاف في اعتبار اوصاف اخر ومراد ذلك يفوت بها التساوي ويقع بها الترجيح والا لانعدم اعتبار التراجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما اطبقوا على اعتباره فافهم (**قوله** اى بنوع من انواع الدفع)

وهو) على اربعة اقسام (اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليته عند السائل كما قيل فى الصبى المودع اذا استهلك الوديعة انه لايضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لانسلم انه سلطه فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبى تسليطا له على الاستهلاك (اوينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى) مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيأ من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة اوبعجز المكاتب عن الاداء فلايمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لايمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندى عقد الكتابة لايمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن فى الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لايوجب نقصانا مانعا من الصرف اذلوتمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لاتحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثانى بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لايوجب نقصانا فى الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا اومات من له الخيار لزم البيع ثم انه لايمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة (او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى) بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة

التفسير باى نوع كان بل بنوع مستدرك وكان يكفى ان يقول مما ذكرنا من انواع الدفع ويكون من بيان ما (**قوله** كما قيل فى الصبى المودع اذا استهلك الوديعة انه لايضمن) خلافا لابى يوسف والشافعى وهما المراد بالسائل (**قوله** مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذى لم يؤد شيأ الخ) حاصله ان المعلل قد انتقل فى هذه المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف الى الكفارة الى اثبات حكم آخر وهو عدم ايجابه نقصا فى الرق بالعلة الاولى وهى قبول عقد الكتابة للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه لما اورد عليه القول بالموجب صار ما ادعاه من ثبوت الحكم الذى زعم ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولى مسلما له واذا سلم الوصف الذى اثبت به الحكم الاول واراد المستدل اثبات حكم آخر به بذلك الوصف كان له ذلك ولم يكن به بأس ولم يكن انقطاعا

(قوله فانتقل المعلل الى علة اخرى) بان يقول مثلا ليس الصبى اهلا للحفظ وايداع المال الى من ليس اهلا للحفظ تسليط على اهلاكه (قوله من بدل الكتابة) بيان لقوله شيأ وعن فى قوله عن كفارة اليمين متعلقة بالاعتاق (قوله بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ) كونه معاوضة لايتعلق به غرض ههنا فلو قال عقد يحتمل الفسخ كما فى التوضيح لكان اولى (قوله فهذا اثبات الحكم الثانى بالعلة الاولى ايضا) وهى انه عقد يحتمل الفسخ (قوله بان تعذر اثبات الحكم) يريد بالحكم الحكم الثانى يعنى الذى انتقل اليه وبيان ذلك ان الحكم اذا سلم الوصف الذى اثبت به الحكم الاول واراد المستدل ان يثبت بذلك الوصف حكما آخر ولم يمكنه اثبات الحكم الآخر الذى انتقل اليه بالعلة الاولى فانتقل الى علة اخرى لاثباته كذا فى شرح المغنى لسراج الدين الهندى

(فى)

(قوله عالم بوصف آخر) يعني المعلل (قوله فقال هذا عقد معاملة محتمل للفسخ) لا يذهب

اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق عالم بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة محتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لايخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله (او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع) لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلأن لا يصح هذا التعليل المبتدأ كان اولى (ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين) وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول (ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها (كانت لازمة) على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شئ فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لايتأملون

في التعليل الاول لثبوت ما ادعاه به (**قوله** عالم بوصف آخر الخ) ويجوز ان يقال هذا العقد لا يثبت العتق اصلا فاذا لم يثبت العتق لا ينتقض الرق لان الرق ليس بمجز بالاتفاق (**قوله** جاز له ان يثبته بعلة اخرى) ولا يكون هذا انقطاعا منه لانه ما ضمن بتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى ﴿ **قوله** الا الرابع ﴾ قد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور الى كونه انقطاعا وذهب بعضهم الى صحته متمسكا بقصة الخليل عليه السلام (**قوله** اذا كان الدليل متناهيا) و الا يطول مجلس المناظرة من غير طائل وهو اظهار الحق الى المعلل وكلما رد السائل عليه دليله انتقل الى غيره وهلم جرا فلا يحصل ثبوت المدعى بل يظهر عجز المعلل عن الوفاء بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة

عليك ان هذا هو العلة الاولى بعينها وايضا تقرير المذكور عين ما ذكره في تقرير القسم الثاني لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل والصواب اسقاط قوله محتمل للفسخ والاقتصار على قوله عقد معاملة كما في التوضيح والشرح الاكملي ثم ان عبارة التوضيح عقد معاوضة وهو الاوضح (قوله انتقل الى حجة اخرى) وهي قوله تعالى فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب

(قوله حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله) اقول هذا امر اشترك فيه هذا التعليل والتعليل المحتاج فيه الى الانتقال الى حكم آخر بالعلة الاولى لان الخصم في كلا القسمين الثاني والثالث قائل بموجب العلة كما صرحوا به فلا يكون المعلل عارفا بموضع الخلاف في ابتداء تعليله اي تعليل كان منهما وحينئذ لا يخلو واحد منهما عن ضرب غفلة

في حقائق المعاني فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لايكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله (الا انه انتقل دفعا للاشتباه)

﴿ فصل ﴾

(جملة ماثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيآن الاحكام)

بانتقاله الى علة اخرى قبل تمام الحكم بالعلة الاولى ﴿ قوله الا انه انتقل الخ ﴾ ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الاولى دفعا للاشتباه الموهوم والايهام الباطل فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضر والخصم يلبس يجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى اظهر من الاولى يعرفها القوم والطريق فيه ان يقول المجيب بعد اثبات علته على انا نقول او الذي يوضح مانقول لانه يحصل من انضمام بعض الحجج الاطمئنان مثل مايحصل من انضمام بعض السرج الى بعض من زيادة الانوار * واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو اظهرها المسكوت كما اخبرالله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر الثاني انكار مايعلم بالضرورة الثالث المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلاثة تحقق من جانب المعلل والسائل الرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي فصل بها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لايكون به بأس لانه معارض لكلام المجيب فما دام في المعارضة بالدفع الصالح للاعتراض لايكون منقطعا بخلاف المعلل كذا اشار اليه صاحب الميزان

﴿ فصل في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط ﴾

﴿ قوله جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها ﴾ قيده فخر الاسلام بقوله سابقا على باب القياس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغني وغيرهم لان هذه الاشياء لاتثبت بالقياس عند عامة المتأخرين اما من يقول انه مثبت لذلك وهو ظاهر كلام المصنف فلا يحتاج الى هذا القيد لكونه تقدم من المصنف ان التعليل لاثبات مايتعلق به الاحكام لايجوز فلابد منه ثم التعليل للقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولايتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة اليه * فان قلت لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليه اذ الوسائل متقدمة على المقاصد

الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على الحضار والخصم يلبس يجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى ظاهرة يدركها القوم وطريق النظر ان يقول المجيب بعد اثبات علته على انا نقول اوالذي يوضح ماذكرت وهذا لان الحجج انوار وضم حجة الى حجة اخرى لزيادة الاطمئنان كضم سراج الى سراج لتنوير المكان فيكون حسنا ويروى وجه لطيف عن مولانا جلال الدين الرومي وهو ابراهيم قال حين قال الغرور اللعين انا احيي واميت ان كنت قادرا على الاحياء الصوري فان الله تعالى جعل بطن الامهات مشرقا لطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لها فأت بها من مغربها الى مشرق الرحم وان كنت قادراً على الاحياء المعنوي فان الله سبحانه وتعالى يأتي بشمس العرفان من مشرق المجاهدات فأت بها من مغربها وهو حال الاستغراق في المعاصي فبهت الذي كفر لانه لايقدر عليهما الا الله تعالى جل جلاله وعم نواله فلا يكون انتقالا كذا في شرح القاآني (قلت)

من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها (ومايتعلق به الاحكام) من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس لايعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة اليه والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة (اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة) قيل انه تمييز

* قلت قدم المقصود بالذكر لكونه اهم وان كان الشئ فى الخارج لايوجد الا بعد وجود وسيلته او لان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه والى علة جامعة بين الاصل والفرع وهذا القدر عرف فى بيان ركن القياس وهو كاف فى صحته بعد وجود شروطه المذكورة فى اول القياس ولايحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى او حق العبد ولا الى ان يكون العلة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لاحكما الى آخر الوجوه الآتية لان ذلك امر زائد على اصل الحكم والعلة فلهذا اخرت هذه الجملة عن القياس وما قيل فى الجواب انما قدم القياس على الوسيلة لتكون الحجج كلها مرتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بمانع ان يكون مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط اولا لم يكن مانعا لقرينة فافهم (**قوله** من الحل والحرمة والفرض والوجوب) والندب والكراهة والاباحة والصحة والفساد (**قوله** من السبب والعلة وغيرها) اى من الشرط والعلة وغيرها اى من الشرط والعلامة (**قوله** اما الاحكام فاربعة) اى القسمة العقلية بعد سقوط التساوى بين الحقين اذلم يوجد قسم اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (**قوله** قيل انه تمييز والظاهر انه حال) والعامل مقدر فى المضاف اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر فى الاضافة يصلح عاملا فى الحال او مقدر آخر يدل عليه حقوق الله من نحو يستحقها اى يستحقها الله تعالى خالصة كذا فى بعض الحواشى وقال الاتقانى خالصة حال مؤكدة لتقدير مضمون الخبر وتأكيده كما فى زيد ابوك عطوفا واختلف فى العامل فى المؤكدة التى بعد الاسمية كما هنا فقال سيبويه العامل مقدر بعد الجملة تقديره ابوك اظنه عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو انا حاتم سخيا وليس بشئ وقال ابن خروف المبتدأ لتضمنه معنى التشبيه نحو انا عمرو شجاعا وهو بعيد لان عمل المضمر والعلم مما لم يثبت نظيره فى شئ من كلامهم والاولى ماذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل معنى الجملة كانه قيل يعطف عليك عطوفا وحق ذلك مصدقا وههنا المعنى يستحقها خالصة

(قوله لان القياس لايعرف الا به) لانه بتعدية حكم معلوم الوصف ثابت بسببه وشرطه فى محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة (قوله قيل انه تمييز) قائله صاحب الكشف فيكون من قبيل لله دره فارسا ورد ذلك بان التمييز فى المشتق ضعيف عقلا ونقلا

(قوله اما الاحكام فاربعة) بالاستقراء وهذا حاصل قول القاآنى بالقسمة العقلية بعد سقوط التساوى بين الحقين بالاستقراء

والظاهر انه حال لان التميز في المشتق ضعيف والمرادمن حق الله مايتعلق به النفع العام لحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة ولحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك (وحقوق العباد خالصة) وهو مايتعلق به مصلحة خاصة لحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة (وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) وفيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لايجرى فيه ارث واسقاط بالعفو (وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى

(**قوله** والمراد من حق الله) قيل الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجودا لا شك فيه ومنه هذا الدين حق اى موجود بذاته صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اى شئ موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالى مايتعلق به النفع العام لجميع العالم فلا يختص به واحد دون واحد واضافته الى الله تعالى لتعظيم خطره وشمول نفعه لا للملك والاختصاص لاستواء العالم فيه ولا للنفع والضرر لتعاليه عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقة الله والمراد بحق العبد مايتعلق به مصلحة خاصة وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى الا ان الله تعالى لكرمه ولطفه جعل بعضها حق الادمى فلما كان كذلك قلنا ماكان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان هناك ليس آدمى يجعل حقه في غيره وما كان نفعه خاصا فمن كان فائزا به فهو اولى بجعله حقه فقلنا انه حق الادمى فظهر مما ذكرنا انه لايتصور قسم آخر يجتمع فيه الحقان على التساوى وفيه نظر لانه لوكان المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ماوجد لله من كل وجه وهو باطل لاستلزامه نفى جهة كونه للعبد اصلا فيؤدى الى انتفاء القسمين وايضا العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع العام فان نفع العبادة قد لايكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشئ اذا ثبت والشئ يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون خاصا بالنسبة الى امر الاخرة والعبادات كذلك (**قوله** لحرمة مال الغير الخ) فان قلت حرمة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم يشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الاترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين عند وجود الرضى عنهم (**قوله** كالقصاص الخ) اما اجتماع الامرين فيه فلان سببه

(قوله مايتعلق به النفع العام) وقيل مايكون المستحق له هو الله تعالى حتى لا يرد عليه النقض بالصلاة والصوم والحج حيث لم يتعلق بها النفع العام للعباد قال القاآنى وهو الحق (قوله باباحة المرأة) ولا اباحة الزوج الا ماروى عن عطاء بن ابى رباح انه قال يباح وطيء الامة باذن سيدها قاله القاآنى ثم قال فان قلت حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الاترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين تباح لنا عند وجود الرضا (قوله كالقصاص) بخلاف حد القذف فانه عكسه كما علمت ولهذا لو قتل سلطان انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ بحد القذف وماقاله القاآنى من ان فى قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة يااولى الالباب اشارة الى رجحان حق العبد فى القصاص ففيه نظر اذلا دلالة فيها على اكثر من ان له فيه حقا لان له فيه نفعا هو الحياة

(ليس)

وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو (وحقوق الله تعالى ثمانية انواع) ثبت بالاستقراء (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) كالصلاة والزكاة وغيرها من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لاتصح بدونه وهو صحيح بدونها (وهى) اى العبادات الخالصة ثلاثة (انواع اصول ولواحق وزوائد) اما الايمان فالتصديق اصل محكم لايقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما فى الضمير والزوائد فى الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل

ليس الا القتل الذى هو جناية على النفس وقد اجتمع فى النفس حق الله تعالى وهو الاستعباد وحق العبد وهو الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الثابتة بسببه وهو القصاص مشتملة على الحقين ايضا واما غلبة حق العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه ثبت بطريق المماثلة المبنية على معنى الجبر بقدر الامكان والجبر لايكون الا فى حق العبد فثبوته مشعر برجحان حق العبد فيه واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة فان قوله لكم اشارة الى حق العبد وفى اسم القصاص المبنى على المماثلة اشارة الى معنى الجبر ولان استيفاؤه مفوض الى السؤال والارث جار فيه ويقع الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويصح عفو الولى عنه بالاجماع وهذه الاحكام تدل على رجحان حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله تعالى فى السقوط بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف ﴿قوله اصول وفروع ولواحق وزوائد﴾ يعنى ان الايمان مشتمل على اصول وملحق به وزوائد وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الاصل من اصل وملحق به وزوائد لفساده وعدم تمشيته فاصل الايمان هو التصديق الذى هو اذعان القلب وقبوله لوحدانية الله تعالى وسائر صفاته ولنبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ماعلم مجيئه به بالضرورة والملحق به هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الخرس اوتعسره كما فى المكره هذا عند من قال بكون الاقرار ركنا زائدا ملحقا بالتصديق كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لوصدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عندالله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا وعليه جمهور المحققين من الاشعرية والماتريدية وهذا اوفق باللغة والعرف والنصوص معاضدة له الا ان فى عمل

(قوله وهو اخلاء العالم عن الفساد) وفى التحقيق هو ان للعقل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد (قوله وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض الخ) وفى الشرح الاكملى ولذلك جرى فيه الارث والعفو فجعله دليلا لميا وما فى هذا الشرح دليل انى

(قوله و نعمة البدن اصل لان المال وقاية له) يعنى ان الصلاة شرعت شكرا لنعمة البدن والزكاة شرعت شكراً لنعمة المال فيكون الزكاة دون الصلاة (قوله ولا قبح فى صفة الفقر) يعنى ان الزكاة شرعت لسد خلة الفقير كما ان الصوم شرع لمنع النفس عن الميل الى الشهوات فيكون صفة الفقر واسطة فى الزكاة كميل النفس الى الشهوات فى الصوم (قوله فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم) فانه اذا ضعف نفسه قدر على قهرها بالصوم

فى الفروع الصلاة وهى عماد الدين ثم الزكاة المترتبة على نعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ولا يصير قربة الا بواسطة النفس وهى دون الواسطة فى الزكاة لان النفس تميل الى الشهوات وهى صفة قبح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت اقوى فى كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تنقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها (وعقوبات كاملة) والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة (كالحدود) وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف

القلب حقا فيثبت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل فى احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر يعنى لو اكره الحربى او الذمى على الايمان فاقربه صح منه وقبل ايمانه فى احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والتكلم بكلمة الكفر ففعل لم يكن مرتدا فى حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هى الاعمال (**قوله** والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة) لم يشبها نقص لترتبها على جنايات كاملة عن نقص شائبة الاباحة (**قوله** وهى حد الزنا وحد الشرب وحد القذف) وحد السرقة فانها شرعت لحفظ الانساب والعقول

(قوله و نعمة البدن اصل) جملة حالية ذكرها للتنبيه على وجه تأخر الزكاة عن الصلاة وهو ان النعمة الدنياوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال فالصلاة شرعت لاظهار شكر نعمة البدن والزكاة لنعمة المال ولا شك ان النعمة البدن فوق نعمة المال فما يكون متعلقا باقوى النعمتين كان اقوى العبادتين فكان احق بالتقديم (قوله وهى دون الواسطة فى الزكاة) اقول وذلك لانها بواسطة الفقر بناء على انها شرعت لدفع الفقر كما شرع الصوم لقهر النفس هذا والاولى ان يقال انها شرعت لشكر نعمة المال كما ذكرنا وهو امر اذا حصل اندفع الفقر (قوله وبعد هذه الجملة الجهاد الخ) اقول فيه تغيير اسلوب العطف ثم الى هذا الاسلوب اشارة الى ان الجهاد ملحق بعامر من اصول الفروع لما ذكره من انه من فروض الكفاية بخلافها وانما لم يجعل الحاقه بذلك لكونه قابلا للسقوط (و)
بفعل البعض كما ان الاقرار ملحق بالتصديق الذى هو اصل الاصل لكونه قابلا للسقوط بالاكراه لما انه لو كان قبول السقوط موجبا للالحاق فى جانب الفروع لكانت الصلاة ملحقة لا ملحقا بها لانها تقبل السقوط بالحيض والنفاس ثم من الملائم ان يجعل هى والاربعة التى بعدها لواحق للايمان ويحمل كلام المصنف على ان العبادات الخالصة مطلقا اصول وهى التصديق والاقرار اللذان هما الايمان ولواحق وهى ما عداها من الفرائض ما كان فرض عين او فرض كفاية وزوائد وهى ما كان مكملات للفرائض بحيث يكون اللواحق والزوائد هى فروع الايمان وان اقتصر المصنف على التمثيل بما هو من اللواحق فقط الا ان يكون نصه فى شرحه نائبا عن ذلك

(وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث) بالقتل اما انه عقوبة فلأنه غرم مالى لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلأنها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية (وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات) اما ان فيها معنى العبادة فلأنها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلأنها لم تجب

والاعراض والاموال فان قلت سلمنا ان حد الزنا والشرب حق الله خالصا لانه لم يشرع بجناية وقعت على حق العبد اما الشرب فظاهر وكذا الزنا فانه ليس بجناية على الزانى ولا على المزنية بل فيه نفعهما وهو قضاء الشهوة ولكن لانسلم ان حد السرقة حق الله تعالى بل لابد من دليل قلت العين بالسرقة لاتبقى حقا معصوما للعبد اذ لو بقى كان مباحا فى نفسه ولم يبق للقطع وجود لوجود الشبهة الدارئة للحد لكن القطع ثابت بالاجماع فعلمنا ان العصمة فى العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة على جناية على حقه تعالى فقلنا انه حق الله تعالى ﴿قوله وعقوبات قاصرة﴾ واصحابنا يسمونها اجزئة فرقا بينها وبين الكاملة وان كان الجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كقوله تعالى من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون ولانصراف معنى المطلق الى الكامل قيدوها بالقصور ومعنى القصور فيها انها عقوبة مالية لايتصل بسببها اليه بظاهر البدن بخلاف الحدود قيل المراد بالجمع فى قوله عقوبات الواحد اذ ليس فى هذا النوع الا المثال المذكور فى المتن ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا فى بعض نسخ المنتخب وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة بالقتل خطأ من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصرة فحينئذ يكون اللفظ محمولا على حقيقته ﴿قوله كحرمان الميراث بالقتل﴾ فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه حقا لله تعالى حيث حرم الميراث مع وجود علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملكه له فى تركة المقتول ولهذا سقط ماقيل لانسلم ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت علته ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان يثبت بقتل الخاطئ والاثم ينقلب على مورثه وفى فعلهما قصور فيكون الحرمان عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلول قصور والدليل على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما ولو كان كاملا لوجب ﴿قوله اما ان فيها معنى العبادة الخ﴾ ثم هى على قسمين الاول ماغلب فيه جهة العبادة وهو ماعدا كفارة الفطر للاختيار فى الاداء والاداء انما هو عبادة وهو

(قوله مثل حرمان الميراث بالقتل) قيل المراد بالجمع فى قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس فى هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا فى نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيهما قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج الى حمله على الواحد كذا فى التحقيق

ابتداء بل وجبت اجزئة على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر (وعبادة فيها معنى المؤنة) وهى الثقل والكلفة (كصدقة الفطر)

الاعتاق والصوم والاطعام واشتراط النية فى الاداء والوجوب على المقدور كالخاطئ والمكره ولهذا لم توجبها فى اليمين الغموس والقتل العمد العدوان لان كلا منهما حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه معنى العبادة لان سبب الشئ يجب ان يكون مناسبا له والثانى ماغلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة لوجوبها بمقابلة الجناية الكاملة وهى هتك حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض فلا يصلح سببا لوجوب العبادة ولسقوطها بالشبهة كالحد ولك ان تقول لوكانت جهة العقوبة غالبة لسقطت عمن افطر بجماع اهله وبطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا اقل من شبهة الاباحة لسقوط الحد عمن زنى بجاريته التى هى اخته من الرضاعة والجواب ان المعتبر شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح والطعام لايورث اباحة الافطار فى رمضان بخلاف وطئ الجارية التى هى اخته لان محل الجناية منافع البضع وملكه ثابت فيه فيصلح شبهة والثانى لايفرق بين كفارة الافطار وغيرها من سائر الكفارات فى السقوط بالشبهات ويرد عليه قوله عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ماعلى المظاهر حيث جعلها عليه السلام مثل كفارة الظهار وكفارة الظهار عقوبة وسببها حرام بالاجماع وقيد الافطار بصفة التعمد التى يتحقق بها تكامل الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان وجوبها يستدعى جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة يقتضى كون الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر فى رمضان مرارا قبل التكفير لم يلزمه عندنا الا كفارة واحدة للتداخل ولو افطر فى رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر الاولى فى ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا رواه الطحاوى عن ابى حنيفة وعند الشافعى لاتداخل اصلا ويجب لكل فطر كفارة على حدة كما لو ظاهر مرارا لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه الكفارات ليست كذلك قلنا نعم ولكن لما سقطت بالشبهة لترجح معنى العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما فى الحدود فيجب العمل به اذا حصل المقصود وهو الانزجار حتى لو لم يحصل الانزجار به بان افطر ثانيا وجب عليه التكفير ثانيا فى ظاهر الرواية وروى زفر عن ابى حنيفة ان عليه كفارة واحدة (**قوله** وهى الثقل والكلفة) الاصح فى المؤنة ان يكون هنا بمعنى الثقل من قولهم مانت القوم امانتهم اذا

فان فيها جهة العبادة وهى كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغنى وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهى انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره (ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) اما جهة المؤنة فيها فلأن العشر سبب حفظ الاراضى لانه يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضى محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلأن مصرفه مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة فلأنها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ماهو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح (ومؤنة فيها معنى

اجتمعت مؤنهم اى ثقلهم قال قوام الدين الاتقانى لايخلو اما ان يكون ميمها اصلية اوزائدة فان كانت اصلية تكون وزنها فعولة من مان يمون ومعنى مانه اى قام بمؤنته اى بكفايته فقلبت واوها همزة تخفيفا وان كانت زائدة تكون مفعلة من الاون وهو الثقل واصلها مأونة فنقلت الواو الى ماقبلها تخفيفا فيكون تسمية بقاء الشئ بالمؤنة لكونه مستلزما للثقل (**قوله** فان فيها جهة العبادة وهى كونها صدقة الخ) صدقة الفطر مشتملة على خواص العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصيام من اللغو والرفث واعتبر لوجوبها صفة الغنى واشترط لصحة ادائها النية وعلق وجوبها بالوقت واوجب صرفها الى مصارف الزكاة وهذه الاوصاف كلها من اوصاف العبادة فتكون عبادة من هذه الحيثية وعلى معنى المؤنة فانها تجب على الشخص بسبب رأس الغير فان سببها الرأس وذلك من اوصاف المؤنة كالنفقة لكن لكثرة خواص العبادة فيها على خواص المؤنة كان معنى العبادة فيها ارجح فكانت عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس فهى عبادة قاصرة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية ووجبت على الصبى والمجنون الغنيين فى مالهما كنفقة ذوى الارحام ويتولى الولى ادائها وهذا استحسان وبه قال ابوحنيفة وابو يوسف والقياس ان لا تجب عليهما وتجب على ابيهما ان كان غنيا حتى لو اداها من مالهما ضمن وبه قال محمد وزفر (**قوله** والثابت باعتبار الاصل راجح) على ما بالتبع و لما كان فى العشر معنى العبادة لايبتدأ على الكافر اجماعا لان الكفر ينافى القربة واختلفوا فى تبعيته على الكافر فيما اذا بيعت الارض العشرية من كافر فقال ابوحنيفة لاتبقى بل تنقلب خراجا وقالا تبقى لانه صار من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة غير ان معنى القربة تابع فيه فيسقط فى حقه غير ان ابايوسف قال يضاعف على الكافر فيؤخذ منه عشران لان فى العشر معنى القربة والكفر ينافيه من كل وجه

(قوله لانه يصرف الى مصارف الزكاة) هذا جهة العبادة كما سيجئ فلاينبغى ان يذكر ههنا لايقال يجوز ان يكون الصرف الى مصارف الزكاة سببا لحفظ الارض بسبب الدعاء فيكون مؤنة لانا نقول قوله والضعفاء الداعين لهم بالنصرة يغنى عنه فيكون احدهما تكرارا بلا طائل الدافعين شر الكفرة فيبقى الاراضى فى ايديهم (قوله واما جهة غلبة المؤنة) بحيث قيل مؤنة فيها معنى العبادة بخلافه فى صدقة الفطر

(قوله وجهة المؤنة وهى انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره) بين للمؤنة جهة واحدة بعد ان بين للعبادة اكثر من جهة واحدة تنبيها على جهة غلبة العبادة

العقوبة كالخراج) فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهى سبب الذل فى الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا (وحق) اى الثامن من حقوق الله تعالى حق (قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لايجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد ماشرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لاتكون

فلا يصح بقاؤه عليه كما لايصح ابتداؤه اما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيوجب تغييره والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من الابطال ولقائل ان يقول هذا الدليل لايطابق المدعى لان المدلول تضعيف العشر والدليل يدل على انتفاء العشر الواحد فضلا عن التضعيف ويمكن ان يجاب * فان قلت ما الفرق بين صدقة الفطر والعشر حيث جعل العبادة فيها اصلا بتقديم ذكرها على المؤنة وفى العشر عكس الامر * قلت الفرق بينهما جلى لان ذات الصدقة مبنى على العبادة لانها تمليك الشئ الفقير لمرضات الله وهو عبادة بخلاف العشر لان ذاته ليس الاجزأ واحدا من العشرة الاجزاء وهو ليس بعبادة لكن العبادة فيه بواسطة تمليك الفقير وهو امر عارض فى العشر دون الصدقة فلهذا قدم ما اخر فيه (**قوله** فان قلت لم لايجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له) لم يتقدم شئ يرجع اليه الضمير لافى المتن ولا فى الشرح لنفيه وترتيب السؤال كما ذكره غيره لم قلتم ان الخمس ليس له سبب مقصود ولم لايجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له ثم الجواب الذى ذكره يحتاج الى تكملة وتقريره لايجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا لان الجهاد انما شرع لاعلاء كلمة الله تعالى ودفع شوكة المشركين فاما ثبت ان الجهاد شرع لهذا المعنى يكون حصول خمس الغنيمة ثابتا ضمنا فلا يكون سبب الجهاد سببا موضوعا قصدا فان قلت سلمنا هذا ولكن لم لايجوز ان تكون نفس الغنيمة او نفس المعدن سببا للخمس قصدا اذ الاضافة دليل السببية قلت يلزم ان يكون كل الشئ مقدما على جزئه وهو فاسد لان كل الشئ متأخر عن جزئه وجودا وعدما اما وجودا فظاهر لانه مالم يوجد الجزء لايوجد الكل واما عدما فظاهر ايضا لانه مالم ينتف الجزء لاينتف الكل وبيان الملازمة ان الغنيمة اسم لمال مأخوذ فهذا لاعلاء كلمة الله تعالى وخمسها جزؤها فلو كانت الغنيمة سببا للخمس يلزم ان يكون الكل مقدما على جزئه لان سبب الشئ سابق عليه والامر على هذا

(قوله ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه) اى يجب على العبد باعتبار ذلك السبب اداء ذلك الحق (قوله فان قلت لم لايجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له) اى يخمس الغنائم فالاصوب ان يذكر هذا السؤال مع جوابه بعد قول المصنف كخمس الغنائم (قوله لان الجهاد ماشرع الا لاعلاء كلمة الله) يعنى انه لايصلح ان يكون سببا مقصودا

(قوله والتمكن من الزراعة وصف) الملائم لما اسلفه ان يقول والاشتغال بالزراعة وصف نسجا على منوال غيره وان كان سبب الخراج هو الارض النامية تقديرا ونماءها تقديرا بالتمكن من زراعتها سواء زرعت اولا على انه باعتبار التمكن من زراعتها لايكون عقوبة لجواز ان يشتغل بزراعتها فلا يكون معرضا عن الجهاد حتى يكون عقوبة (قوله من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ) اراد به وجوبه وكذا من غير ان يجب عليه اداؤه طاعة

فتنة ويكون الدين كله لله ولهـذا جاز الخمس لبنى هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على عبد طاعة لله تعالى لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله فى ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع (كخمس الغنائم) فان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهـاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد لايستحق بعمله لمولاه شيأ (والمعادن) والمعدن اسم لما خلقه الله فى الارض من الذهب والفضة وغيرها (وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرها) كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها (وهذه الحقوق كلها سـواء كانت حقـا لله اوللعباد (تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الاقرار اصلا مسـتبدا خلفا عن التصديق) اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار (فى احكام

فى المعدن * فان قلت ثبت بمجموع ماذكرتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب مقصود موجب على العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خاصا * قلت انما قلنا انه حق الله تعالى للنقل والعقل اما الاول فلقوله تعالى قل الانفال لله والثانى فلانه حصل فى ضمن الجهاد والجهاد حق الله تعالى على ماببنا وماحصل فى ضمن حقه يكون حقه لان العبرة للمتضمن لا للتضمن ﴿ **قوله** والمعادن الخ ﴾ فان قلت مامعنى مافى الكتب الستة عن ابى هريرة رضى الله عنه من قوله عليـه السلام العجماء جبار والمعدن جبار وفى الركاز الخمس قلت معناه ان من استأجر رجلا لحفر معدن فانهار عليه فهو هدر لا ان من اسـتأجر معدنا فهو له توفيقا بين الاحاديث كما سنبينه ﴿ **قوله** كالدية وملك المبيع وملك النكاح ﴾ والطلاق والعتاق والتدبير والكتابة والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك ﴿ **قوله** فالايمان اصله التصديق والاقرار ﴾ وهذا هو مذهب الفقهاء فهما ركنان له حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسـانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسـلامه عندنا ولا عند الله تعـالى ولو مات على ذلك كان من اهل النار وعنـد المتكلمين ركنه التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار عند الفقهاء قدصار اصلا مستقلا لوجود حقيقة الايمان خلفا عن مجموع التصديق والاقرار وعند المتكلمين عن التصديق فقط فى حق احكام الدنيا من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول الشـهادة واهلية الامامة وغيرها من الاحكام التى يكتفى فى صحتها ممن قامت به بمجرد وجود الاقرار منه وان عدم منه التصـديق فى نفس الامر بدليل قيام السيف على رأسه حتى لو تكلم بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه كان مرتدا ولايخفى حسن صنيع المصنف حتى اشار الى كل من مذهب الفقهاء والمتكلمين

من طاعة او غيرها كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول) معنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيه لله تعالى لانه خاص حقه ولا حق لاحد فيـه والرسـول عليه الصلاة والسـلام ينفذه فيما بين المسلمين كما فى التحقيق (قوله والمعدن اسم لما خلقـه الله الخ) وبيان كون المعادن حق الله تعالى ماذكره صاحب الهـداية رحمه الله انهـا كانت فى ايدى الكفرة ثم حوته ايدينا فكانت غنيمة

(قوله اى عن الايمـان الذى هو التصديق) اقول تفسـيره هذا لعبـارة المصنف انما يستقيم على مذهب من جعل الاصل التصديق وحده وجعل الاقرار لاحكام الدنيـا وهو ما نسبه ابن الهمـام الى كثـير من المتكلمين لكن المصنف على مذهب فقهائنا القـائلين بكون الاقرار اصلا لاحكام الآخرة كالتصديق حتى لو صدق ولم يقر بلا مانع حتى مات كان فى النار ولهذا قال فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم قال خلفا عن التصديق والاقرار فذكر الاقرار

الدنيا) بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما فى المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه (ثم صار اداء احد الابوين) الايمان (فى حق الصغير خالفا عن ادائه) اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك (ثم صار تبعية اهل الدار خالفا عن تبعية الابوين) اى احدهما (فى اثبات الاسلام) فى الذى سبى صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابى حتى ان الصبى اذا وقع فى الغنيمة فى سهم رجل من الجند فى دار الحرب فمات هناك يصلى عليه بسبق حكم الايمان له

فى حقيقة الايمان بالطف اشارة وحاصله ان الخالفية قد وقعت باحد الركنين عن مجموعهما وعند المتكلمين بالشرط عن الركن ﴿**قوله** ثم صار اداء احد الابوين﴾ الاصل فى الاقرار ان يأتى كل واحد به بنفسه ثم جعل احد الابوين الاقرار باللسان فى حق ولدهما الصغير والمجنون والمعتوه خالفا عن اداء كل منهم الايمان بنفسه لقصور عقله وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار مسلما تبعا لمن اسلم منهما حتى لو مات غسل وصلى عليه ودفن فى مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد الابوين لعدم اسلامهما صارت تبعية اهل الدار خالفا عن تبعية الصغير لاحد الابوين فى اثبات الاسلام له واجراء احكامه عليه حتى لو سبى كل من الصغير والمجنون والمعتوه واخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار وقسمت الغنيمة فى دار الحرب ووقع الصغير ومن فى حكمه فى سهم غاز من المسلمين صارت تبعية الغنائم خلفا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلام الصبى تبعا لاسلام من وقع فى سهمه من المسلمين * واعلم ان كلا من تبعية الدار والغنائم واداء احد الابوين خالف عن اداء الصغير بنفسه لان اداء الابوين خالف عن اداء الصغير بنفسه ولان تبعية الغنائم خالف عن تبعية الدار وتبعية الدار خالف عن اداء احد الابوين واداء احد الابوين خالف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون للخالف خالف فيكون الخالف خالفا واصلا وقد يقال لا امتناع فى كون الشئ اصلا من وجه خلفا من وجه وهذا اذا لم يكن الصغير عاقلا اوكان ولكن لم يؤده بنفسه اما اذا كان عاقلا واداه بنفسه فلا عبرة بتبعية احد الابوين وانما يكون العبرة لايمانه بنفسه لسقوط حكم البدل عند وجود الاصل حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد والعياذ بالله من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بارتداده بل يبقى مسلما باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه ومع وجود ادائه

(قوله حتى ان الصبى اذا وقع الخ) واعلم انه بعد ما صار اداء احد ابوى الصغير خالفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خالفا عن اداء احد الابوين واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خالفا كذا فى التلويح ولا يذهب عليك ان المسئلة المذكورة انما هى من فروع تبعية الغانمين وليست بمذكورة ههنا بل المذكور انما هو تبعية اهل الدار فلا يظهر لذكرها بطريق التفريع وجه صحة

فى المحلين ولم يخل به (قوله اداء احد الابوين) لا يخفى انه انما يؤدى ذلك اللفظ المخصوص وهو ليس بايمان وان كان اداؤه اقرارا فالاقرار ليس بايمان الا ظاهرا

(قوله لكن البعض مرتب على البعض) من الترتيب لا من التراتب كما وقع في بعض النسخ يعني ان تبعية الابوين مثلا يعتبر مقدمة على تبعية الدار

(قوله بل كان ذلك يكون خافا عن اداء الصغير) اقول واما تصير بحيهم بصيرورة اداء احد الابوين خافا عن ادائه ثم صيرورة تبعية اهل الدار خافا عن ذلك الخاف اذا لم يوجد ثم صيرورة تبعية الغانمين خافا عن خاف ذلك الخاف اذا لم يوجد ﴿٨٩٥﴾ فعلى معنى ان تبعية اهل الدار خاف عن ذلك الخاف في الخافية عن اداء الصغير فيكون خافا عن ادائه ايضا وان تبعية الغانمين خاف عن ذلك الخاف في خافيته عن ادائه ايضا فيكون خافا عن ادائه كالتبعية الاولى بل كاداء احد الابوين من غير فرق ولذا ذكر في التلويح ان التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احدهما بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خاف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خافا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم للخاف خاف فيكون الشيء خافا واصلا لكن قال بعد ذلك وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخافا من وجه (قوله بلا خلاف) اقول فيه مناقشة اذ من ائمتنا من يقول بالخافية بين الماء والتراب ومنهم من يقول بها بين الوضوء والتيمم فكيف يجعل الخلافة بين الطهارة بالماء والتيمم من غير خلاف وجوابها ظاهر بان يقال من قال بالاول فانما قال بالخلافة بين الماء والتراب بالاصالة كما نبه عليه الشارح فلا ينافي ان يكون قائلا بها بين الطهارة بالماء والتيمم بالاصالة فيكون الفريقان قائلين بمطلق الخلافة بين الطهارة بالماء والتيمم مع قطع النظر عن كونها بالاصالة اولا ، هو ما اراده المصنف وجعله الشارح من غير خلاف ولله در صاحب التنقيح حيث عبر فيه بمثل ما عبر به

بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخاف خاف بل كان ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض (وكذلك) اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خاف عنهما (الطهارة بالماء اصل والتيمم خاف عنه) بلا خلاف (ثم هذا الخاف عندنا مطلق) يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلاة (وعند الشافعي رحمه الله ضروري) يعني ثبت خافيته لضرورة الاحتياج الى الصلاة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خافيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ماثبت بالضرورة يتقدر بقدرها (لكن الخلافة) والاصالة

لا يعتبر تبعية شئ ومع تبعية احد الابوين لا تعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابي حتى لو سبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعية احدهما اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية السابي حتى لو سبي ذمي صغيرا حربيا وادخله دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه واجريت عليه احكام الاسلام اذ لا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى ﴿ **قوله** وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والباقي خاف عنهما ﴾ في هذا الحل حزازة فان المصنف رحمه الله قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما بينا فكان المناسب ان يقول وكذلك اي كالمذكور في مسئلة الايمان من الاصالة والخافية ليشمل خافية الاقرار ﴿ **قوله** لان ماثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ﴾ فاذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض آخر بل يجب عليه تجديد تيمم ثان لما يريد اداؤه من الفرائض ولذا امتنع جوازه قبل الوقت لعدم تحقق الضرورة وامتنع جوازه قبل الفرائض ولذا امتنع طلب الماء لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك كله بعكس ذلك ﴿ **قوله** لكن الخلافة الخ ﴾ لقائل ان يقول قوله تعالى

(بين الماء والتراب فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى) استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى ولم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على الحيض فى قوله تعالى واللائى يئسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لاعن التربص (وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى) الخلافة (بين الوضوء والتيمم) لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لابين الماء والتراب (ويبتنى عليه) اى على الاختلاف المذكور (مسئلة امامة المتيمم المتوضئين) فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة

فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا سيق لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والماء والتراب مدلول عليه باشارته وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولاعكس لعدم المرجح والجواب انه لما كان كذلك كان مجملا فى بيان الخلفية فلحقه البيان بقوله عليه السلام الصعيد طهور المسلم مالم يجد الماء عشر سنين رواه ابوداود ﴿ قوله ويبتنى عليه اى على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم بالمتوضئين ﴾ فان من قال بوقوع الخلفية بين الجوهرين قال بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان خلفا عن الماء فى حصول الطهارة كان استعماله عنده مفيدا للطهارة كالماء فوجد شرط الصلاة فى حق كل منهما بكماله فجاز بناء احدهما على الآخر كما جاز فى الماسح والغاسل لكون الخف بدلا عن الرجل فى قبول الحدث لالكون المسح خلفا عن الغسل فكان المسح على الخف اصلا كالمسح على الرأس فكان طهارة الماسح اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هذا ومن قال بوقوع الخلفية بين الفعلين لم يقل بها وهو قول على رضى الله عنه لانه لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان صاحب الاصل اقوى وبناء القوى على الضعيف لايجوز كما لايجوز لمن يركع ويسجد بناء صلاته على صلاة من يومى بهما وذكر زفر مع محمد خلاف ماذكر فى الاسرار والمبسوط وعامة الكتب من جواز الاقتداء عند زفر فلعل المصنف ظفر برواية عنه كقول محمد يوافق ماذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط لكن المذكور فى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ الماء فلعل الجواز رواية عنه* واعلم ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء عندهما ايضا حيث قال فى سياق دليلهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام الاصل ولو كان الاصل

المصنف فقال وكذا الطهارة والتيمم لكنه خلف مطلق عندنا ثم اشار فى الشرح اشارة دقيقة الى انه قصد القدر المشترك لامذهب محمد وزفر بقوله اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا آخذا للتيمم من مذهبهما وللماء من مذهب ابى حنيفة وابى يوسف اشارة الى ذلك فافهم

(قائما)

المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل تكون مثلها وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف فتكون طهارته

قائما جاز الاقتداء فههنا كذلك انتهى قيل هذا التقرير اولى لانه لايلزم من كون التيمم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضى بالمتيمم لان الشئ اذا كان خلفا عن شئ قائما مقامه ينظر الى وصف الاصل حتى يكون عاملا عمل الاصل وقد علل فى الايضاح لمحمد فى هذه المسئلة بان التيمم طهارة ضرورية وعلل لهما بانها مطلقة وهو مناف لما قلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له ثلاث موارد فى الفقه * اولها باب التيمم فى البحث مع الشافعى فى جواز الفرائض المقصودة بتيمم واحد عندنا له وهو مبنى على ان التيمم طهارة مطلقا اولا فقال انها ضرورية تثبت ضرورة اداء المكتوبة فيتقدر بقدرها فاتفق ائمتنا فى جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الماء مابقى شرطه * ثانيها باب الامامة فى اقتداء المتوضئ بالمتيمم فافترقوا فيها فقال محمد هى ضرورية فلايجوز اقتداء المتوضئ به وقالا مطلقة فيجوز * ثالثها باب الرجعة فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلامهم فقال محمد هى مطلقة وقالا ضرورية فيرى اى لمحمد وجهان من المناقضة احدهما قوله فى باب الامامة انها ضرورية والآخر قوله فى باب الرجعة انها مطلقة ولهما وجه من المناقضة وهو قولهما فى باب التيمم والامامة مطلقة وفى باب الرجعة ضرورية فاجاب بعض المحققين بان فى التيمم جهة الاطلاق وجهة الضرورة فمعنى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالماء الى غاية احد الامرين من وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورة ان شرعيته ضرورة اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبى الكريم عليه السلام وامته وهذا لايفيد بمعنى الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرورة والحاجة شرع كما شرع استعمال الماء وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهير بالماء اذا علمت هذا فقولهم مع الشافعى انها طهارة مطلقة اى يزيل به الحدث و يستباح به كل مايستباح بالماء على الوجه الذى يستباح به لينتفى به قصر الصحة على فرض واحد لاينافى قولهم انها ضرورية لما سمعت فمن قال فى موضع انها مطلقة وفى آخر انها ضرورية لم يكن مناقضا اصلا فاوجه تخصيص محمد انه رأى وجوب الاحتياط فى الموضعين فان الاحتياط فى اقتداء المتوضئ بالمتيمم ان لايصح ولايعلل ذلك الا بجهة الضرورة وفى الرجعة الاحتياط فى انقطاعها ولا يعلل الا بجهة الاطلاق فاعتبرها وهما لما عكسا الحكم فى الموضعين لم يكن من عكس الشئ فيهما به وقولهما هذا فى الاقتداء احسن من قول محمد وقول محمد فى الرجعة احسن

اضعف ﴿ والخلافة لاتثبت الا بالنص ﴾ اى بعبارته ﴿ اودلالته ﴾ اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى لاالحصر فيهما كما ان الاصل لايثبت بالرأى بل بالنص ﴿ وشرطه ﴾ اى شرط كونه خلفا عن الاصل ﴿ عدم الاصل ﴾ للحال ﴿ على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ﴾ ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف ﴿ فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا ﴾ اى فلايكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ﴿ ويظهر هذا فى يمين الغموس ﴾ فانه لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن موجبا لماهو خلف عنه وهو الكفارة ﴿ والحلف على مس السماء ﴾ فانها لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهوالكفارة ﴿ واما القسم الثانى ﴾ من التقسيم المذكور فى اول الفصل ﴿ فاربعة الاول السبب ﴾ وهو فى اللغة مايتوصل به الى المقصود

من قولهما لان الضعف الكائن فى طهارة التيمم لم يظهر قط له اثر فى شئ من الاحكام عندنا فعلمنا انه شئ له قوة فى نفسه فيجوز اقتداء المتوضئ به ﴿قوله والخلافة لا تثبت الا بالنص اى بعبارته او دلالته﴾ اوباشارته او اقتضائه الى غير ذلك من الادلة السمعية دون الرأى كما ان الاصل لايثبت الا بذلك ففى الحصر على الاول نظر ﴿قوله وشرطه الخ﴾ اى لابد فى ثبوت الخلفية من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل وبالعجز عنه ينتقل الى الخلف مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم ونوقض هذا الاصل بوجوب قضاء الصوم على الحائض مع عدم شرعية الاصل فى حقها واجيب بان قضاء الصوم على الحائض ثبت بالنص على خلاف القياس والفقه فى ذلك ان اشتراط الطهارة عن الحيض فى الصوم بخلاف القياس فصار الاصل محتملا من وجه دون وجه فيؤثر اشتراطها فى الاداء دون القضاء ﴿قوله ويظهر هذا﴾ اى اثر هذا الشرط ﴿فى يمين الغموس﴾ وهى ما اذا حلف على نفى ما كان اوثبوت مالم يكن فى الزمن الماضى ﴿قوله فاربعة الاول السبب﴾ والعلة والشرط والعلامة والحصر استقرائى وقيل فى وجه الحصر ان مايتعلق به الحكم لايخلو اما ان يكون مؤثرا فى وجوده اولا الاول العلة والثانى اما ان يكون وسيلة اليه اولا فالاول السبب والثانى اما ان يوجد الحكم عنده اولا الاول الشرط والثانى العلامة وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على هذه الثلاثة ثم العلة لكونها مؤثرة فان قلت كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان عملها مشروط بوجوده قلت لان العلة هى المؤثرة والمقصود هو التأثير فقدمت لذلك وفيه شئ لانه

(قوله فانها لما انعقدت موجبة للبر الخ) لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف

(قوله لا الحصر فيهما) عطف على انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى بكلمة لا يعنى انه لم يرد الحصر الحقيقى فى النص ودلالته لانها تثبت باشارته واقتضائه ايضا وانما اراد به الحصر الاضافى بالنسبة الى الرأى (قوله بل بالنص) سواءكان الثبوت بعبارته اواحدى اخواتها الثلاث (قوله فاربعة الاول السبب الخ) قال القاآنى ووجه الحصر ان مايتعلق به الحكم اما ان يكون مؤثرا فى وجوده اولا الاول العلة والثانى اما ان يكون وسيلة اليه اولا الاول السبب والثانى اما ان يكون وجود الحكم عنده اولا الاول الشرط والثانى العلامة وقال غيره الاوجه ان يكون الحصر استقرائيا

(قوله اى لايكون له تأثير فى وجود الحكم) لقائل ان يقول المفهوم مما مر من كون الوجوب مضافا الى العلة ان للعلة تأثيرا فيه فاذا لم يعقل فى الشئ معانى العلل فالمناسب ان يقال انه لاتأثير له فى وجوب الحكم فلم قال الشارح هنا الوجود والثبوت مضافا اليه على وجه التأثير كما ان المراد من كون الوجود مضافا اليه كونه مضافا اليه لا على وجه التأثير كما لوصرح اليه القاآنى بقوله فى تفسير قول صاحب المغنى من غير ان يضاف اليه وجوب او وجود اى لايكون ثبوته به ولا وجوده عنده فاذا لم يعقل فى الشئ معانى العلل فانه لايكون الوجوب مضافا اليه بمعنى انه لا يكون له تأثير فى الوجود والسر فى ان المراد ما ذكرناه ان وجوب الحكم وتأثير العلة فى وجود الحكم متلازمان فحيث قيل باضافة الوجود الى شئ استغنى عن ذكر تأثير ذلك الشئ فى وجوده وحيث حكم بتأثير الشئ فى الوجود استغنى عنه ذكر الوجوب لان ذكر احد المتلازمين يغنى عن ذكر الآخر وحيث نفى تأثير الشئ فى الوجود استغنى عن نفى اضافة الوجوب اليه كما وقع فى دليل الحصر المنقول عن القاآنى آنفا لان نفى احدهما يغنى عن نفى الآخر فلهذا قال الشارح هنا ما قال ولئن سلمنا ان اضافة الوجوب الى شئ بمعنى كونه مؤثرا فيه فان هذا لاينافى ان يكون مؤثرا فى وجوده بل هما متلازمان ايضا فيكون نفى الثانى نفيا للاول لكنا لا نسلم ذلك والا لكانت اضافة الوجود الى الشئ بمعنى كونه مؤثرا فيه فلايكون قوله ولا وجود مخرجا للشرط هذا وصريح مافى فتح المجنى يقتضى ان قوله ولا وجود للاحتراز عن العلة والشرط فان وجود الحكم يضاف الى العلة ثبوتا بها كما يضاف الى الشرط ثبوتا عنده لكنه مع هذا جزم بان قوله من غير ان يضاف اليه وجوب احتراز عن العلة وهذا عجيب منه على انه لو كفى قوله ولا وجود فى الاحتراز عن كليهما لا كتفى عن ذكر الوجوب

(قوله خرج به السبب الذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معنى العلة) اقول اما الثانى فظاهر واما الاول

وفى الشريعة ماعرفه المصنف رحمه الله تعالى (وهو اقسام سبب حقيقى وهو مايكون طريقا الى الحكم) خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هى دالة على طريق الحكم (من غير ان يضاف اليه وجوب) خرج به العلة (ولا وجود) خرج به الشرط (ولا يعقل فيه معانى العلل) اى لايكون له تأثير فى وجود الحكم اصلا لابواسطة ولابغير واسطة خرج به السبب الذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معنى العلة

على هذا وجب تقديمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون مكملا للعلة وهى صفة له على مايأتى وهو مقدم وجودا ومع وجود هذا التأثير مقدم عليها وقدم الشرط على العلامة ولم يعكس لنوع تعلق بالحكم ولايخفى ان تقديم السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو بانقسام مايطلق عليه اسم السبب والعلة والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها والا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه وغيره ولذا ذكر المصنف السبب اولا مطلقا عن قيد الحقيقى عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقى حين اراد تعريفه (**قوله** خرج بهذا القيد العلامة الخ) ان قلت قوله مايكون طريقا لذلك الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقى والمجازى والعلة والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر الجنس فى الحد انما هو لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين الاجناس لا للاحتراز عن شئ فكيف يحترز به قلت ذلك فى التعريف الحقيقى وهذا تعريف لفظى ولامحذور فيه على ان الفقهاء لايلتفتون الى اصطلاحات اهل المنطق فى الحدود وانما ذكروا تعريفات يوقف بها على المراد ولذا تراهم يطلقون الجنس على كل لفظ عام سواء كان منطقيا اولا (**قوله** خرج به الشرط) قال بعض الشارحين احترز المصنف بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقوع الاحتراز عنها ثانيا مستدرك لافائدة فيه

فلانه وان لم يكن فيه معنى العلة فانه يعقل فيه معانى العلل فى الجملة لماله من شبهة العلة والمراد بالثانى ماسيذكر المصنف انه له حكم العلة كسوق الدابة وبالاول ماسيذكر ايضا انه يسمى سببا مجازا كاليمين بالله تعالى وبالطلاق ولى ههنا بحث اذ سيعرف الشارح باضافة وجوب الحكم الى الثانى فينبغى ان يكون خارجا بقوله من غيران يضاف اليه وجوب اى لا بواسطة ولا بغيرها ويكون قوله ولا يعقل فيه معانى العلل مخرجا للسبب الذى له شبهة العلة خاصة وفى شرح المغنى للقاآنى ان السبب على اربعة اقسام حقيقى وماصار فى معنى العلة ومجازى كاليمين بالله تعالى وبالطلاق وماله شبهة العلة كحفر البئر فى الطريق وان حفر البئر فى الطريق سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة الثقل والسبب مشية فيه فاما الحفر ﴿٩٠٠﴾ فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم يوجد لكنه تجب الدية عليه لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد جعل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو دفع دافع اياه يكون الضمان على الدافع دون الحافر ولى فيما ذكره نظر اذ لا جائز ان يكون حفر البئر فى الطريق سببا للقتل اذ السبب انما هو مشية فيه كما اعترف به واما الحفر المذكور فهو كما اعترف به ايضا ايجاد شرط الوقوع ومعلوم ان ايجاد شرط الوقوع شرط للقتل يضاف القتل اليه وجودا عنده وكونه طريقا للوقوع كما قال يستلزم ان يكون شرطا الا ان يقال ان السببية التى اثبتها للقتل غير التى اثبتها للحفر المذكور وان هذه هى السببية الثابتة للسبب الذى له شبهة العلة وانها لا تنافى الشرطية الحقيقية وصاحب التنقيح لما رأى ان هذا بعينه هو ذاك وان عده من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ماليس كذلك ويسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ماهو سبب مجازا اى مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلة

(ولكن يتخلل بينه وبين الحكم) اى بين وجود السبب ووجود الحكم (علة لا تضاف الى السبب) اى لا تكون مستفادة منه (كدلالته انسانا) يعنى اذا دل انسان انسانا (ليسرق مال انسان اوليقتله) ففعل المدلول لم يضمن الدال شيأ لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ماهو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذى باشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب * فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم فى حق آخر بغير حق حتى

﴿قوله ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب﴾ بيان وايضاح لخلوه عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقد جعله بعض الشراح من تمام التعريف وقال المراد من السبب فى قوله لا تضاف الى السبب المعنى اللغوى وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا تعريف الشئ بنفسه ﴿قوله كدلالته انسانا ليسرق مال انسان اوليقتله الخ﴾ مثال للسبب الحقيقى وكذا اذا حل قيد عبد غيره فابق اوفتح باب اصطبل غيره اوفتح باب قفص غيره فطار طيره اودفع السكين الى صبى ليمسكه فوجأ بها نفسه اواخذ صبيا حرا من يد وليه فمات فى يده لمرض اوقال لصبى اسرق هذه الشجرة او انفض ثمرتها لتأكل انت اوانا اوكل نحن فصعد فسقط فانه لا ضمان فى هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب بخلاف مالو قال للصبى اصعد وانفض الثمرة لا كل انا اوقربه الى ارض مسبعة اومهلكة اوحمله ووضعه على دابة فسقط وهى واقفة اوحين سارت بنفسها فهلك حيث يضمن فى ذلك كله لعدم طرو المعونة لسببه فلو ساق الصبى الدابة بنفسه بعد ماحمله عليها فسقط فعطب سقط الضمان لطرو العلة على السبب ﴿قوله اذا سعى انسان الى ظالم الخ﴾ ذكر صدر الاسلام فى اصول الفقه اذا سعى انسان

(الى)

غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد * قلت ذاك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة منزلة الامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ (فان اضيفت العلة اليه) هذا هو القسم الثاني اى لوكانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب (صار للسبب حكم العلل) حتى صار الحكم مضافا اليه (كسوق الدابة وقودها) فان كل واحد منهما سبب لتلف مايتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف ماهو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلايكون مضافا اليه حتى لايحرم عن الميراث ولايجب عليه الكفارة والقصاص * فان قلت اكرهها على السير لاعلى الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لايجب الضمان * قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لاعلى الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد (واليمين بالله تعالى) قبل الحنث او بالطلاق اوبالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشئ كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار

الى السلطان في اخذ مال آخر بغير حق بعض مشايخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم قال بان كان السلطان معروفا بالظلم واخذ مال من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لايضمن ولكن نحن لانفتي به لانه خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله (**قوله** ودلالة المحرم جناية الخ) اورد بان الاجنبي التزم بالاسلام ان لايدل السارق على مال آخر وقد تأكد بالدلالة الاثم فلايضمن واجيب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله فيها وموجب ذلك الاثم وفي الوديعة والاحرام وضع الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيهما (**قوله** والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق الخ) المراد به الصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق نحو ان دخلت الدار فانت طالق او فعبده حر بالنسبة الى الجزاء وكذا النذر المعلق بالشرط نحو كان دخلت الدار فلله على كذا فانه قبل وقوع المعلق عليه

(قوله ذاك قول بعض مشايخنا) نقل القاآني عن الامام صدر الاسلام انه لايفتى به بل يقال للقاضي ان يغرمه حسما لمادة فساد السعاة والذي عليه صاحب الوقاية وابن كمال باشا انه به يفتى وانه قول محمد وفي التلويح انها مسئلة اجتهادية افتوابها بغير قياس استحسانا لغلبة السعاة قال ابن الهمام وينبغي مثله لو غلب غصب المنافع

(قوله مجازا) قال القاآنى والحق انه ان اراد بالسبب العلة يكون مجازا كما ذكره وان اراد به السبب المحض فلا نسلم انه مجاز وهو مردود لانا نختار الشق الثانى ونحكم بانه سبب محض مجازا اذلو كان سببا محضا حقيقة لكانت اليمين مفضية الى الحنث والمعلق بالشرط مفضيا الى الوقوع وكلاهما ممنوع كما يتضح ذلك من قول الامام ابن الهمام ويقال لفظ السبب مجازا على المعلق من تطليق واعتاق ونذر بما لايريد كونه وعلى اليمين اذليست مفضية الى الوقوع والحنث بل مانعة وانما لها نوع افضاء فى الجملة ولو بعد حين فهى مجاز واذا صدر شرط المعلق صار علة حقيقة بخلاف السبب فى معنى العلة لانه لم يؤثر فى المسبب وان اثر فى علته فلم ينتف حقيقة السببية بوجود التأثير وبماذكره يظهر ان السبب الذى فى معنى العلة ليست بسبب مجازى لبقاء حقيقة السببية فيه وان اثر فى علة الحكم لان العبرة فى العلة انما هى بالتأثير فى الحكم لافى علته فان قلت اذاكان سببا حقيقيا فلم يسمه صاحب التنقيح حقيقيا بل قسم السبب الى مافيه معنى العلة والى ماليس كذلك وسمى الثانى بذلك فحسب قلت لانه اراد بالحقيقى المحض وانما المحض الثانى (لان) لاالمقابل للمجازى ولذا قال بعد ذلك التقسيم ومن السبب ما هو سبب مجازا على ماعلمت آنفا (قوله عند وجود الشرط)

فانت حر والمراد بالتعليق الذى هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق (تسمى سببا مجازا) هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى اوبغيره والبر قط لايكون طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله تعالى ولا للجزاء فى اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لايجب الكفارة ولاينزل الجزاء فلايمكن ان يجعل المانع عن الشئ سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين اوالمعلق بالشرط يحتمل ان يفضى الى الحكم عند زوال المانع سمى سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار مايؤول اليه وهذا عندنا وعند الشافعى جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هى التى توجب الكفارة عندالحنث والمعلق هوالذى يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا فى الحال لاعلة باعتبار تأخر الحكم ولكن فى معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر فى الحكم عند وجود الشرط واذا كان فى الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لاينعقد فى غير محله

اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم النذر لافضائها اليه فى الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لايفضى اليه بان يقع المعلق عليه ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الاسباب عللا حقيقة لتأثيرها فى وقوع الاجزئة مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة * فان قلت لم خص هذا القسم بتسميته مجازا مع ان مافيه معنى العلة سبب مجازى ايضا * قلت لانه خال عن معنى الافضاء الى الحكم فى الحال بخلاف مافيه معنى العلة لما فيه من معنى الافضاء مع زيادة التأثير فكان خروجه عن حقيقة السببية لاشتماله على امر زائد عليها فكان اولى بالتصريح فيه بالمجازية والعلاقة انما تدل على السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه فى المال لايصير سببا حقيقيا بل علة كما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هى مشابهة السبب من حيث ان له نوع افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين (قوله لاتجب الكفارة ولا ينزل الجزاء) لف ونشر مرتب والكفارة لليمين والجزاء فى المعلق بالشرط * فان قلت ان الشافعى تمسك بالحديث وهو قوله عليه السلام لاطلاق قبل النكاح قلت لاتمسك له به

(قوله اى من جهة كونه علية حقيقة الخ) الصواب طرح من كما لايخفى

او عند الحنث (قوله شبهة الحقيقة) اقول ليس المراد بها ماذكره الشارح بل شبهة كونه سببا حقيقة ليلائم قوله ولكن له شبهة الحقيقة

ماوقع عنه الاستدراك من قوله يسمى مجازا سببا وليكون موافقا لماذكره القاآنى من ان لهذا المجاز عندنا شبهة كونه سببا حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر فان عنده المعلق بالشرط خال عن تلك الشبهة بل هو مجاز محض وليكون مناسبا لتقرير الشارح عند ذكر ثمرة الخلاف على ما ستعرف هذا والذى جزم به ابن الهمام ان للمعلق بالشرط المحكوم بكونه سببا مجازا شبه العلة الحقيقية عندهم خلافا لزفر و مبنى ما عزاه اليهم على ماقطع من قبل من ان الشرط المعلق اذا صدر صار علة حقيقة ويمكن ان يقال لامنافاة بين ماذكره الشارح من تفسير شبهة الحقيقة وبين تقريره عند ذكر ثمرة الخلاف لجواز انه اطلق السبب على العلة كما اطلق المصنف اسباب الاحكام الشرعية على عللها قبيل باب اقسام السنة و يؤيد ذلك انه عند تقريره مذهب زفر اثبت للمعلق بالشرط احتمال صيرورته سببا فى الزمان الآتى وليس ذلك الاحتمال الا احتمال صيرورته علة فيه عند وجود شرطه

(ولكن له) اى للمعلق الذى سميناه سببا مجازا (شبهة الحقيقة) اى جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية (حتى يبطل التنجيز التعليق) هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها

لان تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط والشرط فى صورة النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق عنده لاقبله فلا يكون الحديث حجة له * فان قلت ربما يتمسك ويقول هذا شخص لايملك التنجيز بالاتفاق فلا يملك التعليق * قلت الملازمة ممنوعة فان الرجل اذا قال لامرأته الحائض ان دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق سببا مع انه لايملك تنجيز الشئ فى الحائض وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر مع انه لايملك تنجيز العتق فى الحال ﴿ قوله ولكن له اى للمعلق الخ ﴾ اختلف الشارحون فى مرجع هذا الضمير فقال بعضهم المراد به التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب فان الدليلين من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق لا المعلق وهو انت طالق وقال صاحب الكشف المراد به المعلق كما ذكره الشارح لان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط حينئذ وهذا واضح فيكون المراد بالتعليق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا المجاز منه بشبهة الحقيقة فلا تخصيص والصحيح ان يرجع الضمير هذا القسم باسره ليشمل اليمين لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف يقتضى الافراد ولا ينافى اجراء القاعدة على عمومها وهو المعلق ﴿ قوله حتى يبطل التنجيز التعليق ﴾ التعليق توقيف الحكم على امر والتنجيز ارساله من غير تأخر اى بعد واصله التعجيل يعنى ثمرة الخلاف تظهر فى ان التنجيز بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطل وعنده لا وانما قيد التنجيز بالثلاث لظهور ثمرة الخلاف لانه لو طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد التزوج فدخلت الدار تطلق ثلاثا اتفاقا كذا فى الحقائق وغيره وفى الهداية خلاف هذا حيث قال لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين وتزوجت بزوج آخر

ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لابد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لايحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا فى الزمان الآتى لايوجب اشتراط المحل فى الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو يمين فى الحال ومحلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها ولاتبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل فى الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لايقع شئ لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر

ودخل بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار طلقت ثلاثا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد وزفر هى طالق بما بقى قال الشيخ كمال الدين بن الهمام هذه الصورة الاتفاق فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد وزفر فلان الواقع واحدة لها ويحتمل الثلاث واما عندهما فالثلاث المعلقة بواسطة ملكه للثنتين بالهدم مع الواحدة الباقية وعلى هذا يحمل ما فى الحقائق وغيره فيكون الثلاث واقعة عندهما بالدخول وعند محمد وزفر كمال الثلاث بالدخول وهى الواحدة الباقية وحينئذ لامنافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره لكن هذا خلاف الظاهر اذ الظاهر من كلام الحقائق ان الثلاث يقع دفعة بواسطة الدخول اتفاقا وليس كذلك لما علمت فافهم (**قوله** وهو يمين فى الحال) اى المعلق بالشرط يمين فى الحال فلايتوقف صحته على وجود المحل كاليمين بالله ولهذا لو حلف لايحلف فعلق الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف لايطلق فعلق الطلاق بالشرط لايحنث (**قوله** ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل فى الحال) واذا كان ابتداء التعليق بدون المحل صحيحا كان بقاءه بدونه صحيحا بالطريق الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء ومما يدل على ان زوال الملك لايبطل التعليق ولو ابانها بطلقة اوطلقتين وانقضت عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم ان اليمين لايبطل بزوال الملك * فان قلت لم اشترط الملك او الاضافة اليه فى الابتداء دون البقاء مع انه يرجع الى المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء * قلت ليظهر فائدة اليمين وذلك بقيام الملك او الاضافة اليه حال وجود الشرط فانه حال الاضافة الى الملك يكون الجزاء واقعا لامحالة وحال قيام الملك يكون غالب الوجود اذ المقصود منها تحقق البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلابد ان يكون الجزاء غالب الوجود اومتحققا عند فوات البر

لايحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء فى الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولولم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام ﴿ لان قدر ماوجد من الشبهة لايبقى الا فى محله ﴾ يعنى لابد لشبهة السبب من محل يبقى فيه ﴿ كالحقيقة ﴾ يعنى كحقيقة السبب ﴿ لاتستغنى عن المحل ﴾ اذ شبهة الشئ لاتثبت الا فيما يثبت حقيقته الایرى ان شبهة البيع لاتثبت فى حق الحر لان حقيقته لاتثبت فيه ﴿ فاذا فات المحل بطل ﴾ يعنى بتنجيز الثلاث قدفات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهى ان تكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشئ متى ثبت بصفة فى الشرع لايبقى بدون تلك الصفة ﴿ بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى المطلقة ثلاثا ﴾ هذا اشارة الى جواب

لحمله خوف نزوله على المحافظة على البر فاشترط الملك او الاضافة اليه فى حال التعليق ليكون الجزاء متحقق الوجود او غالبه عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل فى الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بخلاف ما اذا لم يكن ملك ولا سببية بان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لم يصح هذا التعليق لعدم الفائدة اذ الجزاء حينئذ لايكون متحققا ولاغالب الوجود فلاينعقد يمينا لعدم فائدته لانعدام الغرض اليه وهو الحمل على الفعل او المنع عنه لايقال لوقال لامرأته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه هذه الفائدة والبر لايحصل غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر ﴿ **قوله** ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام ﴾ لان البر بر والكفالة لاتصح الا بالعين القائم فى الحال ولايصح الا براء عن العين فكذلك هنا لما كان البر مضمونا فى الحال بالطلاق ثبت للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشئ لايثبت فى غير محله كما فى الحقيقة لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك فى غير المحل فاذا فات المحل وهو ملك المتعة بتنجيز الثلاث بعد تعليقها بطل التعليق لبطلان ما قام به من شبه السبب لفوات محله وهو ملك المتعة القائم حالة التعليق وانما لم يبطل بزوال الملك لان طلاقها مادون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها هذا ماذكره الشارحون فى الاعتناء بتوجيه هذه المسئلة وهو ظاهر لكن ماقالوه من مسئلة الابراء عن الضمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر البزدوى فى مبسوطه فى باب الصلح فى الغصب فانه يدل على ان الابراء

عما قال زفر رحمه الله تعالى ان بقاء التعليق لايحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق فى المطلقة ثلثا بالملك ابتـداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسـهل من الابتداء (لان ذلك الشرط فى حكم العلل) من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطـلاق ومن حيث ان ملك اليمين فى الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العـلة لايصح كما لوقال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولايبطل اصل التعليق لان الشبهة لاتقاوم الحقيقة (فصار) التعليق بشرط هو فى حكم العلل (معارضا) اى مانعا (لهذه الشبهة) وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية

عن المغصوب حال قيـامه لايصح وصرح بذلك فى غصب النوازل وكذا ماقالوه من ان الرهن والكفـالة لايصحان فى العين المغصوبة فيه نظر فانه قدصرح فى شرح الطحاوى وشرح ابى نصر البغـدادى بجواز الرهن والكفالة بالمغصوب وذكر فى الجامع الكبير ان الكفالة تصح بالافعال المضمونة كماتصح بالاعيان فدل ماذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين لانه كمايصح فى الدين يصح فى العين المغصوبة بنفسها (قوله ان بقاء التعليق) قيل فيه شئ لان القاضى اذافسق استحق العزل وتصح تولية الفاسـق ابتداء فلم يكن البقاء اسهل من الابتـداء فتأمل ﴿ قوله لان ذلك الشرط ﴾ اى وهو النكاح الذى تعلق به الطـلاق فى حكم العلل فضلا عن ان يكون خاليا عن حقيقة السـببية لان النكاح علة لملك الطلاق لانه مسـتفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لوقال لعبـده ان اعتقتك فانت حر اوقال لامرأته ان طلقتك فانت طـالق ونوى به العتق او الطلاق الذى يوجبه هذا التعليق كان باطلا واعترض بان ملك الطلاق اذا كان يستفاد بالنكاح لم يلزم ان يكون النكاح بمنزلة علة العلة مع جواز التخلف عنـه بل هو علة لملك الطلاق لا للطلاق على ان النكاح اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان يكون له شبهة العلة والجواب انا سلمنا ان النكاح علة لملك الطـلاق وتخلف الحكم عن العـلة شرط فيما دون علة العلة ولئن سـلمنا انه شرط فيها ايضـا فلانسلم التخلف ههنـا لان صحة التخلف لايتخلف عن النكاح ولكن لايشـتبه على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف فيـه تنجيزا اوتعليقا كان النكاح علة العلة للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة بل هى اقرب الى العلة مما له شـبه بها الا ترى انهم فسروا الشـبهة بما يشبه الثابت وليس بثابت والنكاح يشـبه

(العلة)

(قوله بدليل صحة تعليق الطلاق) بان قال ان تزوجتك فانت طالق

للمعلق قبل تحقق الشرط (السابقة عليه) اى على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق فى الحال تقتضى المحلية يعنى التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضى المحلية فى الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة الملك يقتضى بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل (والايجاب المضاف) كقولك انت طالق غدا (سبب للحال) الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لاتخرج شهود الشهر من ان يكون سببا فى حقه مثله فى حق المقيم حتى صح الاداء منه (وهو من اقسام العلل) على مايجئ فى اقسامها ان شاء الله تعالى

العلة من حيث ان الطلاق لايتصور بدونه ولكنه ليس بعلة حقيقة لتوسط امر آخر بينه وبين الطلاق وتخلفه عنه فصح ان يقال له شبهة العلة (**قوله** توضيحه الخ) اى توضيح هذه المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء المقتضية للمحلية والشبهة تقتضى المحلية والتعليق بشرط فى معنى العلية يقتضى عدم ثبوتها لامتناع ثبوت الشئ قبل علته فامتنع ثبوتها بمعارضته فلا يشترط الى المحل لزوال المعنى الموجب له وهو شبهة التعريض وقيل لما تعارض موجبا مطلق التعليق والتعليق بشرط فى معنى العلة رجحنا جانب التعليق المقيد على جانب مطلق التعليق لانه من عمل العلة وعمل العلة علة العلة وشبهة العلة ليست بعلة فيكون ترجيح جانب العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال موجبه يبقى التعليق مجردا عن الشبهة السابقة علة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها هذا ماقالوه فى هذا المقام واعترض بانا لانسلم ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب كما فى حقيقة العلة فان العلة انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعلة وهنا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب كيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب على تقدير وجود الشرط فلا حاجة الى التكلفات بل يكفى فى الجواب ان يقال ان التعليق هو ايقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط والمحل انما يجب وقت اعتبار الايقاع وصيرورته مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط فى التعليق بالملك بخلاف مابعد الثلاث فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الايقاع على تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل به احتجاج زفر فهو حجة قاطعة فى ان التنجيز يبطل التعليق فلا حاجة الى التكلفات السابقة واجيب بانا لاندعى ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التى ذكرناها فكان التعليق بطل فى حق هذه الشبهة فالتعليق بالشبهة يؤثر فى الشبهة بالابطال لا فى الحقيقة ﴿ **قوله** وهو من اقسام العلل ﴾ وان تأخر حكمه بواسطة الاضافة على مايجئ تحقيقه فلا

(قوله احترز به عن الشرط) فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه كذا في التحقيق وقال الشيخ اكمل الدين قوله يضاف اليه وجوب الحكم يشمل

المحدود وغيره وبقوله ابتداء خرج عنه علة العلة والسبب والشرط والعلامة ولعله اولى لما فسروا الوجوب بالثبوت فتدبر (قوله والتعليقات الخ) لا يذهب عليك انها من قبيل الشرط فيخرج بما يخرج به الشرط

(قوله احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات) اقول كونه محترزا بقيد ابتداء عنها مما لا يخلو عن شيء اذ السبب المراد به المحض والعلامة قد خرجا بقوله ما يضاف اليه وجوب الحكم اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العلامة ليست بطريق الى الحكم على ما مر فضلا عن ان يضاف اليها وجوبه وخرج به ايضا المعلقات بالشرط مادام الشرط لم يصدر لانه لو صدر لكانت عللا حقيقية يضاف وجوبه اليها على ما نقلنا واما علة العلة وهي السبب الذي فيه معنى العلة فانها لم تخرج به وانما خرجت بقوله ابتداء لكون وجوبه مضافا اليها كما اعترف به الشارح فيما مضى ولكن بالواسطة وان كانت اضافة وجوبه الى العلة عبارة عن ان يكون مؤثرة في وجوده من غير واسطة فليس قوله ابتداء لاخراج علة العلة بل لتحقيق الماهية فقط لخروج علة العلة من قبل

(وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعتق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي (والثاني) اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم (العلة) وهي مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمي الامر المثبت للحكم في الشرع بها لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف (وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم) اي ثبوته احترز به عن الشرط (ابتداء) اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح

يكون تسميته سببا بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز واعلم ان المعتبر في تعدد هذه الاقسام انما هو اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت بحسب الذات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى تربيع القسمة وبعضهم الى تثليثها (قوله وسبب له شبهة العلة الخ) مثل بعض الشراح هذا السبب بحفر البئر في الطريق لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة وانما العلة ثقل الماشي والماشي سبب محض ولكن الثقل امر جبلي ليس باختيار الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليها فاضيف الى الحفر لما فيه من تعدي العلة من حيث ان العلة لا تعمل الا به وفي اثبات هذا القسم والتمثيل له بهذا المثال نظر سيأتي في بحث الشرط ان شاء الله تعالى (قوله وهي مأخوذة الخ) العلة في اللغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فتغير به حاله ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير حال البدن من القوة الى الضعف واورد بان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عليلا والمرض فيه علة مع انه غير مغير لوصف الصحة واجيب بانه يسمى عليلا باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة (قوله ابتداء) احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة وسائر التعليقات وقيل احترز بالقيد الاول عن السبب والشرط وعلة العلة وبالثاني عن التعليقات فانها لا تجب لها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب بل اذا وجد الشرط وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس شمل الحدود وغيره وقوله ابتداء اخرج عنه السبب والشرط وعلة العلة والعلامة ولكل وجهة لكن صنيع الشارح احسن فتأمل

(و)

(قوله اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها الخ) فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ (قوله وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف الخ) الضمير للعلة مطلقا لا للعلة التامة كما يتبادر لفساد المعنى (قوله لانها تؤثر فيه كذا

(قوله وهو سبعة اقسام) منظور فيه لان العلة بالتعريف المذكور لاتتناول كل هذه الاقسام ولا يمكن ان يجعل المقسم مايطلق عليه اسم العلة لان عود الضمير الى ماعرف بقوله ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء يأباه (قوله ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلاواسطة) بهذا القدر اكتفى صاحب التنقيح فى تفسير العلة اسما لكنه ترك تقييد الاضافة بكونها بلاواسطة لانه المفهوم من الاطلاق ومعنى اضافة الحكم الى العلة مايفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وكونها بلاواسطة لاينافي ثبوت الواسطة فى الواقع فانه يقال قتله بالرمي مع تحقق الواسطة واما تفسير العلة اسما بما يكون موضوعة فى الشرع لاصل الحكم ومشروعة له فقد نص فى التلويح على انه انما يصح فى العلل الشرعية لا فى مثل الرمي (قوله وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول الخ) اقول يشير الى ان المنقسم الى هذه الاقسام السبعة انما هو العلة الشرعية الحقيقية باعتبار تمامها بتلك الاوصاف الثلاثة وعدمه وكون عدم تمامها امابسقوط واحد منها وهذا ثلاثة اقسام او بسقوط اثنين منها وهذا ثلاثة اقسام اخرى لكن قوله الاول الخ بعد ذكر تلك السبعة يوهم ان ماذكره المصنف فهو تلك السبعة بعينها وليس كذلك لا اصل له بذكر العلة حكما فقط كما سيعترف به الشارح وانما اخل بها تبعا لفخر الاسلام فانه اهمل التصريح بها وبالعلة معنى فقط فى هذا المقام اما العلة حكما فلانه ذكرها فى باب تقسيم الشروط وهي المسماة بالشرط الذي يشبه العلل واما العلة معنى فلانه عبر عنها بالوصف الذي يشبه العلل والمصنف سلك مسلكه هذا بل سلك مسلكه فى ان جعل الاقسام السبعة عبارة عنها حيث ذكره من العلة التي يشبه السبب وغيرها مع انها داخلة فى غيرها واما صاحب التنقيح فانه لما رأى انها داخلة فى الاقسام الاخر لامقابلة لها اسقطها عن درجة الاعتبار ثم اورد العلة حكما فقط ونبه فى آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا

وغيرها والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة فى القياسات (وهو سبعة اقسام) اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدهـا ان تكون علة اسما بان تكون فى الشرع موضوعة لموجبهـا ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسـطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة فى ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عنـد وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول (علة اسما) اى صورة (وحكما ومعنى كالبيع المطلق) فانه موضوع (للملك) والملك مضاف اليه لابواسطة وعلة معنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عنـد وجوده ولايتراخى عنه (وعلة اسما

واعلم ان علل الشرع غير موجبة الاحكام بذاتها بل الموجب هو الله تعـالى لكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب اليها فصارت موجبة فى حق العباد بجعل الشارع اياها كذلك وفى حق صاحب الشرع هي علامة خالصة (**قوله** والعلل المستنبطة بالاجتهاد) كالقدر والجنس ﴿**قوله** وهو سبعة اقسـام﴾ تذكير الضمير باعتبـار مايطلق عليه اسم العلة وبهذا سقط ماقيل هذا الاسم ينقسم بالقسمة العقلية الى سـبعة اقسام اسقط العلة يعني مايطلق عليه ولايمكن ان يجعل المقسم مايصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف يأباه ثم لان التعريف المذكور لايتنـاول الا القسم الاول وهو العلة الحقيقية الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معـان اخر بحسب الاشتراك او المجـاز على ما اختاره

فى النسخ والصواب ان يذكر الضمير اى صورة فيه بحث ظاهر (قوله ولقائل ان يقول الخ) ويمكن ان يجاب عنه بان اليمين موضوعة للبر لا محالة والكفارة خلف البر فكانت اليمين كأنها موضوعة فى الشرع للكفارة

ترتبه عليه فلم يهمل التصريح بشيء مما اهمل التصريح به فخر الاسلام ولا ذكر قسما هو داخل فى بقية الاقسام (قوله ولقائل ان يقول انهم فسروا الخ) اقول مثل هذا ﴿٩١٠﴾ الايراد يجرى فى الايجاب المعلق ايضا

لما صرح به الشارح آنفا من ان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر قط لايكون طريقا الى الكفارة فى اليمين بالله ولا للجزاء فى اليمين بغيرالله فلا وجه للاقتصار على ماذكر (قوله وعلة اسما ومعنى لا حكما) اعلم ان البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف ليسا بمشابهين للاسباب بخلاف الايجاب المضاف الى المستقبل مثل انت طالق غدا ونصاب الزكاة قبل مضى الحول وعقد الاجارة مطلقا سواء قال فى رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان اوقال آجرتك الدار من هذه الساعة فانها شبيهة بها اذ هى فى الايجاب المضاف الى المستقبل ونعنى به ما اضيف اليه صريحا ولو عقد اجارة اضافة حقيقية وفى عقد الاجارة الذى لم يضف صريحا اضافة

لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط) فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع فى الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذلا تأثيرله فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا فى جامع الاسرار * ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التى تكون موضوعة فى الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير (وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار) فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر فى ثبوت

فخر الاسلام قالوا فى هذا المقام يقسم مايطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها وحاصل الامر انهم اعتبروا فى حقيقة العلل الشرعية ثلاثة امور الاضافة والتأثير والترتيب فاذا انتفت ترتيبها انتفت العلية اصلا واذا ثبت جملتها حصل القسم الاول وهو العلة الحقيقية وبانتفاء وصف منهن يحصل ثلاثة اقسام وبانتفاء وصفين يحصل ثلاثة اخر فهى اذن سبعة اقسام وانما لم يذكره لان المراد بالوصف الذى هو شبه الاسباب هو العلة معنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض للعلة حكما فقط لانه ذكرها فى باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذى يشبه العلل ﴿**قوله** ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التى تكون موضوعة فى الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل﴾ واجيب بان اليمين وان كانت موضوعة للبر لكنها تصير علة مؤثرة فى وجوب الكفارة عند الحنث بطريق الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما يتمشى على قاعدة الشافعى كما عرفت اما عندنا فلا لانا قد بينا ان اليمين لاتصير علة للكفارة عند الحنث لانها تعقد للبر وهو مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لاتجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء علة لثبوته لان علة المشروط علة لشرطه وانما علتها الحنث ﴿**قوله** كالبيع بشرط الخيار الخ﴾ وكذا قوله والبيع الموقوف الخ الدليل على ان كل واحد من البيعين علة لاسبب ان المانع وهو حق المالك او الخيار

تقديرية وكل من الاضافتين موجب للسببية واما نصاب الزكاة قبل مضى الحول فوجه كونه (اذا) شبيها بها على ماذكره فخر الاسلام ورجحه صاحب التلويح على توجيه صاحب التوضيح احد امرين اما تراخى الحكم عنه الى ماليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبهة بها واما ان للنماء شبهة

الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلايكون علة حكما اورد المصنف رحمه الله لهذا القسم خمسة امثلة احدها ماذكر والثانى قوله (والبيع الموقوف) بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخى الملك الثابت الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت)

اذا زال بالاجازة فى البيع الموقوف او باسقاط من له الخيار اوبمضى المدة فى البيع بشرط الخيار يثبت الحكم اى الملك للمشترى مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك لان السبب يثبت مقصودا لامستندا الى وقت وجود السبب فلا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لاعلة لان العلة قد يتأخر عن حكمها لمانع لايستقيم لانه يؤدى الى القول بتخصيص والمصنف ممن ينكره واجيب بانه انما هو فى العلة الحقيقية والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقية تخلف الحكم عنها فلايكون هذا تخصيصا ورد بانه حينئذ يلزم ان لايتصور التخصيص اصلا مع قيام العلة الحقيقية لان الحكم اذا تخلف عنها لم تكن علة حقيقة فيرتفع الخلاف والامر بخلافه واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لافى العلل التى هى احكام شرعية كالعقود والفسوخ قيل الجواب الحق ان يقال ان الحكم قد يتخلف عن صورة العلة لمانع ولكن لايسمى ذلك تخصيصا عندنا بل يقال عدم الحكم لعدم العلة لالمانع مع وجودها وهذا بحث لفظى كما تقدم بيانه لكن لذلك القائل ان يقول قد فرقتم بين الطلاق المعلق بالشرط وبين البيع بشرط الخيار فجعلتم المعلق بالشرط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط لان الشرط كان مانعا عن انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة فاما قبل وجود الشرط فهو سبب مجازى كامر والبيع بشرط الخيار علة فى الحال مع تخلف الحكم عنه ثم جعلتم تخلف الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا يتراءى تناقضا ولم لايجعل البيع بشرط الخيار من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه لذلك (**قوله** فلانه علة اسما) لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره فى ذلك الحكم لكنه يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية توجب شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فاهذا يثبت الحكم فى الوقت المضاف اليه مقتصرا لا مستندا الى اولى الايجاب * فان قلت لما كان علة يشبه السبب وجب ان يجعل من القسم الرابع دون الثالث * قلت انما جعله من هذا القسم اتباعا لشمس الائمة السرخسى فانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع

العلية فيه وهذا يوجب شبهة السببية فيه واعلم ان ظاهر كلام التوضيح يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان يشبه الاسباب والذى ذهب اليه المحققون هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا قال فى التلويح وتحقيقه ان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء هذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تجدد انعقادها بحسب مايحدث من المنفعة

كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لاحكما لتأخره الى زمان ما اضيف اليه (ونصاب الزكاة قبل مضى الحول) فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر فى وجوب الزكاة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب لاحكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول (وعقد الاجارة) هذا هو المثال الخامس فانه علة

لكن الاصح عندى انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لاحكما ولهذا قلنا انه لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجئ الغد وقع عن المنذور خلافا لزفر ولو كان من القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور الى مجئ الغد وكذلك اذا اوجب على نفسه صوما اوصلاة فى وقت يجوز تعجيله قبل مجئ ذلك الوقت عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى لايقال يرد على هذا عدم صحة تعجيل الصلاة على وقتها والصوم على وقته مع ان ايجاب الله تعالى ازلى سابق غير مضاف الى وقت لانا نقول لانسلم ان الايجاب قبل دخول الوقت حاصل لانه لم يدخل الوقت لانعلم الايجاب السابق لان الوقت لايصلح موجبا اذ الموجب هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا جعل الاوقات اسبابا تيسيرا على العباد اما ايجاب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعترض بان الطلاق المضاف او العتق قبل الوقت المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ماهو المضاف واجيب بانا لانسلم انه لايصح وهذا لانه بعدما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لو قال اوقعت ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف هل يصح املا فان قلت لا فقد عاندت فقهك وان قلت نعم فقد افسدت قولك ووقعت فيما ابيت وفيه نظر اذلاشك انه اذا قال عجلت الطلاق المضاف ان الطلاق يقع لكن هل هو ذلك الطلاق المضاف ام غيره حتى اذا جاء الغد تطلق ايضا لوجود المضاف اليه ليس فى الجواب مايدل عليه والظاهر وقوع الطلاق ايضا فى الغد وهذا لان كلامه وقع مستقيما مضافا وبعدما صح مضافا الى الغد لايكون تعيينه منجزا فيقع تطليقة اخرى بمجئ الغد ﴿ **قوله** ونصاب الزكاة الخ ﴾ قد يقال لم لايجوز ان يكون النصاب علة العلة وذلك لاينافى مشابهته بالاسباب بل يوجبها واجيب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكما على ماهو المقصود وفيه نظر لانه ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز ان يكون فى الوسائط امتداد ولما كان شبهة العلة فى النصاب اصلا صح الاداء قبل تمام الحول خلافا لمالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكن

(قوله ومعنى لانه مؤثر فى وجوب الزكاة الى قوله الى حولان الحول) اقول قد افاد فيما مر ان كون العلة علة معنى بتأثيرها فى الحكم وكونها علة حكما بعدم تأخره عنها فلابد ان يكون الحكم المبين ههنا تأثير النصاب فيه وتأخره عن النصاب امرا واحدا لكنه جعله اثنين احدهما نفس وجوب الزكاة والآخر وجوب ادائها فلابد لعبارته من توجيه فنقول يطلق الزكاة على نفس المال المؤدى وعلى اداءه فحيث قيل انه مؤثر فى وجوب الزكاة متراخيا الى حولان الحول اريد اداؤه وحيث قيل ان وجوب ادائها متأخر عنه الى حولانه اريد نفس المال المؤدى وانما اعتبرنا حكم النصاب فى هذا المقام وهو وجوب الاداء لانفس الوجوب لانه بالنظر اليه وان كان علة معنى لكنه علة حكما ايضا لعدم تأخر نفس الوجوب عنه والتمثيل به انما هو على تقدير كونه علة معنى لاحكما فلابد على هذا التقدير من اعتبار حكمه وجوب الاداء لانفس الوجوب

(قوله ولهذا صح تعجيل الاجرة) اعلم ان عقد الاجارة لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل

لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التى توجد فى مدة الاجارة وهى معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما

لا يكون المؤدى زكاة فى الحال خلافا للشافعى نظرا الى مشابهة السبب لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ماقبل الاداء فان تم الحول والنصاب غير كامل كان المؤدى تطوعا فان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت وان لم يتم زكاة فان كان قد دفعه الى الامام كان له ان يسترده اذا كان قائما فى يده فان قيل قد ذكر فى التجنيس ومختصر الكرخى والاجناس اذا عجل الزكاة الى فقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله تعالى ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكاة فلو صار المؤدى زكاة بعد الحول لشرطت اهلية المصرف عنده كما شرط كمال النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى انما يصير زكاة عند تمام الحول من حين الاداء الا مقتصرا عليه فيشترط اهلية المصرف عند الاداء الا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء (قوله فلا يكون علة حكما) لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح فى الحال باضافته الى العين لكنه فى حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب مايحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك فى الاجارة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة فى حق صحة الايجاب لا فى حق ملك المنفعة بل العقد فى حقها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا تحقق فيه معنى الاضافة لما قلنا ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية فى الحال لكن ماوجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبهة بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادها يثبت فى الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاسند الحكم فيهما

الاجرة قبل الوجوب كما صح اداء الزكاة قبل الحول لوجود العلة اسما ومعنى قاله القاآنى ثم قال ولكن لا يكون المؤدى زكاة فى الحال خلافا للشافعى رحمه الله لعدم وصف العلة فلو اتم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار ان الاداء وجد بعد وجود العلة فاذا تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعا حتى لو كان قائما فى يد الامام له ان يسترده بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها تمت قربة وان لم تتم زكاة هذا كلامه وفى التوضيح فى الفصل المذكور فيه مفهوم المخالفة ان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب وما ذكره من المثال فمتفق عليه بين ائمتنا وعن مالك انه جعل النماء بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فهو لا يجوز تعجيلها قبل الحول اصلا

(قوله والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما) لكون الحكم وهو ملك المنفعة غير مقارن للعقد لانعدام المنفعة عنده وبالجملة فهو مؤثر فى ملك المنفعة متراخيا عن العقد

(وعلة) يعنى الرابع علة (فى حيز الاسباب) اى فى مكانها والمراد به مشابهتها لها (لهاشبه بالاسباب) تفسيرله (كشراء القريب) فانه علة للملك والملك فى القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهى الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب (ومرض الموت) وهو علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلانى لكونه فى مرض الموت ومعنى لانه مؤثر فى الحجر وليس بعلة حكما لتراخى حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لايثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه

الى زمان الايجاب ﴿قوله وعلة فى حيز الاسباب﴾ هذا القسم يسمى بعلة العلة وهو ان علة الحكم مضافة الى علة اخرى والحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية ﴿قوله كشراء القريب الخ﴾ اعلم ان العلة فيما تقدم تشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة بخلاف شراء القريب فانه لايتحقق فيه التراخى فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لاغير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام بانه علة اسما ومعنى لاحكما كما صرح بذلك فى غيره وتبعه المصنف فى ذلك وذهب بعضهم الى ان الظاهر ان شراء القريب ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لاحكما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب ﴿قوله لان الحجر لايثبت عند ابتداء المرض﴾ حتى لووهب المريض جميع ماله من انسان وسلمه اليه ملكه فى الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل بها الموت تمت العلة واستند الحكم الى اول وجوده حتى يبطل وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة وهذا الشبه بالعلة اتم من شبه النصاب بها لان ماتراخى اليه الحكم هنا وهو الموت حادث بالمرض فكان المرض بمثابة علة العلة وماتراخى اليه الحكم هناك وهو النما غير حادث به لما مر * فان قلت ما معنى قولهم هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد وهذا ثبت بطريق التبيين وما الفرق بينهما * قلت الثبوت بالاستناد ان لايكون الحكم ثابتا حقيقة وشرعا ثم يثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت بطريق التبيين ان يكون الحكم ثابتا حقيقة مع السبب لكنه خفى فيظهر بعد زمانه انه كان كذلك الاترى

(قوله وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم) فيه مافيه والصواب ان يقال والعلة مع حكمهما مضاف الى علة العلة (قوله فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية) كما اذا رجع الشهود

(قوله وهذا هو السبب فى معنى العلة بعينه) ظـاهره يقتضى ان معنى العلية ومعنى السببية على السـواء ليس احدهما اصلا بالنسبة الى الآخر فيما قيل فيـه سبب فى معنى العلة اوعلة فى معنى السبب والمفهوم من المغنى وشرحه للقـاآنى اصالة السببية فى سبب يكون فى معنى العلة واصالة العلية فى عكسه بناء على تغايرها عنده وان الاول سبب اضيفت العـلة المتخللة اليه من اجل عدم صلاحيتها لاضـافة الحكم اليهـا والثانى مايوجد ركن العلة ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل مع حكمـه فكان بمعنى العلة من حيث انه الموجب للحكم يشبه السبب من حيث انه لم يوجب الحكم للحال مالم يوجد وصفه كالنصاب فى اول الحول بخلاف الايجاب المضاف وعقد الاجارة فعلى هذا يكون السبب الذى فى معنى العلة وعكسه عنده من قبيل المعـارضة التى فيهـا معنى المناقضة فانه قدمت فيـه المعارضـة لاصالتهـا على ماعرفت (قوله اعلم ان هذا القسم الخ) اقول لاخفأ فى ان من هذا القسم الذى جعله المصنف رابعا ماهو علة اسما ومعنى لاحكمـا كمرض الموت واما ان منه ماهو علة معنى فقط كشراء القريب فلا اذ التحقيق على مافى التلويح ان هذه الامثلة الثلاثة التى ذكرها المصنف مع اشتراكها فى كونهـا عللا لها شبه بالاسباب فهى من قبيل ما كان علة اسما ومعنى لاحكما الاشراء القريب وذلك انه ذكر ثمه ان العلة فى جميع ذلك يشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التى ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لايتحقق فيه التراخى فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسـطة لاغير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لاحكما كما صرح بذلك فى غيره قال وذهب المصنف يعنى به صاحب التنقيح الى ان الظـاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيـل العلة اسما ومعنى وحكمـا لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به ثم قال بعد ذلك فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى

الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به (والتزكية عند ابى حنيفة) يعنى تعديل الشهود عند ابى حنيفة رحمه الله علة للحكم الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها فى معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شـهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لاتوجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولايضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهى شهادة الشهود (وكذا) اى كما ذكر من الامثلة (كل ماهو علة العلة) فانها علة تشبه الاسـباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف الى العلة دون الواسـطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لاتوجب الحكم الا بواسـطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب فى معنى العلة بعينه اورده الشيخ فى الموضعين متابعـا لفخر الاسلام فانه اورده فى باب تقسيم السبب وفى باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لاحكما كالمرض واما

ان حكم الاستناد يظهر فى القائم دون الغائب حتى لو ولدت المبيعة فى ايام الخيار ومات الولد ثم سـقط الخيار لايظهر حكم الاسـتناد فى حق الهـلاك حتى لاينتقص بهلاكه شئ من الثمن بخلاف التبيين (**قوله** اعلم ان هـذا القسم اما عائد الخ) حاصله انما جعل هذا قسما برأسه وان صدق بالعلة اسما ومعنى

(قوله لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما) الظاهر انه لا يريد به الوجود فى الخارج بل فى الاعتبار كما يدل عليه قوله فيما سيجيء ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر فتدبر

عند ابى حنيفة رضى الله عنه وماشا كلهما مما يتحقق تراخى الحكم وتخلل الواسطة المذكورة معا وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب وقد بان لك بما قررناه وبما نقلناه عنه ان هذا القسم الذى جعله المصنف رابعا عائد عند صاحب التنقيح الى العلة اسما ومعنى وحكما والعلة اسما ومعنى لا حكما جميعا بناء على ان الظاهر ان شراء القريب من القبيل الاول (قوله لكن لما امكن وجوده الخ) اقول نعم يمكن وجود هذه العلة التى هى القسم الرابع بدون هاتين العلتين فى شراء القريب على قول صاحب التنقيح ان الظاهر انه من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما جميعا لكنه لا يمكن وجودها بدونها على زعم الشارح لكونها عنده مقسما لهما والقسم

الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية ومايشبهها فى كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما آخر ((ووصف له شبهة العلل) اى الخامس وصف لايكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل (كاحد وصفى العلة) التى هى ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه

لاحكما كالمرض وبالعلة معنى لاحكما ولا اسما كالتزكية لامكان وجوده بدونهما فهو اعم منهما لكن من الاول من وجه لما بينا ومن الثانى مطلقا اذ كل علة معنى فقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوى اى ليس كل علة تشبه الاسباب علة معنى فقط لوجود الاولى بدون الثانية فى العلة اسما ومعنى لاحكما فمن ثمه عرفت ان قول الشارع رحمه الله لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه ليس بظاهر لانه يشير الى ان بينه وبين كل منهما عموم من وجه وليس كذلك لما علمت وايضا قوله مثل شراء القريب فيه نظر فان ظاهره لانه علة معنى لا اسما ولا حكما وليس كذلك لما ذكرناه قريبا من ان فخر الاسلام اورد العلة اسما ومعنى لاحكما عدة امثلة منها شراء القريب ولم يصرح فيه بذلك وصرح ايضا بانه علة تشبه الاسباب لقوة شبه بها فكأنه قرب من العلة اسما ومعنى وحكما ومن ثمه جعله بعضهم من هذا القسم * ولقائل ان يقول لانسلم ان التزكية ايضا علة معنى فقط بل عدها بعضهم من امثلة العلة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لاحكما لتحقق التراخى على ان علة العلة تكون علة اسما لامحالة التزكية من هذا القبيل لما مر فكيف لاتكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به السرخسى وغيره والتزكية لم توضع للعمل كما ان الشهادة لم توضع له ولذا قلنا انهما كعلة العلة لا علة العلة حقيقة كما بيناه واما من جعلها علة اسما فبالنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها ولكن التحقيق ماقلناه ﴿قوله ووصف له شبهة العلل﴾ هذا هو العلة معنى لوجود التأثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه ﴿قوله كاحد وصفى العلة﴾ المركبة من جزئين مرتبين او غير مرتبين ويكون المراد الاول منهما

لا يوجد بدون مقسمه (قوله كاحد وصفى العلة التى هى ذات وصفين) اراد ما كانت ذات وصفين (فان) غير مترتبين كالقدر والجنس واما المترتبان فالاول منهما من قبيل مانحن فيه والاخير من قبيل ما يليه ثم مانحن فيه هو العلة معنى لوجود التأثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه

ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر فى اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل فى التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هى المجموع لاهو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر علة محرمة للنسيئة لان فى النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها فى الدرجة ﴿ وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفى العلة ﴾ فان الوصف الذى يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر فى الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقية وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه يرجح على الاول فى التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما

فان العلة لما كانت مجموع العلة الجزئين لم يكن احدهما علة ولكن يشبه العلة لوجود ركن العلة به وتأثيره فى الحكم ولا سببا لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى العلة معقول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تأثير لجزء العلة فى جزء المعلول وانما المؤثر هو مجموع العلة فى مجموع المعلول والظاهر ما قاله الامام السرخسى من انه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم الجزء الآخر اليه ويمكن ان يجاب بانه ان لم يكن له تأثير فى الجزء ولكن له دخل فى تأثير الكل والا لكان الاخير وحده هو العلة ولم يكن العلة ذات جزئين والمفروض خلافه ﴿ **قوله** واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة الخ ﴾ وللقائل ان يقول لا نسلم ان حرمة النسئة انما يثبت بشبهة العلة باحد وصفى علة الربا لان له شبهة العلة بل لكونه علة تامة كربا النسئة كما دل عليه الحديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة ﴿ **قوله** كآخر وصفى العلة ﴾ يعنى المركبة من وصفين مترتبين فى الوجود بعلة ذات الوصفين ﴿ **قوله** كما لو قال لامرأته الخ ﴾ قد مثل الشراح لذلك قسما بالقرابة والملك بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الملك علة معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع فى عبارة القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالآخر ثم الحكم يجب بالكل فيكون الجزء الآخر كعلة العلة وقد علمت ان علة العلة تكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب فى العلة اسما ان تكون موضوعا للحكم كما بيناه والملك لم يوضع فى الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب * واعلم ان اضافة

والقول بانه وصف يشبه العلل هو ما ذهب اليه الفخر الاسلام لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر قال فى التلويح وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول وهو عند الامام السرخسى سبب لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر

فى الملك تطلق وان وجدا فى غيره لا تطلق ولو وجد الاول فى الملك والثانى فى غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول فى غير الملك والثانى فى الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر رحمه الله فعنده لا تطلق فى الصورة الاخيرة كما فى الثانية والثالثة (وعلة اسما وحكما لا معنى) هذا هو القسم السابع (كالسفر والنوم للترخص والحدث) فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه فى الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر فى ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هى المؤثرة فى اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم علة معه اعلم ان هذه الاقسام التى ذكرها المصنف هى ستة اقسام من الاقسام السبعة التى خرجت من التقسيم على الوجه الذى ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة فى حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذى عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقى من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر

الحكم الى آخر الوصفين وجودا اختيار فخر الاسلام والقاضى ابى زيد وشمس الائمة السرخسى وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة هى المجموع فاذا اضيفا الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد واجابوا عن مسئلة شراء القريب بانه انما صار اعتاقا بالنص لا باعتبار اضافة الحكم الى آخر الوصفين وعن مسئلة المعلق بالشرط بان اليمين انما يصير تطليقا عند تمام الشرط ولابد ان يكون الجزاء مملوكا للحالف عند انتقاض اليمين فاذا وجد آخر الوصفين فى غير الملك فالجزاء غير مملوك واذا وجد فى الملك فهو مملوك (**قوله** لان المؤثر فى ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة) لكن لما كانت المشقة باطنية تتفاوت بتفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهرى وهو السفر مقامها تيسيرا على العباد حتى تثبت الترخص بنفس السفر (**قوله** كالشرط الذى سلم الخ) او كدخول الدار فيها اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه

سبب لاسترخاء المفاصل وهو دليل الخروج (قوله وذلك كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة) فيقوم لذلك مقام العلة ثم ان هذا القسم سيذكره المصنف فى الشرط لانه لما كان شرطا له حكم العلة جاز ايراده فى كل من الموضعين (قوله مثل حفر البئر) فى الطريق فانه شرط فى معنى العلة لتلف ما يتلف بالسقوط كما سيجئ ومعنى السلامة عن معارضة العلة فيه ان التلف يضاف الى الشرط ولم يقتصر على

(قوله وذلك كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر) اقول سيأتى ان حفر البئر شرط فى حكم العلة لقيامه مقامها فى اضافة الحكم اليه بناء على عدم صلاحية العلة لاضافته اليها فيكون مراده بالشرط الذى سلم عن معارضة العلة ما سلم من معارضة العلة تصلح لان يضاف الحكم اليها وان كان ثمه علة ليست بهذه المثابة كحفر البئر الذى هو شرط لتلف ما يسقط فيه فانه شرط والثقل علة لكنها لا تصلح لان يضاف الحكم اليها فكان ذلك الشرط سالما عن معارضة علة تكون بتلك

فتصير الاقسام ثمانية (وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) قيد بالحقيقية لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا فى جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعيـة على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله (بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل) وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعيـة موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا يفسخ العقود الشرعيـة بعد مدة فلابد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لايبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضرورى ثبت دفعا لحاجة النـاس الى الفسخ ولايثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة (وقد يقام السبب الداعى والدليل مقام المدعو والمدلول) كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فى قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينى فانت طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج

يتصـل به الحكم من غير اضـافة ولا تأثير ﴿ قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم ﴾ لا نزاع فى تقدم العلة على المعلول يعنى احتياجه اليها ولا فى مقارنة العلة العقلية لمعلولهـا بالزمان وانما الخلاف فى اقتران العلة الشرعية بالحكم فالمحققون على انها مثل العلة العقلية فى اشتراط المقارنة وذهب مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية فجوز فى الشرعية تأخر الحكم عنها دون العقلية ومشئ عليـه صاحب الهداية فى بعض المواضع ومنه لو دفع المزكى مائتى درهم فصـاعدا لواحد فانه يجوز عنـدنا خلافا لزفر لان الغنى حكم الاداء فيعقبه لكنـه يكره لقرب الغنى الذى هو المعلول منه كالصـلاة بقرب النجاسـة ولزفر ان الغنى قارن الاداء بالعلة فحصل الدفع الى الغنى ومنه ما ذكره فى مسئلة انت طالق مع عتق مولاك اياك من ان الطلاق يوجد بعد التطليق ثم ظاهر عبارة فخر الاسـلام تدل على انه يلزم عند القـائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها وظاهر عبارة شمس الائمة تدل على عدم اشتراط الاتصال عندهم كالسفر اقيم مقام المشقة على ما بينا وكذا المرض اقيم مقامها دون السفر لان السفر يوجب المشـقة بكل حال فاما المرض فقد لايوجبها ولهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه (قوله فاذا اخبرت عن المحبة طلقت) ولو كانت كاذبة فى الاخبار

ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه (قوله قيد بالحقيقية لان العلة العقليـة الخ) فيه ان الاحتراز بالحقيقية عن العقليـة غير صحيح على ان مذهب المصنف هو ان العلل عقلية كانت اوشرعية يجب مقارنتها مع المعلول فالاحـتراز عن العلل العقلية يكون على خلاف مراده (قوله كحركة الاصبع مع الخاتم) فان حركة الاصبع يقارن حركته (قوله وذهب بعض الى وجوب تقدمها) الصواب الى جواز تقدمها كما قال اولا اذ لم ينقل عن احـد القول بوجوب التقدم

المثابة ولما اضيف الحكم اليه كان علة حكما وهو ليس بعلة اسما ومعنى فكان من قبيـل القسم الذى اخل به المصنف وهو المطلوب ولكن لقائل ان يقول ان اضافة الحكم اليه انما يقتضى ان يكون علة اسما على ما مر واما المقتضى لكونه علة حكما

فانما هو مقارنة الحكم اياه وثبوته عنده فكيف يكون من قبيل القسم الذى اخل به المصنف (قوله فتصير الاقسام ثمانية) هذا بتقدير ضم القسم الذى اخل به المصنف الى الاقسام السبعة التى ذكرها على ان رابعها قسم مستقل

المجلس عن المحبة لاتطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لايخلو عن تأثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لاغير (وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء) فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماؤه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته ودفعا لعجزه عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال رحمها بمائه (وغيره) اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب (اولاحتياط) اى يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط (كما في تحريم الدواعي) الى الوطء من النظر وغيره اقيمت مقام الوطء في الحرمة لاجل الاحتياط (اولدفع الحرج كما في السفر والطهر) الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة

يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لايتوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب منقلب لايستقر على شئ وما لايتوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالنوم مع الحدث (**قوله** ولما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك مقامه فيها الخ) وذهب بعضهم الى ان هذا من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطئ والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو لوطئ البائع والملك ممكن من وطئ المشترى والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط والاستحداث ملك الوطئ بملك اليمين مثبت مؤد اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب لاباعتبار ولهذا سماه السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة والحق انه ثابت على خلاف القياس في سبايا اوطاس حتى وجب في المرأة من المرأة والصغيرة والجارية والثابت لعدم النقل ﴿ **قوله** كما في تحريم الدواعي ﴾ اى دواعي الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بالشهوة الى الفرج الداخل وحيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوطئ في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة احتياطا ﴿ **قوله** والطهر الخالي عن الجماع ﴾ الذي هو زمان تجدد الرغبة في المنكوحة فانه اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ هو امر خطير محظور لما فيه من قطع النكاح

ايضا من هذا القبيل

(قوله كما في الاستبراء) اشارة الى مثال دفع الضرورة فيما كان دليلا كما نبه عليه الشارح بقوله ولكن لما كان الخ وعطف غيره على الاستبراء يجوز ان يكون اشارة الى مثال ذلك فيما كان سببا (قوله كما في تحريم الدواعي) اشارة الى مثال الاحتياط فيما كان سببا اذ الدواعي سبب للوطئ فاقيمت مقامه في التحريم في حق الامة المستبراة بل وفي حق المزني بها (قوله كما في السفر والطهر) هذان مثالان في دفع الحرج فالسفر مما كان سببا والطهر مما كان دليلا وعلى هذا صاحب التنقيح والذي عليه صاحب المغني والقاآني وغيرهما ان الطهر مثال لاقامة الدليل مقام المدلول للعجز عن الوقوف عليه واليه اشار الشارح حيث ذكر الفرق بين دفع الضرورة ودفع الحرج ثم بين الحرج في السفر دونه ثم ظاهر لفظ المصنف يقتضي ان كلا من اقامة السبب مقام مسببه واقامة الدليل مقام مدلوله يكون لكل من دفع العجز والاحتياط (مسنون)

 بيانه ان الطلاق امر محظور فى الاصل لما فيه من قطع النكاح

والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان فى الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفى دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر حيث اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج (والثالث) من اقسام ما يتعلق به الاحكام (الشرط) وهو فى اللغة العلامة وفى الشريعة ما ذكره المصنف (وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) اى دون ان يكون مؤثرا فى وجوده احترز به عن العلة ولابد ان يزيد هنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشئ ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك الشئ وليس بمؤثر فيه (وهو) اى ما يطلق عليه اسم الشرط (خمسة) بالاستقراء (شرط محض) وهو الذى يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده (مثل دخول

المسنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد الرغبة مقامها تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه ﴿ **قوله** وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب ﴾ اى يتوقف عليه وجود الشئ بان يوجد عند عدم وجوبه لا بوجوده كالدخول فى قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف على وجود الدخول فقوله دون الوجوب يخرج العلة وانما لم يخرج العلة بالقيد الاول لان الحكم كما لو وجد عند الشرط يوجد عند العلة لانه لا انعقاد لها الا بالشرط فاذا يوجد العلة والشرط مقترنين فيكون وجود الحكم عندهما لا محالة لكن المؤثر فى وجوب الحكم هو العلة فلا يخرج الا بالقيد الثانى ﴿ **قوله** وهو اى ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة الخ ﴾ اعلم ان الفقهاء اختلفوا فى تقسيم الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضى ابو زيد على اربعة اقسام وشمس الائمة السرخسى قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة انواع قيل والحق ان الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عند وجوده او ما يتوقف المؤثر على وجوده فى ثبوت الحكم او ما قاله المصنف والكل متقارب المعنى والمجاز ما هو غير هذا فكل ما يقسم بعد ذلك فى الشرط يكون بحسب المجاز دون الحقيقة فتأمل ﴿ **قوله** شرط محض ﴾ وهو ما يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده وقيل ما يمتنع بسبب التعليق به وجود العلة وهو اما اصلى حقيقى كالعقل بالنسبة الى سائر التكاليف والحياة بالنسبة الى الحس واما جعلى كدخول الدار بالنسبة للطلاق المعلق به فى قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود

المسنون ولكن المحظور قد يحل مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضى على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لانقلب المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هو امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق فى زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالى عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا (قوله ولابد ان يزيد هنا قيدا آخر الخ) لا يذهب عليك ان المتبادر من قوله ما يتعلق به الوجود وهو الخروج وقد يقال ولا يرد على تعريفه الجزء المسمى

ودفع الحرج غاية ما فى الباب انه ذكر للاحتياط مثالا من الاول دون الثانى والذى عليه صاحب المغنى ان اقامة الشئ مقام غيره نوعان لثلاثة معان احدها اقامة الداعى مقام المدعو لدفع الحرج او للاحتياط والثانى اقامة الدليل مقام المدلول للعجز عن الوقوف عليه

الدار) بالنسبة الى وقوع (للطلاق المعلق به) فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه (وشرط هو فى حكم العلل) يعنى يقوم مقام العلل فى اضافة الحكم اليه (كحفر البئر) فى الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشى سبب محض للسقوط لانه مفض اليه فى الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشى فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهى الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط (وشق الزق) الذى فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هى ميعانه ولكن الزق كان مانعا

الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه كوجوده عنده لا لوجوبه به فان وجوبه انما هو لوجود العلة حكما عند وجوده وهى قوله انت طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل شئ عبارة على وجودها ذلك الشئ اوغيرها حتى انعدمت الصلاة بانعدام الطهارة والنية وتوقف اركانها التى هى علة بنفسها على وجودها ولم ينعقد النكاح بلا شهود ولم تلزم الاحكام لمن اسلم فى دار الحرب بدون العلم بوجوبها حتى لايلزم قضاء مافاته من العبادات قبل العلم بها بخلاف من اسلم بدار الاسلام لان شهرة الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا يعذر بالجهل ولايقع الطلاق المعلق بالدخول قبله ﴿ **قوله** وشرط هو فى حكم العلل ﴾ وهو كل شرط لم يعارضه علة ولاسبب صالحان لان يضاف الحكم اليهما فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة فى توقف الحكم عليه فاقيم مقامها فى اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها بخلاف ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف ﴿ **قوله** كحفر البئر فى الطريق ﴾ فيجب الضمان على الحافر ولكن لايحرم به الميراث لعدم مباشرة القتل حتى لو القى انسان نفسه او ماله فى البئر اوكان الحفر فى ارض نفسه سقط الضمان لاضافة الحكم حينئذ الى العلة والسبب دون الشرط لصحة اضافة الحكم اليهما دونه لكون الايقاع علة متعدية صالحة لاضافة الحكم وفيه بحث وكذا المشى سبب موصوف بالتعدى لحصوله فى ملك الغير بغير اذنه وبه علم ان خلفية الشرط عن العلة فى اضافة الحكم اليه انما هو عند عدم صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب الى العلة من الشرط لمشاركة العلة فى الافضاء الى الحكم والايصال اليه * واعلم ان ضمان الاموال تجب فى مال الحافر وضمان النفس على عاقلته لان العاقلة تتحمل النفس دون

بالركن لان المسمى الخارج متعلق بالحكم وهو ليس بخارج كما لايخفى ولعله غير حاسم لمادة الاشكال فليتدبر (قوله وليس بعلة لانه قد يوجد المشى فيه بلا وقوع) وفى التحقيق وليس بعلة بدليل انه لو نام فى موضع فحفر ما تحته او نام على سقف فقطع ما حوله اوكان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشى فعلم انه سبب وليس بعلة انتهى وحاصله التعليل بان الوقوع قد يوجد بلا مشى عكس ماقاله الشارح فتدبر

وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك للمانع وكان الشق ازالة المانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط (وشرط له حكم الاسباب) وهو الشرط الذى يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختيارى قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعى كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك الخ احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما فى فتح باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة وهى قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول ان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط فى حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب فى التقدم وفى كونه مفضيا الى ذلك الشئ فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد فى النكاح وهو متقدم على العلة وهى الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على

(قوله كحفر البئر) والفعل الطبيعى فيه هو الثقل

المال (**قوله** وكان تأثيره) اى تأثير العلة والتذكير باعتبار الوصف (**قوله** فثبت انهما شرطان) سبق قلم لان الشرط هو الشق والعلة السيلان فليس ثمة شرط آخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرطان الحفر فى الاول والشق فى هذه ولهذا جمع بين العلتين وهما الثقل والسيلان وفيه بعد لانه ذكر فى المثال الاول شرطه وعلته فيكون تكرارا محضا (**قوله** كما فى فتح باب قفص عند محمد) حيث يضمن الفاتح عنده كما يأتى لكن وجوب الضمان عنده ليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح كما ذكره بعض الشراح وظاهر عبارة هذا الشارح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع كما سيأتى فلا يضمن الجانى قيمة العبد اى لما اعترض على فعله من فعل الاباق الصالح لاضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار وهو الابق حتى لو كان العبد غير مختار بان كان مضعونا لم يلزمه الضمان على من حله عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد كذا فى المبسوط وفى التتمة ذكر الضمان من غير ذكر خلاف والذى يظهر ان القياس ما ذهبا اليه وان الاستحسان ما ذهب اليه محمد لانه الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدار

صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي (كما اذا حل قيد عبد حتى ابق) فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل ازالة للمانع وايجادا للشرط وكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فصارت بمنزلة سيلان الدهن (وشرط اسما لا حكما) وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك (كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله) لامرأته (ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق) فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر اليه الحكم في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما حتى لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق

اختيار فلا يمثل له حكما لانه جبار لا حكم له (قوله وقال محمد والشافعي يضمن) قيدها عند الشافعي تفصيله ان خرج الطير على الفور ضمن وان كان بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك واليه تشير عبارة فخر الاسلام في اصوله والقاضي ابي زيد في الاسرار وفي بعض الروايات يضمن عنده بكل حال واليه تشير عبارة المبسوط والايضاح فكان عنه روايتان اذا خرج بعد الفور (قوله حتى لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين الخ) المسئلة على اربعة اوجه ان دخلت الدارين

وفي ذكر الفاء اشارة اليه

(قوله فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال) انما زاد هذا لان مجرد امره اياه بالاباق لا يقتضي ان يصير غاصبا له اذ هو استعمال للعبد وطلب للعمل منه فلا يصير به غاصبا له مالم يعمل فاذا عمل صار غاصبا له ولذا قال القاآني فاذا اتصل به الاباق فقد عمل العبد على وفق استعماله فيصير الامر غاصبا له كما اذا استخدمه فخدم فيضاف التلف اليه وقد فهم مما ذكرناه ان ما ذكره الشارح من لفظ الاستعمال فهو بمعنى طلب العمل لا بالمعنى الذي ارادوه بقولهم هذه عارية يختلف باختلاف المستعمل والا لقطع بكون الآمر غاصبا له بمجرد امره اياه بالاباق على زعم ان مجرد ذلك الاستعمال بهذا المعنى ولم يحتج الى قوله فاذا اتصل الخ فان قلت ما وجه القول بكون التعليق للندب وافادته له وانما المفيد له الامر قلت لما كان الامر مفيدا له بمعونة التعليق اذ لولاه لم يكن للندب بل للاباحة كان للتعليق مدخل في الافادة فقيل بافادته للندب فانه له

(قوله قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا) فانهم قالوا ان للصلاة شروطا كالطهارة عن الحدث والخبث والنية وستر العورة ونحوها ولقبوا بابا بباب شروط الصلاة كذا فى شرح المغنى للقاآنى

(قوله وفيه رد لمن قال الخ) هذا قول من قال من مشايخنا بان الامر فى الآية للاباحة وان اشتراط علم الخير فيهم خرج على وفاق العادة اى الغالبة ومراده بكون الشرط فيها غير حقيقي انه ليس بقيد يفوت المعلق بفواته حتى لايباح الكتابة ان لم يعلم الخير فيهم وانما هو مذكور على وفق غالب العادة وفى تعبير الشارح بقوله على سبيل التغليب تغيير لما هو الحق من التعبير لما لايناسب المقام لشيوع التغليب فيما وقع فى قوله تعالى وكانت من القانتين واشباهه (قوله قلنا هذا الكلام الخ) يعنى ان هذا الكلام بتقدير الاباحة يؤدى الى الغاء الشرط والى ان لا يكون لذكره فائدة يعتد بها وهى فائدة الشرط الحقيقي لان الكتابة جائزة وان لم يعلم فيهم خير والا فذلك الكلام لا يؤدى الى الغائه بالكلية لما علمت من ذكره بتقدير الاباحة على وفق غالب العادة (قوله والمراد بالامر الندب) هو الظاهر ههنا بدليل ما بعده من قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذى آتاكم فانه للندب فكذا ما نحن فيه فيكون التعليق بالشرط مفيدا للندبية على معنى انه يستحب له ان يكاتبه اذا طلب العبد وعلم المولى فيه الخير كما صرح به الزيلعى قال وهو نظير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم الآية فان تعليقه بعدم القدرة على الحرة للندب حتى لو تزوج امة مع القدرة على الحرة جاز (قوله لا الايجاب) الملائم لما مر ان يقول لا الاباحة ثم قد قال داود

عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرها شيأ واحدا فى وجود الجزاء وفى احدهما شرط الملك فكذلك فى الآخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لانسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع (وشرط هو كالعلامة) يعنى القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة (الخالصة كالاحصان فى الزنا) على ما يجئ تقريره فى العلامة (وانما يعرف الشرط بصيغته) اى لاينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبيده اذا رأى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيهم خير قلنا هذا الكلام يؤدى الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خير (كحروف الشرط او دلالته) اى دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة

وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الشرط لصحة الجزاء عند وجود الشرط لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شئ واحد فى وجوب الجزاء وفى احدهما يشترط الملك فكذا فى الآخر **قوله** كالاحصان فى الزنا هذا اختيار بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة كما سنبينه فى بحث العلامة ان شاء الله تعالى (**قوله** اى دلالة الشرط لاتنفك عن معنى الشرط كالصيغة) يعنى كما لاينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا

(كقوله المرأة التى اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف فى النكرة) لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف فى النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهى طالق (ولو وقع) اى وصف التزوج (فى المعين) بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التى اتزوجها طالق اوقال هذه المرأة طالق (لما صلح دلالة) اى لايصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف فى المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لايحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ فى التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو فى الاجنبية وينجز فى امرأته (ونص الشرط) يعنى صريح الشرط (يجمع الوجهين) اى المعين وغير المعين حتى لوقال ان تزوجت امرأة فهى كذا اوقال ان تزوجت هذه المرأة فهى كذا يقع الطلاق فى الصورتين بالتزوج (والرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة فى اول الفصل (العلامة) وهى فى اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفى الشريعة ماذكره المصنف (وهو مايعرف الوجود) اى وجود الحكم (من غير ان يتعلق به وجوب

تنفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط ولقائل ان يقول قولهم ان معنى الشرط لاينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم ان التعليق بالشرط لايوجب العدم عند العدم (قوله وفى الشريعة ماذكره المصنف الخ) اعلم ان العلامة على نوعين نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبيرات الانتقالات فى الصلاة ونوع فيه معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالاحصان فى باب الزنا وجعله بعضهم علامة محضة لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم شرطا مختصا لتوقف وجوب الرجم عليه وتقدمه على وجود الزنا لاينافى ذلك لان من الشروط مايتقدم المشروط كالطهارة للصلاة والشهود للنكاح فقولهم لابد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفى بعض الحواشى لزوم تأخر الشرط عن صورة العلة مبنى على قاعدة المتأخرين حيث اخذوا ذلك فى تعريف الشرط الحقيقى اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا القيد فيه بل الشرط عندهم مايتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى تقدم وتأخر وظاهر كلام المصنف هنا انه اختار كون الاحصان علامة محضة كما هو مختار القاضى ابى زيد ومن وافقه من المتأخرين * فان قلت قد ذكر المصنف الاحصان ايضا فى بحث الشرط فيكون ظاهر كلامه هناك انه اختار كونه شرطا فاى الظاهرين اولى * قلت ذكره هناك

(قوله او قال هذه المرأة طالق) كذا فى النسخ والصواب هذه المرأة التى تدخل الدار كما فى الكشف لان الكلام فى الموصوفة ولعله ساقط من قلم

الظاهرى بالايجاب هنا وانه يجب على المولى اذا طلب العبد منه ذلك وعلم فيه الخير لكن جواب الشارح عمن يقول بان قوله تعالى ان علمتم فيهم خيرا هذا مذكور على وفق غالب العادة والظاهر ان الظاهرى لايقول به (قوله اوقال هذه المرأة طالق) ظاهر كلامه يفيد ان هذا مما وقع فيه وصف التزويج فى المعين كالمثال الذى قبله وهو باطل فكان اللائق ان يعيد ضمير وقع الى مطلق الوصف ويصف المرأة فى هذا المثال بالتى تدخل الدار نسجا على منوال غيره

ولا وجود كالاحصان) وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى صفة الاحصان والاسلام * فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر فى الاحصان يلزم الدور * قلت المراد من الاحصان فى التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيآن الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل

باعتبار المجاز وهنا باعتبار الحقيقة بدليل انه فرع عليه هنا (**قوله** وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل الخ) خالف الشافعى فى اشتراط الاسلام فى الاحصان وهو رواية عن ابى يوسف لما فى الكتب الستة من حديث ابن عمر ان رسول الله عليه الصلاة والسلام امر برجم رجل وامرأة من اليهود زنيا ولنا ما رواه اسحاق بن راهويه والدارقطنى فى حديث ابن عمر ان رسول الله عليه الصلاة والسلام قال من اشرك بالله فليس بمحصن والمراد بالشرك الكفر والجواب عن رجمه عليه السلام اليهوديين انه كان بحكم التوراة قبل نزول آية الجلد ثم نسخ بها لا بالحديث لان الصحيح انه موقوف والنسخ يشترط فيه مقارنة الناسخ المنسوخ هنا مرفوع فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع القول والفعل تقدم القول لان الصواب ان هذا انما هو قول الصحابى وعلى تقدير تسليم الرفع فلا يدل على ان يكون المراد المحصن باحصان الزنا اذ من الجائز ان يكون المراد المحصن باحصان القذف * فان قلت آية الجلد عامة فلم خصت بغير المحصن * قلت لا نسلم انها عامة بل مطلقة وتقييد هذا المطلق بآية الرجم وهى قوله الشيخ والشيخة الآية بقى ان يقال فلم شرط الاسلام والمطلق يجرى على اطلاقه والحديث لا يصلح لتقييد المطلق على تقدير رفعه (**قوله** والنكاح الصحيح والدخول به) والمراد بالنكاح الصحيح العقد وبالدخول الوطئ * فان قلت لم لا يكتفى بذكر النكاح الصحيح عن الدخول به لان النكاح حقيقة فى الوطئ عندنا * قلت قد اختلفوا فى النكاح هل هو حقيقة فى الوطئ اوفى العقد وان كان الاول اولى لموافقة الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يستغن بذكره عن ذكر الدخول والمعتبر فى الدخول ايلاج الحشفة فى القبل لا الانزال (**قوله** يلزم لدور) وبيان الدور ان الاحصان موقوف على هذه الاشياء السبعة ومن جملتها كون كل من الزوجين مثل الآخر فى صفة الاحصان فيكون الاحصان موقوفا على كون كل منهما موصوفا بصفة الاحصان وكون كل منهما

والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لاشرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لايتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لايثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال فى الزانى يصير الزنا فى تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لاشرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط مايتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لايوجب الرجم بدونه كالسرقة لاتوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلاشبهة فكذا الاحصان (حتى لايضمن شهوده) اى شهود الاحصان (اذا رجعوا بحال) هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقى بل هو شرط مجازا

موصوفا بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان متوقفا على نفسه وحاصلا قبل حصوله وتقرير الجواب ان الاحصان المذكور فى التعريف اجزاء الستة مجازا والاحصان المصطلح الحقيقى انما يكون اذا كان الزوجان متماثلين فى هذه الاجزاء فانفك الدور لاختلاف جهة التوقف لا الاحصان المعرف بالاشياء الستة مجازا والاحصان الحقيقى كون كل من الزوجين متماثلين فى الاحصان المجازى فتفطن * فان قيل اذا لم يكن الحكم مضافا اليه وجودا فكيف يكون شرطا حيث قلت انه من اقسام الشرط وقد عرف المصنف الشرط بانه ممايتعلق به الوجود * واجيب بان هذا حد ماسوى العلامة من اقسام الشرط وحده الجامع لجميع اقسامه انه عبارة عمايتوقف عليه وجود الشيء وفيه نظر لانه حمل لكلام المصنف على التجوز لان كون الحد جامعا مانعا شرط بالاتفاق فاذا كان ماذكره المصنف حد ماسوى العلامة لم يكن مانعا فالسؤال لازم فتأمل (**قوله** واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين الخ) والحاصل ان المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه به فالاحصان فى هذه الحالة شرط لوجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتأخرين هو علامة لوقوع الزنا موجبا للرجم وعند المتقدمين وعامة المتأخرين هو شرط لتوقف وجوب الرجم عليه والذى يظهر ان هذا القول اقرب الى القواعد من القول والله اعلم ﴿ **قوله** حتى لايضمن شهوده اى شهود الاحصان اذا رجعوا بحال ﴾ يعنى دية المرجوم سواء رجع شهود الزنا معهم اولا وسواء رجعوا

(قبل)

يعنى اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا اورجعوا وحدهم لايضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكر انهـا لايتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضـافة الحكم اليهـا بخلاف ما اذا اجتمع شـهود الشرط والعلة ثم رجع شـهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عنـد بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعـذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدى منهم وعند زفر شـهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضـمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصـان علامة فلايصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلايجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لايضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهى الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذلا اعتبار للخلف

قبل قضاء القاضى او بعده او قبل امضاء ماقضا به او بعده او مجتمعين او متفرقين وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ففيه رد على من قال بالشرطية المحضة ومن قال بمعناها ﴿قوله بخلاف ماذا اجتمع شهود الشرط والعلة﴾ كما اذا شهد شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل الدخول وشهد آخران بوجود الشرط فقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر اوبالجزئية ضمن شهود التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة للحكم وشهود الشرط لم يثبتوا الشرط وهو لايعارض العلة فى اضافة الحكم عليها وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط باعتبار ان المعلق يعرض ان يصير علة ولو رجع شهود الشرط وحدهم قال فخر الاسلام يجب الضمان واختيار عامة المحققين عدم الضمان وهو الصحيح وانما وجب الضمان فيـا اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشـهد آخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدى الدخول وان كان شاهدى الشرط والعلة فى ايجاب المهر هو النكاح لانهمـا ابراء شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا فى ملك الزوج عوض ماغرم وهو استيفاء منفعة البضع وهو شـهود الشرط ولم يبرأ شهود التعليق عن الضمـان لانهم لم يدخلوا فى ملك الزوج عوض ملك النكاح ﴿قوله وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم﴾ وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشـتركون فى الضمان وهو قول الشافعى ومالك فى رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن اصـله ان العلة والشرط سواء فى اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كالعلة فلا يتصور ثبوته الا عند وجودها فيضاف الى كل منهما والجواب ماقلناه ان

(قوله بخـلاف ما اذا اجتمع شـهود الشرط والعلة) وهى اليمين مثلا صورته ماذا شهدعدلان على ان المولى علق عتق عبده بدخول الدار فهما شـاهدا الشرط (قوله وثبوت التعـدى منهم) بالشهادة الكاذبة (قوله ولئن سلمنا انه شرط عند البعض) او قال كما قاله البعض لكان اصوب لان ذلك امر مقرر كما صرح به فيما سبق فلا توقف له على التسـليم (قوله وههنا شـهود العلة وهى الزنا صالحة الخ) فيه تسامح وكان الصـواب طرح لفظ الشهود

عند امكان العمل بالاصل ولهذا لايضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضى بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لاضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لوجود التعدى منهم لما ذكرنا فى تعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة فى الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

﴿ فصل فى بيان الاهلية ﴾

لما فرغ من بيان الحجج ومايتعلق بها شرع فى بيان الاهلية اذ الخطاب لايثبت فى غير الاهل ﴿ العقل معتبر لاثبات الاهلية ﴾ اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لايفهم بدونه وخطاب من لايفهم قبيح فكان معتبرا له ﴿ وانه خلق متفاوتا ﴾ فكم من صغير يستخرج بعقله مايعجز عنه الكبير

الاحصان علامة فلايصلح لاضافة الحكم اليه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون ولايجوز الاضافة اليه ايضا لان شهود الشرط لايضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود الزنا العلة وهى صالحة لاضافة الحكم فيضاف التلف اليهم

(قوله على ان هذا الشرط وهو الاحصان الخ) الظاهر انه مرتبط بقوله آنفا ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلايجوز اضافة الحكم اليه لان شهود الشرط ايضا الخ فتدبر

﴿ فصل فى بيان الاهلية ﴾

وهى فى اللغة عبارة عن صلاحية الانسان لصدور الشئ عنه وطلبه منه وقبوله اياه وفى الاصطلاح عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهى الامانة التى اخبرالله تعالى عنها بقوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان ﴿ **قوله** العقل معتبر لاثبات الاهلية ﴾ اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان كثيرة منها الجوهر المجرد الغير المتعلق بجسم ومنها قوة النفس الانسانية التى بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات اونفس العلم بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط المصالح والاغراض ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان فى حركاته وسكناته وكلامه ومنها مراتب قوى النفس الاربع * فان قلت ان ارادوا انه معتبر لها فقط وهو خلاف الاجماع لان اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر فى اثبات صفات الالوهية واثبات المعجزة والنبوة وان ارادوا انه معتبر للاهلية

(وغيرها)

(وقالت الاشعرية لاعبرة للعقل اصلا) يعنى لامدخل له فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا فى ايجاب شئ وتحريمه (دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) وهو قول اصحاب الشافعى حتى ابطلوا ايمان صبى عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله (وقالت المعتزلة انه) اى العقل (علة موجبة لما استحسنه) على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع (محرمة لما استقبحه) على القطع (فوق العلل الشرعية) لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل (فلم يثبتوا بدليل الشرع مالا يدركه العقل) فان قلت اتفق اهل القبلة على ان فى الشرع مالا

وغيرها فهو متفق بين الجمع فلا يكون ثمه مذهبا ثالثا والحق ان الحق معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه ليس بموجب نفسه حكما من احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل شرطوا للايجاب امرا آخر وهو انضمام الخطاب اليه وادراك زمان التامل ولم يهدروه ايضا كما اهدره الاشعرية حتى قالوا ان الناشئ على الشاهق لو وصف الكفر او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة التامل بمنزلة الخطاب بخلاف ماقاله الاشعرية فكان هذا قولا ثالثا متوسطا بين الغلو والتقصير والله اعلم ﴿**قوله** وقالت الاشعرية﴾ وهم المنسوبون الى الشيخ ابى الحسن على بن اسحاق بن سالم بن عبدالله بن بلال بن بردة بن ابى موسى الاشعرى امام اهل السنة ومقتدى الائمة فى اعتقاد الدين فى الاعتقاديات ﴿**قوله** وقالت المعتزلة الخ﴾ تلخيص محل النزاع انه لانزاع للمعتزلة فى ان العقل لايستقل بدرك كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم اول يوم من شوال مالم يقم للعقل دليل على استحالته ولا للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا فى معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف اومركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقبحه فان الاشاعرة تقول لاحكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه ﴿**قوله** فلم يثبتوا﴾ اى المعتزلة ﴿بدليل الشرع مالا يدركه العقل﴾ اى ما يستحيله كرؤية الله تعالى فى الآخرة بلا كيف ودخول القبائح كالكفر تحت ارادة الله تعالى ومشيته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك العقل بحقيقته بلا استحالة وان لم يدرك بعينه وجعلوا الخطاب التكليفى متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب توجه التكليف

(قوله لامدخل له فى معرفة حسن الاشياء وقبحها الخ) وليس معناه نفى اعتباره مطلقا اذلا نزاع للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا فى معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت بالعقل كذا فى التلويح (قوله قلت ارادوا به) يعنى المعتزلة

يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها قلت ارادوا به مالا يدرك العقل تحققه فى نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى فى الآخرة بلا كيف ولاجهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصى داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كل واحد منهما مما يستقبحه العقل وماذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا فى ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه انى اراك وقومك فى ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحى فانه قال اراك ولم يقل اوحى الى ولولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا فى ضلال مبين (وقالوا لاعذر لمن عقل فى الوقف) اى التوقف (عن الطلب) اى طلب الايمان (وترك الايمان والصبى العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة) اصلاونشأ على شاهق الجبل (اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان

بالايمان عليه لتحقق العلة الموجبة فى حقه ﴿ **قوله** وقالوا لاعذر الخ ﴾ يعنى تظهر ثمرة الخلاف فى هذه المسائل الثلاث * احدها ان المعتزلة قالوا لاعذر لمن غفل فى التوقف عن طلب الايمان * وثانيها انهم قالوا ان الصبى العاقل الذى لم يبلغ الحلم مكلف بالايمان * وثالثها انهم قالوا من لم تبلغه الدعوة التى جاء بها الرسول عليه السلام عن الله تعالى بان نشأ فى شاهق جبل لم يخالط فيه مسلما من العقلاء البالغين اذا تمكن من النظر ولم ينظر ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا واستمر على ذلك حتى مات كان من اهل النار لتركه الايمان مع توفر دواعيه لا لتركه الشرائع لكونه معذورا فيها لسقوط التكليف فيها وهو بلوغها اليه على وجه تمكنه من العمل بها * فان قلت ما وجه اختصاص هذا الاصل والتفريع بالمعتزلة وهو مروى عن ابى حنيفة ومشى عليه ائمة مذهبه حتى قال الشيخ ابو منصور الماتريدى ان معرفة الله تعالى واجبة على الصبى العاقل وصرفوا رفع القلم عن ثلاث الحديث عن الصبى الى العمليات دون الاعتقاديات * قلت هذا القول موافق لقولهم اى المعتزلة فى الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك بذاته وهو لايقول الموجب له هو الله تعالى والعقل انما هو معرف لايجابه * فان قلت من لم تبلغه الدعوة على قول المعتزلة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا هل هو كافر عندهم حتى انه يخلد فى النار * قلت هو مخلد عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف يكون كافرا لكنه يخلد كالكافر ولا يلزم انه لايخلد فى النار الا الكافر كما يقول به اهل السنة لان المخلد فى النار عندهم اما كافر اوصاحب كبيرة مات من غير توبة لان من ادخل النار فهو اما كافر اوصاحب كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشئ على

(قوله ولو لم يكن العقل حجة الخ) هذا استدلال برأسه وانت خبير بانه يجوز ان يكون مبنى ذلك مخالفتهم لشرائع من قبلهم من الانبياء بلا دليل فتدبر (قوله اى طلب الايمان) الظاهر طلب الحق كما فى التحقيق وغيره

من اهل النـار) لوجوب الايمان بمجرد العقل واما فى الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابومنصور فى الصبى العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظـاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبـا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجـابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ماقاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله (ونحن نقول فى الذى لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ فى شاهق الجبل ومات من ساعته (واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا) لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل فى حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر فى الآيات الظاهرة

شاهق جبل ان لم يعتقد شـيأ لا ايمانا ولا كفرا ليس بمؤمن ولا كافر ويخـلد فى النـار وهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين اى يقولون بالواسـطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار ونحن نقول الذى لم تبلغه الدعوة اى بالايمان غير مكلف بمجرد العقل لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن واما اذا لم يعتقد شـيأ فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فى تقدير الزمان المؤدى الى المقصود دليل عقـلى ولا شرعى فلاينبغى تقديره بشئ بل يجب تفويضـه الى الله تعالى وهو العـالم به فيعاقب من لم تبلغـه ولم يؤمن ويعفو عمن لم تبلغه وعليـه يحمل ماروى عن ابى حنيفة رحمه الله لاعذر لاحد فى الجهـل بخالقه لما يرى من آيات الآفاق والانفس هذا فى الاعتقاديات واما فى العمليات فمعذور الى قيام الحجة عليه ببلوغ الشرع اليه * فان قلت هذا موافق لقـول المعتزلة لانهم لما قالوا ان العقل موجب بنفسه بدون قرينة الاستدلال بل مع ذلك صح القول * قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك مدة التـأمل حتى لو بلغ الناشئ على شـاهق الجبل ومات من ساعته كان من اهل النار عنـدهم ولو ثبت اشـتراط مدة التأمل عندهم لتوافق القولان * فان قيل الناشئ على الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لايهدر دمه بل يضمن قاتله * فالجواب ان العصمة لاتثبت بدون الاحراز بدار الاسلام لان الضمان يبتنى على العصمة حتى لو اسـلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصـبى

(قوله وحملوا قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث) تمامه هكذا عن المجنـون حتى يفيق وعن الصبى حتى يحتـلم وعن النائم حتى يستيقظ

واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاقه بالحجة فلا يكون معذورا (وان لم تبلغه الدعوة) ان هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وماقيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوى لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى فى زمان قليل مالايهتدى غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها فى حق كل شخص فيعفوعنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها (وعندالاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك اواعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا)

والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب (**قوله** واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاقه) اى استحقاق العذاب بالحجة فلا يكون معذورا يعنى يعذب فى النار ولا يخلد كما قالت المعتزلة وهذا هو الفرق ولكن لقائل ان يقول مايقال فى هذا عندنا اكافر ام مسلم ان قلت كافر يلزم الخلود فقد خالفت ماقلته وان قلت مسلما فلا عقاب على الاسلام والغرض خلافه فجاء ثبوت المنزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب كبيرة وفيه نظر لان الغرض انه لم يعتقد شيأ فلايكون مؤمنا على ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم تبلغه الدعوة الكفر فى تلك المدة يكون كافرا عند الحنفية والمعتزلة فلا فرق حينئذ بين القولين فليتأمل وهذا الاشكال ظهر لى فى هذا الموضع والله اعلم (**قوله** اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام) المرتد يعرض عليه الاسلام على سبيل الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وهو قول مالك والشافعى واحمد ويكشف عن شبهته فان طلب ان يمهل حبس ثلاثة ايام للمهلة لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار فان تاب فيها والا قتل وفى النوادر عن ابى يوسف يستحب ان يمهل ثلاثة ايام طلب ذلك اولم يطلب وفى اصح قولى الشافعى ان تاب فى الحال والا قتل وهو اختيار ابن المنذر وقال الثورى يستتاب مارجى عوده وفى المبسوط وان ارتد ثانيا وثالثا فكذلك يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال مالك واحمد لايستتاب من تكرر منه ذلك كالزنديق ولنا فى الزنديق روايتان فى رواية لاتقبل توبته كقول مالك وفى رواية تقبل كقول الشافعى وهذا فى حق احكام الدنيا اما فيما بينه وبين الله تعالى فتقبل بلا خلاف وعن ابى يوسف اذا تكرر منه الارتداد يقتل من غير عرض الاسلام لاستخفافه بالدين * وقوله وعند الاشعرية الخ اى الحكم عندهم ان من نشأ على شاهق جبل

(قوله فرب عاقل يهتدى فى زمان قليل مالايهتدى غيره) عبارة سائر الكتب مالا يهتدى اليه غيره فى زمان كثير وهو اوضح

لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين فى الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لاتكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يضمن (ولا يصح ايمان الصبى العاقل عندهم) لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة (وعندنا يصح) ايمان الصبى العاقل (وان لم يكن مكلفا به) اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه

ان غفل عن الاعتقاد بعدما بلغ حتى هلك على غفلته اولم يغفل بل نظر واعتقد الشرك واستمر عليه الى ان مات ولم تبلغه الدعوة كان فى غفلته معذورا وكفره معفو لعدم ماهو المعتبر عندهم فى ذلك وهو السمع ﴿قوله ومن قتل من لم تبلغه الدعوة﴾ ولذا قال الشافعى فى قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا هذا دليل على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم اعتبروا العقل لجعل كفره معتبرا ولو اعتبروا كفره لم يقولوا بالضمان فى قتله فلما قالوا بالضمان علم انهم لم يعتبروا العقل اصلا ﴿قوله ولايصح ايمان الصبى العاقل عندهم﴾ وبه قال الشافعى وزفر وكذا لايصح ارتداده عندهم وهذا فى حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد اسلامه ولاتبين منه امرأته المشركة فاما من حيث سعادة الآخرة فالايمان صحيح كذا فى المصفى (قوله وبقوا على الفطرة) اى وبقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه اوينصرانه اويمجسانه رواه البخارى من حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه ﴿قوله وعندنا يصح ايمان الصبى العاقل وان لم يكن مكلفا به﴾ على الصحيح لسقوط الخطاب عنه بحديث رفع القلم عن ثلاث ويقع عن الفرض لان صحته لاتتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته فى نفسه فقط كصوم المسافر مع انه غير متنوع الى فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية ولهذا لم يجب عليه التشديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية والمالية وان وجد محلها وهو الذمة وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم تحقق ما شرعت لاجله وهو الابتلاء لانه انما يتحقق بالاداء على سبيل الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس للصبى اهلية لذلك وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فيمن لم تبلغه الدعوة والصبى العاقل ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التأمل فهو معذور والا فلا وعند المعتزلة

(قوله لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل الخ) كذا فى الكشف وقال صاحب التوضيح ولا يضمن قاتل ناش فى الشاهق ولو قبل مدة التجربة فهذا الدليل يكون اخص من المدعى وفى التلويح فان قيل الناشئ فى الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لاتثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله (قوله متمسكين بقوله تعالى الخ) يعنى الاشعرية فى كون من غفل عن الاعتاق حتى هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة معذورا فلو قدمه على مسئلة الصبى لكان اولى

السلام رفع القلم عن ثلث عن صبى حتى يحتلم الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفى العذاب الدنيوى فلا ينتهض حجة علينا (والاهلية نوعان اهليــة وجوب) وهى صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليــه (وهى بناء على قيام الذمة) اى اهلية نفس الوجوب لا تثبت الابعد وجود ذمة صالحة وهى محل الوجوب والذمة فى اللغة العهد وفى الشرع نفس لهــا عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه

ليس بمعذور فيهما وعندالاشاعرة معذور فيهما والثانى مكلف بالايمان عندالمعتزلة وعندنا ليس بمكلف به ولكن يصح منه وعندالشاعرة لا يصح منه كما لايصح تكليفه به ﴿ قوله والجواب عنهم الخ ﴾ يعنى الجواب عن الآية ان المراد منهما تهذيب ما لا يوقف عليه الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسلم فى دار الحرب ولم يبلغه السمع لايكون معــذبا على ترك الشرائع كالصلاة والزكاة لان العقــل لا اهتداء له فى ذلك وقيل المراد بالعذاب المنفى عذاب الاســتيصال اى لايعذبون تعذيب الاستيصال الا بعد ظهور الحجة العقلية والشرعية فلا ينــافى التعذيب الموقت بعد ظهور احد الحجتين وهو العقــل فتأمل والجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا فى المراد بالفطرة على اقوال كثيرة ذكرهــا ابن حجر فى شرح البخارى اشهرها ان المراد بها الاســلام ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم فانه لايقول بصحة ايمان الصبى العــاقل لعدم ورود الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث الدال على صحة ايمانه لانه اذا ولد على الاســلام فايمانه صحيح بل انما يطابق مذهبنا واســتدل الامام احمد بهــذا الحديث على اسلام الطفل الذى يموت ابواه كافرين ولاحجة له فيه فقد استمر الصحابة ومن بعدهم رضى الله عنهم على عدم التعرض لاطفال اهل الذمة وقدساق شيخ الاسلام ابن حجر فى شرح البخــارى فى اطفال المشركين عشرة مذاهب ولم يرد فيــه حديث صحيح يعتمد عليــه ﴿ قوله والاهليــة نوعان الخ ﴾ لما ثبت انه لابد فى المخاطب من اهليته للخطاب وانها لاتثبت الابالعقل قال الاهلية نوعان اهلية الوجوب وهى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهليــة الاداء وهى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتدبه شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفريغها وهذا لايخفى انه تقسيم لمطلق الاهلية لا للاهلية المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره ﴿ قوله وهى بناء على قيام الذمة الخ ﴾ الذمة فى اللغة العهد لان نقضه

(قوله يحتمل ان يراد من العذاب الخ) اقول لما ذكر تمسك الاشعرية انه لاعبرة للعقــل اصلا دون السمع بقوله تعالى وما كنــا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان العذاب المنفى فى الآية هو العذاب الاخروى اجاب بما ذكره ولايخفى عليك انه لا حاجــة الى ذلك الجواب لانا نجيب بانا قائلون بموجب الآية وان كان العــذاب المنفى فيها هو العذاب الاخروى لانها تدل على انه لاحكم للافعال الاختيارية قبل الشروع ونحن قائلون به وفاقا للاشاعرة ولصاحب البديع من ائمتنــا حيث اختاره مســتدلا بهذه الآية ووجه الاستدلال بها على ماذكره السراج الهنــدى انه نفى لازم الوجوب والحرمة قبل الشروع وهوالتعــذيب على ترك الواجب وفعل المحرم فيفيــد نفيهمــا لانتفاء الملزوم بانتفــاء لازمه

كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذى عاهد الانسان ربه يوم الميثاق

يوجب الذم قال الله تبارك وتعالى لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة اى عهدا ومنه يقال
اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وفى الشرع مختلف فيها فمنهم من قال انها
وصف وعرفها بانها وصف يصير الشخص اهلا للايجاب له وعليه واعترض
بان هذا صادق على العقل اذ هو مناط التكليف وهو غير الذمة والوجوب
واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب
والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل
بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى حيوان غير الآدمى لم يثبت الوجوب
له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب
له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ان يثبت فى حقه كذا
الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه
بمنزلة طرق مستقرة فيه لوجوب دلالة على كمال التعلق ومنهم من جعلها
ذاتا وهو اختيار فخر الاسلام والمصنف وعرفها بانها نفس ورقبة لها ذمة
وعهد وهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال ومعنى وجب فى ذمة
كذا اى وجب على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد الماضى والمراد بالعهد
ما جرى بين الرب جل وعلى وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله عز اسمه
واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية ولك ان تقول
ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة لقبول التكاليف فذلك صحيح اذ الحقوق انما
تجب عليها لكن ما الحاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع الاختلاف فيها اذ يكفى
فى احكام الحقوق من صحة المطالبة والتحاكم والالزام والحبس واخذ الحق ان يقال
لى دين عليه او حق عليه او واجب عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معنى له
ولا حاجة اليه والجواب انه لما ثبت فى الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف
للنفس باعتبار العهد الماضى سموا النفس الصالحة لقبولها باسم العهد وهو
الذمة بمعنى انها ذات ذمة اشارة الى ان تلك الصلاحية باعتبار ذلك العهد
فلا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك المعنى ثابت للنفس وانه محل الوجوب وانه
مسمى بالذمة بهذا الاسم فى الصدر الاول من الصحابة والتابعين رضوان الله
عليهم اجمعين وائمة الدين فاحتاج المتأخرون الى تحقيقه وتعريفه وليس فى ذلك
تكلف بل هو تحقيق وتقرير لمنشأ هذا الاسم بعد ما ثبتت حقيقته بالاجماع
ولا يكفى فى احكام الحقوق ما ذكر اذ لا بد من بيان محل الوجوب لابتناء

(والآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه) باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولى ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعتقها ويدخل فى البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة ومعدا للانفصال لم يكن جزأ لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى شيأ له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ (غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه) بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك فى حق الصبى لعجزه (فجاز ان يبطل) الوجوب ولا يثبت (لعدم حكمه) كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر (فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان الاتلاف (والعوض) كثمن المبيع (ونفقة الزوجات والاقارب لزمه) اى الصبى اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس للزوجة حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه (وما كان عقوبة) كالقصاص (اوجزاء) كحرمان الميراث (لم يجب عليه) اى على الصبى لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة اوجزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب (وحقوق الله تعالى تجب) على الصبى (متى صح القول بحكمه) اى بحكم وجوب الحق لله (كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولى فى ذلك كادائه (ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة) كالصوم والصلاة والحج وغيرها

(قوله حتى يثبت له ملك الرقبة الخ) وكذا ملك النكاح بنكاح المولى (قوله فلم يكن له ذمة صالحة الخ) تفريع على مجموع الامرين

احكام كثيرة عليه كما عرفت فى الفروع فتنبه لذلك ﴿ قوله والآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب ﴾ اى من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولى له شيأ لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال فذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له الملك فيما يشتريه الولى له ويجب عليه ثمن مثاله ﴿ قوله وحقوق الله تعالى تجب على الصبى ﴾ كوجوبها على البالغ وما سقط عنه انما يسقط بعذر الصبى دفعا للحرج

اذالعبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولايتصور ذلك من الصبى ﴿ والعقوبات ﴾ كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل ﴿ واهلية ﴾ اى النوع الثانى من نوعى الاهلية اهلية ﴿ اداء وهى نوعان ﴾ بالاستقراء ﴿قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر﴾ لاخلاف فى ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل واحد منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة ﴿ كالصبى العاقل ﴾ فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه ﴿ والمعتوه البالغ ﴾ فانه قاصر العقل مثل الصبى وان كان قوى البدن ﴿وتبتنى عليها ﴾ اى على الاهلية القاصرة ﴿ صحة الاداء ﴾ على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا ولايجب ﴿ وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل ﴾

لان مبنى الوجوب على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على الاختيار وذلك موجود فى حقه فيثبت الوجوب لانه جبرى فلا يعتبر له العقل والتميز وذهب المحققون الى انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح لان القول بالوجوب مع عدم حكمه قول باخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة فى الدنيا لعدم تصور الابتلاء وفى الآخرة لعدم تأتى الجزاء على ان الصبى غير مخاطب بالاجماع ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث فانه يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا * وللقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث النائم الذى خرج عنه الوقت فانه انما يسقط عنه وجوب الاداء لانفس الوجوب على ماعرفت والا لما وجب القضاء لانه يكفى له اشتغال الذمة والخطاب متأخر ويمكن ان يقال نفس الوجوب متأخر ايضا فى حقه الى ان يفيق فتشتغل ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب * فان قلت الفريق الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الاداء لا اصل الوجوب فلا يرد عليهم النائم * قلت مسلم ولكن يرد عليهم المجنون فانه ليس فى حقه وجوب اصلا بالاتفاق والجواب الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع مقول بطريق التوزيع فالمراد به رفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبى والمجنون ورفع وجوب الاداء بالنسبة الى النائم اذ القران فى النظم لايوجب القران فى الحكم فتفطن لذلك ﴿ **قوله** والعقوبات ﴾ يعنى لاتجب على الصبى العقوبات المحضة كالحدود والقصاص لانعدام حكمها فى حقه ولا يجب ايضا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد وتجب عند ابى حنيفة وابى يوسف اجتزاء بالاهلية

(قوله كالحدود والقصاص) قد ذكر القصاص آنفا فيما كان عقوبة من حقوق العباد وهو الحق لانه مما اجتمع فيه حقان وحق العبد فيه غالب كما سبق والاعتبار بالغالب فلو اقتصر ههنا على ذكر الحدود لكان اولى قال صاحب الكشف وماكان عقوبة من حقوق الله تعالى لم يجب على الصبى كالحدود كما لايجب ماهو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص وكأن الشارح قصد التنبيه بذكره فى المقامين على عدم الوجوب فيه لامن جهة حق الله تعالى ولامن جهة حق العباد

الغير الموصوف بالقصور ﴿ والبدن الكامل ويبنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب ﴾ لان فى الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفى فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبى حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء ﴿ والاحكام منقسمة فى هذا الباب ﴾ اى باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة ﴿ الى ستة اقسام ﴾ اشار المصنف الى احكام هذه الاقسام على الترتيب ﴿ فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره ﴾ اى غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول ﴿ كالايمان وجب القول بصحته من الصبى ﴾ لانه نفع محض ولان عليا رضى الله عنه افتخر بذلك وقال

سبقتكم الى الاسلام طرا * صبيا ما بلغت اوان حلمى

واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى كفر الباقى على كفره لا الى اسلامه لانه شرع عاصما ﴿ بلا لزوم اداء ﴾ والدليل عليه انه اذا استوصف الصبى ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعى رحمه الله لا يصح ايمانه قبل البلوغ فى حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما فى حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى حق احكام الآخرة ثبوته فى احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر فى احكام الآخرة مؤمن فى احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين على المنافقين فى زمن النبى عليه السلام ﴿ وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر ﴾ اى الردة ﴿ لا يجعل عفوا ﴾ حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحته ردته فى حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من

القاصرة ﴿ قوله لا يجعل عفوا ﴾ بعذر من الاعذار حتى كانت ردة الصبى معتبرة فى احكام الدنيا والآخرة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا حتى لو ارتد والعياذ بالله تعالى وابواه مسلمان لا يعفى عنه بعذر الصبى بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة ويعذب فى الآخرة عذاب الكفار ولكن لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل البلوغ وبعده كالمرتدة وعند ابى يوسف والشافعى لا يحكم بصحتها منه فى حق احكام الدنيا وهو القياس ويحكم بها منه

(قوله اشار المصنف الى احكام هذه الاقسام) الاقسام عبارة عن الاحكام لكن اضافة الاحكام اليها لا بأس بها لما ان المراد بالمضاف اليه الاحكام الشرعية بخلاف المضاف (قوله واما حرمان الارث الخ) اشارة الى دفع سؤال منشأوه قوله لانه نفع محض ثم انه ليس المراد منه حرمان الصبى بخصوصه (قوله لانه شرع عاصما) لا مبطلا للحقوق (قوله فان من اسلم بلسانه الخ) انت خبير بانه عكس ما نحن فيه الا ان يقال هو تمايل لقوله لان احدهما ينفصل عن الآخر ومبنى الكلام على عدم القائل بالفصل ولكنه لو ذكر عكس ذلك وهو ان من اعتقل لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه فهو مسلم فى احكام الآخرة ولا يصح فى احكام الدنيا حتى يجرى عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ويدفن فى مقابر المشركين اواجمع بينهما لكان كلامه اسلم

اقاربه المسلمين ولكن لايقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر ولوقتله احد قبل البلوغ او بعده لايجب عليه شئ كالمرتدة لا تقتل ولوقتلها احد لايجب عليه شئ وقال ابو يوسف والشافعى لا يصح ردته فى حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبى كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك (وما هو بين الامرين) اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا (كالصلاة ونحوها) كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة فى بعض الاوقات دون بعض (يصح الاداء من غير لزوم عهدة) اى ضمان يعنى اذا شرع فيه لايجب اتمامه والمضى فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفى صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة) وقبضهما (يصح مباشرته) اى مباشرة الصبى هذا هو القسم الرابع (وفى الضار المحض) وهو ما لايشوبه نفع فى العاجل (كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض (والوصية تبطل اصلا) فان فيها ازالة ملك من غير نفع

فى حق احكام الآخرة كما قال به ابو حنيفة ومحمد فاعتبارها فى حق احكام الآخرة محل اجماع لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة خلاف النص لايقال هذه الجملة تؤيد قول المعتزلة بان الصبى العاقل غير معذور فى الجهل بالله تعالى وبترك الايمان لانها مبنية على القول بالصحة لابالوجوب فليتأمل ﴿قوله كالصلاة ونحوها﴾ اى من العبادات البدنية والمركبة *فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر فى تقسيم المأمور به فانه ذكر هناك ان الصلاة حسنة لعينها وههنا ذكر انها بين الحسن وغيره* قلت المراد من الحسن لعينه ههنا مالايحتمل السقوط والصلاة تحتمله فكانت بين الحسن وغيره بهذا الاعتبار ﴿قوله ان كان نفعا محضا﴾ اى خالصا عن شائبة الضرر كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب والاحتشاش ونحوها وكذا البيع والطلاق والعتاق بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ بذلك تصير مهتديا فى التجارات عارفا بمواقع الغبن والخسران لكن لاتلزمه العهدة حتى لاترجع الحقوق اليه * فان قلت لو شهد الصبى لم تقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارته صحيحة فى نفسه ومع هذا لاتكون حجة على الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية على غيره والصبى ليس من اهلها ﴿قوله تبطل اصلا﴾ اذن الولى اولم يأذن لان

(قوله ولم توجد منه قبل البلوغ) وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل كذا فى التلويح (قوله وقال ابو يوسف والشافعى لا يصح ردته فى حق احكام الدنيا) فيرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امرأته المشتركة (قوله وانما حكمنا بصحة ايمانه) يعنى فى احكام الآخرة كما صرح به صاحب الكشف اذ قد سبق آنفا ان الشافعى رحمه الله لا يقول بصحة ايمانه فى حق احكام الدنيا (قوله فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه) فلا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرة الولى من قبل الصبى الا ان يعرض القاضى ماله بخلاف سائر الاولياء كذا فى التوضيح

يعود اليه قال الامام شمس الائمة فى اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبى غير واقع وهذا وهم عندى لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع فى حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة (وفى الدائر بينهما) اى بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى (كالبيع) فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا (ونحوه) كالاجارة والنكاح (يملكه برأى الولى) لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى الولى برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولى التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأى الولى لاباعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولى بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبى بعد اذن الولى له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابى حنيفة رحمه الله روايتان فى رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأى الولى فيثبت شبهة النيابة فى تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة فى موضع التهمة وهو التصرف مع الولى لاحتمال ان الولى انما اذن له فى البيع ليحصل مقصوده

الولى لايملكها عليه لما فيها من عدم النظر الذى هو سبب الولاية فلا يملك اجازتها له وانما يملك القاضى عليه الاقراض لقدرته على استخلاصه من غير هيئة بخلاف غيره من الاولياء فانقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا لايشوبه مضرة لان العين غير مأمون العطب والدين مأمون العطب الا من جهة القوى بان يجحد المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بالمنافع الخالصة وفى رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرف فى ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضى (**قوله** كالاجارة والنكاح) واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يحتمل الربح والخسران (**قوله** فيثبت شبهة النيابة فى تصرفه) فيكون بمنزلة بيع الولى وكما لا يجوز بيع الولى ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبى منه بغبن فاحش فاعتبرت شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو التصرف مع الولى وسقطت فى غيره وهو التصرف مع الاجنبى ومع الولى بمثل القيمة وبما يتغابن الناس فى مثله نظرا الى الاصل وهو ان تصرفه تصرف الملاك فكانه مالك

(قوله لان جواز الخ) انت خبير بان مساق كلام المصنف لا يختص بقول ابى حنيفة رحمه الله كما هو المفهوم من هذا التقرير بل ينتظم على قولهما ايضا (قوله حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب) وان لم يملك الولى ذلك (قوله وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأى الولى) فيصير كمباشرة الولى (قوله فيثبت شبهة النيابة فى تصرفه الخ) لانه وان كان فى الملك اصيلا لكنه فى الرأى اصيلا من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل كذا فى التوضيح

لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن (وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لايعتبر عبارته) اى عبارة الصبي (فيه كالاسلام والبيع) فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولى ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه (وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية) فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر اوغيره وسواء مات بعد البلوغ اوقبله لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى مابعد الموت وهو لايقدر على ذلك (واختيار احد الابوين) صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين اوثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لاتحصل بمباشرة الولى فيعتبر عبارته فيه لما روى ان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه له اختار ماهو انفع له ولم يوجد مثله فى حق غيره كذا فى المبسوط

﴿فصل﴾

(والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوى) وهو ماثبت من قبل صاحب

حقيقة واصل العقل ثابت (قوله لاتعتبر عبارته فيه) اى فى ذلك التصرف حتى اذا وقع منه لايقع صحيحا ﴿قوله كالاسلام والردة والبيع﴾ فان كان من الاسلام والردة يحصل له بصنع احد ابويه والبيع يفيده ملك العوضين اذا باشره الولى لاجله (قوله يعتبر عبارته فيه) دون عبارة وليه ويقع صحيحا اذا باشره بنفسه وهذا بناء على اصله وهو ان من جعل وليا شرعا لايكون موليا عليه لان كونه موليا عليه سمة العجز وكونه وليا سمة القدرة وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما قلنا مسلم ان لوكان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك فان ثبوت الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار قصورها ولاتضاد بين مايحصل له بمباشرة وليه مرة وبينه عند حصوله بمباشرة نفسه مرة اخرى

﴿فصل﴾

﴿قوله والامور المعترضة على الاهلية نوعان﴾ لما فرغ من بيان الاهلية

عنها بان يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجي وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تحيض ثم تدفع الى الاب ولا يخير بوجه ولا يعتبر عبارته فيه شرعا كذا فى الكشف

(قوله والامور المعترضة على الاهلية نوعان) قال صاحب التلويح وتسمى العوارض من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب وقال غيره سميت عوارض ومعترضة على الاهلية من عرض له كذا واعترض عليه اذا ظهر له امر يصده عن المضى على ماكان فيه ومنه سمى السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس والسؤال الوارد على الدليل اعتراضا لمنعه الدليل من اثبات مدلوله لانها تمنع اهلية الوجوب او الاداء عن ترتب الاحكام عليها على ماكانت فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها اهلية الاداء كالنوم وبعضها يغير بعض الاحكام مع بقاء اصل

الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوى على المكتسب لانه اظهر فى العارضية لخروجه عن اختيار العبد ﴿ وهو الصغر ﴾ ذكر الصغر فى العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر

بنوعيها شرع فى بيان امور تعترض عليهما كالموت اواحدهما كالجنون والنوم اوتوجب تغيرا فى بعض احكامهما مع بقاء اصل الاهلية كالسفر ثم العوارض نوعان سماوى وهو ماثبت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه ومكتسب وهو ماكان للعبد فيه اختيار وقدم السماوى على المكتسب لكونه اكثر تغيرا واشد تأثيرا ومجموع النوعين ثمانية عشر استقراء احد عشر سماوية وسبعة مكتسبة وقدم الصغر على سائر انواع السماوى وذكر الموت آخرا لان الصغر اول احوال الانسان والموت آخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين الولادة والموت فناسب ان يذكر الاول اولا والآخر آخرا والمتوسط متوسطا وقدم الجهل على سائر انواع المكتسب لكونه اصلا فى الانسان لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيأ وختمه بالاكراه لان المكتسب على نوعين مايكون من نفس المكلف ومايكون من غيره والاول اثبت فى المانعية من الثانى لان المانع اذا كان من غيره ربما يدفعه قبل الوقوع بخلاف ما اذا كان منه لانه قد يقع فلا يمكن دفعه اولان الموت فى السماوى لما ذكر آخرا لما قلنا ذكر الاكراه مماثلة فى المكتسب آخرا لمناسبة بينهما لان كلا منهما لسلب الرضى وانما ذكر الصغر فى العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام ولانه غير داخل فى ماهية الانسان لان حقيقة حيوان ناطق فكان من العوارض لامن الذاتيات ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلى لكونه زائدا على حقيقة الانسان كالصغر هذا اذا قلنا ان معنى كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات الذاتية اما اذا اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم فلم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب فافهم وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد لانه يسبب تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه فكان كسبا * فان قلت فعلى هذا وجب ان يكون الرق من المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر فى الاصل وانه متمكن من دفعه بالاسلام *قلت بعد ماثبت لايتمكن العبد من ازالته بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد وجوده قبل الحمل والارضاع من العوارض واجيب بانها من قبيل المرض فكان ذكر المرض يشملها واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد

(قوله لانه خارج عن قدرة العبد) فكأنه نازل من السماء

اهليتهما كالسفر وما سيذكره الشارح فى تعليل ذكر الصغر فى العوارض من ان الصغر لايدخل فى ماهية الانسان فغير ملائم لما نحن فيه لان كلامنا فيما يكون عارضا للاهلية الانسانية لا للانسان نفسه فالملائم ان يعلل بانه لايدخل فى ماهية الاهلية لاىما ذكره موافقا فيه لصاحب البدائع وشارحه الهندى وان سلم انه غير داخل فى ماهية الانسان ولهذا قد يخلو الانسان عنه كآدم وحواء عليهما الصلاة والسلام

لايدخل فى ماهية الانسان فكان امرا عارضا (وهو) اى الصغر (فى اول احواله كالجنون) لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فابيا تقع الفرقة ويطالب بالمهر فى الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولافائدة فى تأخير العرض لان الجنون لانهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لايجوز (لكنه) اى الصغير (اذا عقل) اى ظهر شئ من آثار

ذكرها على الانفراد واجيب بانهما وان دخلا فى المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة محتاج الى بيانهما فافردهما بالذكر ﴿قوله وهو فى اول احواله كالجنون﴾ فيسقط عنه كما سقط عن المجنون من التكاليف بل اولى لان مع عدم العقل لاتمييز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم يكن له عقل بخلاف مالا يسقط بنفسه ويسقط باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لايسقط بهما هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شئ من آثار العقل فقد اصاب نوعا من اهلية الاداء دون اهلية الوجوب وهى الاهلية القاصرة ولكن الصغر عذر مع ذلك بواسطة نقصان العقل فيسقط به عن الصغير مايحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والحدود والكفارات ونحوها فان العبادات البدنية تسقط بالاعذار والحدود تسقط بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبى لايقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لاتقتل وقلنا انه صح شروعه فى الصوم والصلاة بلا لزوم مضى فيه ولا وجوب قضاء لو افسده لان لزوم القضاء يحتمل السقوط عن البالغ (قوله والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها) فان قلت هذه العهدة تلزم المجنون ايضا اذا ابى ابواه الاسلام او لم يكن له ابوان وهو ليس من اهلها * قلت نعم ولكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام وليس فى التأخير فائدة لعدم نهاية الجنون يلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهى كونها تحت كافر وذا لايجوز بخلاف الصبا لان له حدا (قوله واذا اسلمت امرأة المجنون) بان كانت كتابية تحت مجنون كتابى وابواه كتابيان يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صار المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح والا فرق للحال وكان القياس التأخير للافاقة كما فى الصغير

العقل (فقد اصاب ضربا) اى نوعا (من اهلية الاداء) لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر (فيسقط به) اى بذلك العذر (مايحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والزكاة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ فى انفسها (فلا يسقط عنه فرضية الايمان) لانه لايحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما (حتى اذا اداه) اى آمن الصبى (كان فرضا) لانفلا الا يرى انه اذا آمن فى صغره لزمته الاحكام التى تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها لايقال لم لايجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لافرضا لان الايمان لايتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض (ووضع عنه) اى ترك (الزام الاداء) يعنى لو اسلم فى صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا (وجملة الامر) لما ذكر بعض احكام الصبى على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلى يعنى ان جملة الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه (ان يوضع عنه العهدة) اى يسقط عن الصبى عهدة مايحتمل العفو قيدنا به احترازا عن الردة فانها لاتحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم مايوجب التبعية والمؤاخذة (ويصح منه) اى من الصبى بان يباشر بنفسه (وله) اى للصبى بان يباشر غيره لاجله (مالا عهدة فيه) اى لاضرر فيه كقبول الهبة

الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير ضرر للزوجة فصار فيه من الفساد مالايخفى لقدرة المجنون على الوطئ * فان قلت الخطاب ساقط عن المجنون فلم يعرض الاسلام * قلت عرضه ليس باعتبار انه واجب بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق على تقدير الاباء اكتفاء بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة لايقال اذا كان التفريق بينهما ثابتا من هذه الحيثية فلا يكون الصغير كالمجنون لانا نقول التشبيه لايقتضى العموم (**قوله** من حرمة الميراث) يعنى من اقاربه الكفار (**قوله** لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونفل وانما هو نوع واحد وهو الفرض) ولهذا قلنا لاتشترط نية التعيين فى الايمان لانه يؤديه عن الفرض بل على اى وجه يأتى به يقع عن الفرض (**قوله** ووضع عنه الزام الاداء) لانه يحتمل السقوط بعذر الاكراه لايقال كيف وضع عنه الزام الاداء او التكليف به مع انه اذا اداه يكون فرضا لانا نقول الاداء قد يقع فرضا وان لم يكن

(واجبا)

(قوله اى ترك) وضع الجناية عنه اسقطها كذا فى القاموس (قوله يعنى لو اسلم الخ) هذه المسئلة ايضا من فروع قول المصنف حتى اذا اداه كان فرضا فذكره ههنا خصوصا بتصدير يعنى ليس كما ينبغى ومعنى قول المصنف ووضع عنه الاداء انه اسقط عنه التكليف بالايمان يعنى فى حال الصبا كما يشهد بذلك كلام المصنف فى الشرح

ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث (فلا يحرم) الصبي (عن الميراث بالقتل) اى قتل مورثه عمدا اوخطأ هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لايصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية فى فعله (عندنا بخلاف الكفر والرق) هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ماذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما فى الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافى اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلأن الوراثة خلافة فى الملك والرق ينافى الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبنى على الولاية (والجنون) وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على مايضاد مقتضى العقل من غير ضعف فى اعضائه (ويسقط به كل العبادات) المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع فى حقه (لكنه) اى الجنون (اذا لم يمتد الحق بالنوم) عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف فى ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج فى القضاء لدخوله فى حد التكرار وهذا الاستحسان فى الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون

واجبا كصوم المسافر على مامر (**قوله** وهذا الاستحسان الخ) حاصله ان هذا الاستحسان فى الجنون العارضى بلا خلاف من اصحابنا فاما الاصلى فهو مثل الصبا عند ابى يوسف وعند محمد وهو ظاهر الرواية كالعارضى من غير فرق وتظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل مضى شهر رمضان اوقبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه قضاء مامضى من شهر رمضان وما فاته من الصلوات عند محمد خلافا لابى يوسف رحمهما الله وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة فى الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر فى الصوم حتى لو افاق ساعة من شهر رمضان ليلا اونهارا لزمه قضاء جميع

(قوله كما فى الحرمان عن الميراث) يعنى ان الحرمان عن الميراث بسبب القتل انما يكون فيما يكون بطريق العقوبة جزاء على الجناية (قوله لان الرق والكفر ينافى اهلية الارث عن المسلم) فيه تسامح لان الرق ينافى اهلية الارث مطلقا (قوله والارث مبنى على الولاية) الاترى الى قوله عزوجل اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب من لدنك وليا يرثنى فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية (قوله المحتملة للسقوط) احتراز عن الايمان لانه يصير مؤمنا تبعا لابويه اولاحدهما وان لم يصح ايمانه بنفسه (قوله عند علمائنا الثلاثة استحسانا) والقياس عدم وجوب العبادات كلها اصليا كان اوعارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعى لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لايثبت الوجود

الاصلى بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابى يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل مضى الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء مامضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضى وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ على ماخلق عليه من الضعف الاصلى فكان امرا اصليا فلايمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء (وحد الامتداد فى الصلاة ان يزيد على يوم وليلة) لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعنى مالم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء مالم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل فى حق التكرار (وفى الصوم باستغراق الشهر) اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة

الشهر فى ظاهر الرواية والصحيح ان افاقته ان كانت فى الليالى لايلزمه القضاء وكذا فى غير وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين فى تلك الاوقات ومالا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لايكون بالافاقة فيه ملزما بخلاف مالو حصلت منه الافاقة فى وقت النية حيث يلزمه القضاء اتفاقا ثم اشترطوا فى الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الواجب تيسيرا على المكلف فى سقوط القضاء وهذا استحسان وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق فى اليوم الثانى بعده وقبل العصر لايجب القضاء عندهما لتكرار الوقت لزيادته على يوم وليلة ويجب عنده لعدم تكرر جنس الصلاة حيث لم تصر ستا ولو استمر الى ان دخل وقت العصر لايقضى اتفاقا ولقائل ان يقول كلا الفريقين مطالبان بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت الفوائت حتى سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعلا الكثرة ثمه ان يزيد الفوائت على خمس بخروج وقت السادسة بخلافه هنا واما عند محمد فانه جعل حد الكثرة ثمه بدخول وقت السادسة بخلافه هنا ويمكن الجواب هنا بالتمسك بالاثر بان محمدا اعتبر الاحوط هنا وهناك دفع الحرج

او قبل تمام يوم وليلة فى حق الصلاة (قوله من وقت البلوغ) الظاهر انه سهو من قلمه والصواب من وقت الجنون كما لايخفى (قوله وجه الفرق الخ) ووجه المساواة بينهما فى الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لانقصان جبل دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ (قوله هو بمنزلة العارضى) فيلزمه مامضى (قوله على ماخلق عليه من الضعف) قال فى التحقيق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل فى وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة عن قبول مبقيه له على ما خلق عليه من الضعف الاصلى والشارح قصد ايجاز هذا الكلام فاخل بالمراد فتدبر (قوله مالم يصر الصلاة ستا) اى الصلاة الفائتة وهذا انما يكون بدخول وقت السابعة كما سيظهر من المسئلة الآتية

(وهما)

الوقت الا ان وقت الصلاة يوم وليلة فأكدت كثرتها بدخولها فى حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفى قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق فى جزء من الشهر ليلا اونهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلوانى انه لوكان مفيقا فى اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقى الشهر لايجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لايصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولوافاق فى يوم من رمضان فى وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لايلزمه القضاء (وفى الزكاة) اى الامتداد فى حق الزكاة (باستغراق الحول) وهو الاصح لان الزكاة لاتدخل فى حد التكرار الا بدخول السنة الثانية (وابو يوسف

وهما تمسكا بالاثر عن على وابن عمر رضى الله عنهم فهما باقيان على اصلهما لولا وجود الاثر * واعلم ان الخلاف المذكور بين ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد ذكره فخر الاسلام فى اصوله وخواهر زاده فى مبسوطه وصاحب الهداية وذكر ابو الليث وشمس الائمة السرخسى ان اعتبار الساعات رواية عن ابى حنيفة وذكر صاحب المنظومة والطحاوى الخلاف بين ابى حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابى يوسف * فان قيل هلا اعتبرتم التكرار فى اسقاط لزوم الصوم كما اعتبرتموه فى الصلاة * قلنا قد اعتبرناه كذلك فان الصوم وظيفة السنة وان خص اداؤه ببعضها فبمضى الشهر يدخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لايتحقق الا بوجود جزء من شوال ويكون الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وبه تتأكد الكثرة فلا يحتاج الى تكرر حقيقة الواجب فهو على وزان ماقاله ابوحنيفة وابويوسف فى الصلاة على مامر على ان من شرط المؤكد ان لايزيد على الاصل ما لم يخص وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ماجعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين فى غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لاتماثل الفرض فضلا عن ان تزيد عليه فلايرد نقضا بخلاف ما نحن فيه فان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون زائدا عليه ﴿ قوله وفى الزكاة الخ ﴾ اى حد الامتداد فى حق الزكاة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح لان الزكاة انما تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابى يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا وتحقيقا على المكلف لقربه الى السقوط والتصف عنده ملحق بالاقل *واعلم انه شرع مع المجنون ما كان حسنا لايحتمل السقوط بطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون تبعا باحد ابويه وان لم يصح

(قوله فالصحيح انه لا يلزمه القضاء) لان الصوم لايفتتح فيه ثم ان فى كلامه تلميحا الى اختلاف فيه وقد صرح به صاحب التحقيق

(قوله لان الزكاة لاتدخل فى حد التكرار الا بدخول السنة الثانية) اقول هذا التعليل يقتضى ان لايكون الامتداد فى حق الزكاة الا بدخول السنة الثانية مع ان القوم وهو منهم على ان استيعاب الحول كاف فى حصوله ولذا قال صاحب التلويح الامتداد فى الزكاة باستيعاب الحول لانه كثير فى نفسه وافاد السراج الهندى ان الاعتبار باستيعاب وظيفة الوقت فى الصلاة فان وقتها قصير فاعتبر كثرتها بدخولها فى حد التكرار

اقام اكثر الحول مقـام الكل) تيسـيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط (والعته بعد البلوغ) وهو آفة توجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشـبه باول احوال الصبا فى عدم العقل يشـبه العته بآخر احوال الصبا فى وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف (وهو كالصبا مع العقل فى كل الاحكام حتى لايمنع) العته (صحة القول والفعل) فيصح عباداته وان لم تجب عليـه واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبى (لكنه) اى العته (يمنع العهدة) اى الزام شئ فيـه مضرة فلا يطالب المعتوه فى الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولايرد عليه بالعيب ولايؤمر بالخصومة ولايصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولى ولابيعه ولاشراؤه بدون اذن الولى له (واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغى ان لايجب ضمان ما اسـتهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنـه عهدة تحتمل العفو فى الشرع وضمان المسـتهلك ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه

منه اداؤه بنفسـه وكذا ثبت فى حقه ما كان قبيحـا لايحتمل العفـو كالكفر والارتداد حتى يحكم بكفره وارتداده تبعـا لابويه هذا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقـا بدار الحرب وهو معهما وان تركاه بدار الاسـلام كان مسلما تبعا للدار اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقـا بدار الحرب لم يحكم بردته تبعا لهما وكذا لو اسـلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اصلا ولا يستقيم جعله تبعا وكما ان الجنون يشـبه اول احوال الصبى فى عدم العقل يشـبه المعية آخر احوال الصبى فى وجود العقل وذلك لان الصبى فى اول احواله عديم العقل فالحق به الجنون وفى الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه ﴿ قوله وهو كالصبا مع العقل فى كل الاحكام الخ ﴾ قال بعض المحققـين حكم الصبى حكم المعتوه مع العقل الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لايؤخر عرض الاسـلام على المعتوه الى كمال العقل كما لايؤخر عرضـه على ابوى المجنون بخلاف الصبى وفى هذا الاستدلال نظر لانه لافرق بين المعتوه والصبى العـاقل فى عدم تأخير عرض الاسلام لان اسـلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العقـد وهو الزوجية وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيمـا يرجع الى حق الله خاصة

(وانما)

حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم (وكونه) اى والحال ان كون المستهلك (صبيا معذورا اومعتوها لاينافى عصمة المحل) لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقى المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل (ويوضع عنه) اى يسقط عن المعتوه (الخطاب كالصبى) حتى لاتجب عليه العبادات ولاتثبت فى حقه العقوبات (ويولى عليه) اى يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت على الصبى لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة للنظر والمرحمة لانه دليل العجز (ولايلى على غيره) اى لايلى المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره (والنسيان) وهو بديهى فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلايحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضرورى لامكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لابافة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لابافة عن الجنون (وهو لاينافى الوجوب فى حق الله تعالى) فان فات صلاة عن المكلف بالنسيان لايسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء (لكن النسيان اذا كان غالبا كما فى الصوم) فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم (والتسمية فى الذبيحة) فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية فى تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف (وسلام الناسى) فى القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للمصلى هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه (يكون عفوا) لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه (ولا يجعل) اى النسيان (عذرا فى حقوق العباد) حتى لو تلف مال انسان

وانما التأخير فى حق الصغير الذى لايعقل خاصة فلا فرق بين المعتوه والصبى العاقل لصحة اسلامهما فلا يطالب المعتوه فى الوكالة بالبيع بتسليم المبيع وكذا لايطالب فى الوكالة بالشراء بنقد الثمن ﴿ قوله وكونه صبيا معذورا اومعتوها الخ ﴾ هذا جواب سؤال بان يقال الصبا والعته يتنافيان التكليف بالالزامات اجاب بان كون المستهلك صبيا اومجنونا لاينافى عصمة المحل لان الاموال معصومة بعصمة لاينافيها عند التكليف ﴿ قوله والنسيان وهو بديهى الخ ﴾ فلا يعرف بحسب الحقيقة لان التعريف انما يكون لحقيقة مجهولة نعم قد يعرف البديهى بحسب اللفظ لجواز ان يكون بديهيا ومجهولا فان البديهى وان لم يتوقف

(قوله لانها محل السلام) الضمير للقعدة مطلقاً

ناسـيا يجب عليه الضمان (والنوم) وهو فترة طبيعية تحدث فى الانسـان بلا اختيار منه (وهو عجز عن استعمال القدرة) ليس هذا تعريفا للنوم اذالاغماء يدخل فيه بل هو بيـان اثر النوم (فاوجب تأخير الخطاب) فى حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز (ولم يمنع) النوم (الوجوب) لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه (وينافى) النوم (الاختيار اصلا) لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز (حتى بطلت عباراته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة) والبيع والشراء (ولم يتعلق بقراءته) اى قراءة النـائم (وكلامه وقهقهته فى الصلاة حكم) يعنى اذا قرأ المصلى فى صلاته قائمـا وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لاعن اختيار وكذا اذا تكلم النائم فى الصلاة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقه النائم لا تكون حدثا وفى الخانية والخلاصة والنوازل يفسـد صلاة النائم كلامه واذا قهقه النائم فى الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد صلاته (والاغماء وهو ضرب مرض) اى نوعه (يضعف القوى ولا يزيل الحجى) اى العقل (بخلاف الجنون فانه يزيله)

(قوله لم يصـح قراءته) هذا هو المختار والمذكور فى النوادر خلافه (قوله لم يفسد صلاته لانه ليس بكلام) لصدوره عمن لا تمييز له وهذا هو مختار فخر الاسلام (قوله واذا قهقه) لايكون حدثا فلا تفسد صلاته

حصوله على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شئ آخر من توجه العقل اليه او الاحساس به او الحدس او التجربة فالبداهة لاتستلزم الحصول وانمـا كان النسـيان بديهيا لان كل احد يحس به وكل ماهذا شـأنه يكون بديهيا لتصور حصول حقيقته فى النفس وحصولها فى النفس اقوى تصورا من حصول المثـال فان تصور الصفات النفسـانية الوجدانية اقوى تصورا من الامور الخـارجية عن النفس (**قوله** وهو فترة طبيعية تحدث فى الانسـان بلا اختيار منه) فيمتنع حواسه الظـاهرة والباطنة عن العمل ويحبس العقل عن الاسـتعمال عن قيامه فيعجز به العبـد عن اداء الحقوق قيل فيه نظر فان الحواس البـاطنة لاتسكن فى حالة النوم وعنـد الاطباء هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتـدلة منحصرة فى الدماغ تحبس الروح النفسانى عن الجريان فى الاعضاء (**قوله** لايعتد بقيامه وركوعه وسجوده) فرضـا فى تلك الحالة لصدوره من غير قصـد واما العقدة الاخيرة اذا اديت مع النوم فلانص فيها عن محمد ولكن قيل يعتـد بها مع النوم فرضا لانهـا ليست بركن ومبناها على الاسـتراحة والنوم لاينافيها بخلاف ماعداهـا من الفروض وقيل لايعتد بها حتى لولم يعدهـا بعد الانتباه فسدت صلاته واذا تكلم النـائم فى صلاته حالة نومه لم يتعلق به حكم صحة ولا فساد لعدم الاختيار المخرج له عن ان يكون كلاما وهذا مختار فخر الاسـلام والمصنف وفى المغنى وفتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلاته تفسـد من غير ذكر

(خلاف)

اى الجنون يزيل العقل (وهو) اى الاغماء (كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه) اى الاغماء اشد من النوم فى فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء (فكان) اى الاغماء (حدثا بكل حال) اى مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث فى بعض الاحوال (وقد يحتمل الامتداد) وقد لا يحتمل (فيسقط به الاداء) يعنى الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط به القضاء (كما فى الصلاة اذا زاد على يوم وليلة) يعنى امتداده فى حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة (باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما) كما بينا فى الجنون وعند الشافعى رحمه الله تعالى من اغمى عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا الحديث على رضى الله عنه انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فعرفنا ان امتداده فى حق الصلاة خاصة (وامتداده فى الصوم نادر فلا يعتبر) يعنى لو كان مغمى عليه فى جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفى الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره (والرق وهو عجز حكمى) حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها (شرع جزاء) على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأملوا فى آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم فى التملك (فى الاصل) اى فى اصل وضعه وابتداء ثبوته (لكنه) اى الرق (فى البقاء صار من الامور الحكمية) اى صار فى حال

خلاف وفى النوادر اذا تكلم النائم فى الصلاة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وفى النوادر وهو المختار لاطلاق النص واما قهقهة النائم فى صلاته فلا رواية فيها عن محمد رحمه الله وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم فى الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعا وروى شداد بن اوس عن ابى حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلاة وكان له ان يتوضأ ويبنى على صلاته بعد الانتباه وفى عامة نسخ الفتاوى انها تبطل الصلاة ولا تبطل الوضوء لان كونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تبطل الوضوء ولا الصلاة لان النوم يبطل

(قوله ولكنا استحسنا الحديث على رضى الله عنه ان عمار بن ياسر رضى الله عنه اغمى عليه الخ) كذا فى النسخ والعبارة فى سائر الكتب هكذا بحديث على رضى الله عنه فانه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فلم يقض الصلاة (٢) فقد عرفت منه ان حديث على لا تعلق له بحديث عمار وما فعله الشارح تصحيف وتحريف (قوله فعرفنا ان امتداده فى حق الصلاة خاصة) فيه ما فيه ولو قال فعرفنا ان امتداده فى حق الصلاة بما ذكرنا لا بما ذهب اليه الشافعى كما فى التحقيق وغيره لكان له وجه

(قوله فعرفنا ان امتداده فى حق الصلاة خاصة) اقول ليس المعروف مما ذكره من قبل سوى ان الامتداد يجرى فى حقها فاذا عرفنا ايضا ان الامتداد فى الصوم نادر فلا يعتبر وكذا فى الزكاة كما ذكره القاآنى عرفنا عند ذلك ان الامتداد اعنى الامتداد المعتبر فى حق الصلاة خاصة

---

(٢) لا يخفى ان هذا سهو ظاهر من المحشى لان عماراً قضى الصلوة والذى اغمى عليه فلم يقض الصلوة انما هو ابن عمر رضى الله عنهما كما فى الشرح قاله مصححه طاهر

البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه فى الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه فى حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج (به يصير المرء عرضة للتملك) اى محلاله مأخوذ من عرضة القصاب وهى خرقته التى يمسح دسومة يده بها (والابتذال) اى التصرف (وهو وصف لايتجزى) اى لايقبل التجزى ثبوتا

حكم الكلام قيل وعليه الفتاوى ﴿قوله به يصير المرء عرضة الخ﴾ ولو قال يصير به الشخص لكان اولى لشموله الذكر والانثى قال فى الصحاح المرء الرجل يقال هذا امرئ صالح ورأيت امرأ صالحا ومررت بامرئ صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق فى عرف الفقهاء عبارة عن صورة الادمى محلا للتملك والابتذال ويلزم منه العجز فكان قوله واما الرق فهو عجز حكمى تعريف بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز حكمى يوجد ولا رق فيه كالاجير فى حق المستأجر والمقتدى فى حق الامام والصبى العاقل فى ملكه لحق الاب فان كل واحد منهم عاجز حكما فى حق التصرف وليس بمرقوق انتهى وفيه نظر فان الحد لايوجد الا بتمام اجزاء حد الرق ومن قوله عجز حكمى الى قوله عرضة للتملك وما ذكره من صور العجز الحكمى مسلم لكن لايخل وجه يصير به الشخص عرضة للتملك فافهم فهو وصف لايتجزى والتجزى فى الاصل بالهمزة لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب فى المهموز فصار تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفا فقالوا التجزى اى الرق وصف قائم بالمرقوق لايقبل التجزى فى الاصح لما ذكره محمد فى آخر دعاوى الجامع الكبير من ان مجهول النسب لو اقر بان نصفه ملك فلان يجعل عبدا فى شهادته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا فى الاحكام بحيث لو انضم مثله اليه يكونان كالحر فى الشهادة كما اقيمت المرأتان مقام الرجل وان ثبت عليه ما اقربه من مملوكية النصف لمن اقرله بها وفى هذا الاستدلال نظر اذلا تدل هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر فلهذا لاتقبل شهادته وما ذكره من الضم لايمكن ههنا لان التملك من النصف الشائع لايتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق فى الشهادة لا ان يكون رقيقا* ولقائل ان يقول سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لانسلم امتناعه انتهاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ولعمل العبد فى البعض الا خر مشاعا ولا يثبت

(قوله حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم) وسرى الى الاولاد وان لم يوجد منهم الاستنكاف

وزوالا (كالعتق الذى هو ضده) فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لايتصور فى البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزى ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك الكل واحد فى النصف ولو باع نصف عنده يبقى الملك له فى النصف الآخر بالاجماع (وكذا الاعتاق عندهما) لايتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبده عتق كله (لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر) لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت فى الكل يلزم الاثر بدون المؤثر (او المؤثر بدون الاثر) ان لم يكن ثابتا فى الكل (او تجزى

الشهادة والولاية ونحو ذلك فلا تقبل التجزى لابتنائها على كمال الاهلية فينعدم برقية البعض لايقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتنع ان يكون الموصوف بالحرية العلية موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف عبد مشاعا فانه قد اجتمع مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار النصفين فتفطن لذلك ﴿ قوله كالعتق الذى هو ضده ﴾ لاخلاف فى ان العتق لايتجزى لانه قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولى حتى لا يملكه بالقهر وثبوت مثل هذه القوة لايتصور فى البعض دون البعض وفى قوله الذى هو ضده اشارة الى عدم تجزى الرق لعدم خلو المحل عنها فلزم من عدم تجزى العتق عدم تجزيه ضرورة والحاصل انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق وعلى قابلية الملك للتجزى ثبوتا وزوالا لاجماعهم على جواز بيع العبد من اثنين وبيع النصف وتبقية النصف الآخر فيلزم من عدم تجزى السبب عدم تجزى المسبب * فان قلت ينبغى ان يكون الملك غير متجز لان سببه وهو الرق لايتجزى والمسبب يثبت بحسب ثبوت السبب على ماقلتم * قلت مرادنا بالسبب هناك العلة لان الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب محض لايلزم من ثبوته ثبوت الملك والعلة انما هى الشراء والاستيلاء والهبة والصدقة والارث فلهذا قلنا يتجزى الملك لتجزى سببه لانه ربما يوجد الشراء فى البعض دون البعض وكذلك اخواته ﴿ قوله وكذا الاعتاق عندهما لايتجزى الخ ﴾ اعلم ان اصحابنا اختلفوا فيما به العتق وهو الاعتاق اهو رفع للملك ام للرق واثبات العتق فقال ابو يوسف ومحمد بالثانى والرق لايتجزى بالاجماع فكذلك الاعتاق لعدم تجزى لازمه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعة يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هى حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى بمعنى مفعوله واثر

(قوله فالعتق ان ثبت الخ) يعنى فى صورة اعتاق البعض (قوله ان لم يكن ثابتا) اى لم يثبت اصلا

(قوله ان لم يكن ثابتا فى الكل) اقول ظاهر هذا يفيد سلب العموم والمقام يقتضى عموم السلب بان يقال ان لم يكن ثابتا فى شىء منه فافهم

العتق) ان ثبت فى البعض دون الآخر (وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه ازالة الملك متجزى) بالقول (لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قاتم) لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحياة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحياة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا فى ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجزى وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده فى باقى قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة (والرق ينافى مالكية المال لقيام المملوكية مالا) فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا تجتمعان فى شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمى فلا تتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمى يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا فى حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا

الشئ لازم له فلو تجزى الاعتاق بان يقع على جزء من المحل دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله لان محل الاعتاق والعتق واحد وهو الرقيق وتجزيهما ﴿**قوله** وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه ازالة الملك الخ﴾ يعنى ان الاعتاق ازالة الملك لانه تصرف قولى من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو المالية والملك وذلك متجز بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتاق اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذى هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى بالاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته فى بعض المحل اثباتا فى الكل حاصل قوله ان الاعتاق ازالة الملك قصدا ويثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذى هو اسقاطه متجزيا لان ثبوت المعلول بقدر ثبوت العلة (**قوله** وهذا الجواب ضعيف الخ) حاصله

(قوله اذا الرق شرع عقوبة الخ) فهو خالص حق الله تعالى وليس للعبد ولاية اسقاط ذلك قصدا وكذلك العتق الذى هو قوة شرعية ليس فى وسع العبد اثباته قصدا لان ذلك الى الله تعالى واما لزوم ذينك الامرين من تصرف العبد فى حق نفسه فلا بأس به لما تقرر انه كم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا (قوله وازالة المالية تكون اسقاطا لها الخ) فى الشرح الاكملى الاعتاق ازالة مالية العبد والعبد لا يملك نفسه فكان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق والظاهر ان يكون مراد الشارح ايضا كذلك فتدبر (قوله واسقاطها يوجب ازالة الرق) فان المولى لما زال ملكه مع وفور احتياجه اليه فالله تعالى لكمال استغنائه وغاية كرمه يستحيي حياء الكرم ان لا يزول حقه الذى هو الرق (قوله فيعقبه العتق) ضرورة استحالة ارتفاع الضدين اذا لم يكن لهما ثالث (قوله فيسعى العبد عنده) قال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك فى الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه فى ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية (قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا الخ) قال فى التلويح الرق (ان) يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لان المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم انتهى

كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الآدمية وهى صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع (حتى لايملك العبد والمكاتب التسرى) اى الاخذ بالسرية وهى الامة التى بوأتهـا واعددتها للوطء وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسرى فازال الوهم بذكره (ولا يصح منهما) اى من العبد والمكاتب (حجة الاسلام) حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا تخرج عن مالكه فكان اداؤه حاصلا بمـا هو ملك غيره ولايقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصلاة والصوم لان القدرة التى يحصل بهـا الصوم اوالصلاة الفرض ليس للمولى بالاجماع وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى فى وقت الظهر خلفا عنه ومنافع اداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المـال ليس

ان التنافى يلزم اذا كانت المالكية والمملوكية من جهة انه مال كما قيد به المصنف رحمـه الله اما اذا كان مملوكا من حيث كونه مالا ومالكا من حيث كونه آدميـا فلا تنافى لاختلاف الجهة ولايخفى ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكأنه يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم التنافى ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه آدمى وهو ومافى يده من المـال ملك لمولاه يلزم ان يكون الشيء الواحد مملوكا لشخصـين فى حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض مشـايخنا بانه لا جائز ان يكون مالكا باعتبار الآدمية ومملوكا باعتبار المالية لما يلزم عليه من احد المحذورين اما تملكه لنفسه اذلا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره من سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهبه السيد من نفسه مثلا وهو محـال لتنافى لوازم الصفتين او التخصيص بغير مخصص فيما خصت مالكيته بما سوى نفسه من الاموال فاذا لايملك العبد شيأ من الاموال لفوات اهليته منه فواتا قد ينزل به منزلة الجماد وهو كلام حسن جيد فافهم ﴿**قوله** حتى لايملك العبد الخ﴾ ولم يأذن سواء كانت الامة المعتدة للوطئ ملكا للسيد او كانت ملكا للمكاتب فلا يملك من فيه رق وطئ امة الا بعقد نكاح لان الشراء من احكام الملك كالاعتاق فلا يملكه

بخلاف المدبر اذلم يوجد فيه شيء من آثار الحرية (قوله لان منافعه للمولى) مالية او بدنية الاما استثنى منها فى سائر القربات البدنية كما سيجيء (قوله لان القدرة التى يحصل بهـا الصوم او الصلاة الفرض) المراد بالصوم ايضا هو الصوم الفرض وكانه من قبيل الاكتفاء (قوله ليس للمـولى بالاجماع) بل العبد فيها مبقى على اصـل الحرية (قوله ثم استغنى) التقييد به لما ان ظهور الثمرة انما هو على ذلك حيث لايلزم عليه حج آخر لانه اذا لم يسـتغن لايقع ماداه فرضا ولو قال وبخلاف الفقير اذا حج حيث يقع حجه عن الفرض ولايجب عليه الاعادة اذا استغنى كما فى شرح المغنى لسراج الدين الهندى لكان اوضح

(قوله ليس للمولى بالاجماع) اقول فيكون الشرع مستثنيا من منافعه مايصرف الى الصوم والصلاة ويكون العبد فيها مبقى على اصل الحرية لان زمان الصلاة يسير لاينعطل به مصالح المولى والصوم لاينافى الاشتغال بمصالحه واما الحج فزمانه مديد ولايمكن الوصول الى ادائه

بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض (ولا ينافى مالكية غير المال كالنكاح والدم) فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لايملك الانتفاع بامة المولى وطأ عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك اليمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفى ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها حق المولى ولهذا لواسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لوكان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذى هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدمه لانه يحتاج الى البقاء ولابقاء الا به ولهذا لايملك المولى اتلاف دمه (وصح اقرار العبد بالقصاص) لانه اقرار بالدم وهو فى ذلك مثل الحر (وينافى الرق (كمال الحال فى اهلية الكرامات) الموضوعة للبشر فى الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة فى الآخرة فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال منبئ عن العز والشرف والرق منبئ عن الذل والهوان وبينهما تناف (كالذمه) اى صلاحية الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة (والولاية) فانها تنفيذ القول على الغير شاء اوابى وانها كرامة لانها من باب السلطنة (والحل) اى حل النساء فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لايلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لاينكح العبد الا آخر امرأتين (وانه) اى الرق (لايؤثر فى عصمة الدم) سواء كانت العصمة مؤثمة وهى التى توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان اومقومة وهى التى توجب

الامن بملكه وملك المكاتب ناقص ولذا لاينفسخ النكاح بملك زوجته ﴿قوله كالذمة الخ﴾ ان قلت سلمنا ان الذمة من كرامات الشراء وكمالات ماله ولكن لم قال المصنف الرق ينافى كمال الحال مثل الذمه وللعبد ذمه قلت نعم للعبد ذمه لكن ليست بذمة مطلقة بل هى ناقصة ضعفت بالرق فلهذا قلنا ان ذمته لاتحتمل الدين بنفسها لضعفها حتى لايطالب به الا اذا انضم اليها مالية الرقية والكسب فيستوفى من الرقية والكسب الى ان يصرف الكسب الى الدين اولا فان لم يف به اولم يكن له كسب يصرف مالية الرقية اليه بان يباع فى الدين اذا لم يفده مولاه خلافا لزفر والشافعى ولا يباع مابقى بين الكسب بالاجماع وان لم يكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وللرق

(قوله فليس له اهلية ملك اليمين) كذا فى النسخ والصواب بالواو (قوله حتى لاينكح العبد الا آخر امرأتين) حرتين كانتا اوامتين (قوله سواء كانت العصمة) وهى عبارة عن حرمة تعرضه بالاتلاف (قوله او مقومة وهى التى توجب الضمان والاثم) ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان وهو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع فى العصمتين بالكفارة ان كان خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا

الا بقطع المفاوز فيتعطل مصالحه بوجوبه على العبد فاستثنى منها فبقيت على ملكه كما هو مقتضى الدليل كذا فى شرح البديع للسراج الهندى وفى التحرير ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلاة الا نحو الجمعة بخلاف الحج بالنص للمال والجهاد فليس له القتال الاباذن مولاه اوالشرع فى عموم النفير ولايستحق سهما للكرامة بل رضخا لايبلغه بخلاف السلب بالقتل فساوى فيه الحر

الضمان والاثم بالتعرض للدم (لان العصمة المؤثمة بالايمان) بالله (والمقومة بداره) اى بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر فى دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص (والعبد فيه) اى فى كل واحد من الامرين (كالحر) اما فى الايمان فظاهر واما فى الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار فى هذه الدار بان اسلم اوالتزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت فى حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما يثبت فى حق المولى يثبت فى حق العبد فتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها (وانما يؤثر فى قيمته) يعنى الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهى تحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية فى العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان تنتقص عن الحر قيمته (ولهذا) اى ولكون العبد مثل الحر فى العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصا عندنا ولايقتل عند الشافعى لان الحر نفس من كل وجه والعبد

اثر فى التنصيف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال لايتزوج العبد اكثر من ثنتين وكذا ما على النساء ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تأخر وقارن لتعذر التنصيف فى المقارنة (**قوله** ينقص منها عشرة دراهم) يعنى اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول دية الحر وزادت عليها ينتقص منها شئ له خطر فى الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها يتم نصاب المهر والسرقة احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا لابى يوسف والشافعى حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغة مابلغت (**قوله** لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية الخ) لك ان تقول ظاهر هذا التعليل يقتضى ان ينتقص قيمته من دية الحر لانتفاء احد المالكيتين وكذا ما قدمناه من ان للرقية اثر فى التنصيف بالدليل والجواب ان المالكية نوعان مالكية المال وكلاهما بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر فى ماله لا لنقصان فى مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية العبد بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيه نقصان لانها بسببين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقدرناها بعشرة لانه قد اعتبره

(قوله وهى تحقق الخ) الظاهر تذكير الضمير لانه عائد الى الكمال لا الى المالكية كما يتضح حينئذ مساق الكلام (قوله فالاولى منتفية فى العبد) يعنى فى الجملة لا بالكلية حتى يرد عليه مافى التحقيق بل فى عامة الكتب من ان مالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف والعبد وان لم يبق اهلا للاول فهو اهل للثانى كيف وهو مدار الفرق بين العبد والمرأة حيث ينصف دية المرأة دون ديته (قوله فيجب ان تنتقص عن الحر قيمته) اى عن دية الحر

(قوله فيجب ان تنتقص عن الحر قيمته) اقول لاريب فى وجوب ذلك بما مر من الدليل واما دليل وجوب انتقاص عشرة دراهم دون ماتحتها ودون ما فوقها كالنصف نظرا الى ماعليه الشارح من سقوط احدى الصفتين اوالربع نظرا الى ماقيل من سقوط احد شق

مالكية المال اعنى مالكية رقبة فامر يطلع عليه من طوالع المبسوطات كالتلويح وغيره

(قوله وقد وجدت المساواة فى المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص) وهو كونه متحملا لامانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لايمكن الا بالبقاء والبقاء لايتحقق بدون العصمة (قوله هذا اشارة الى جواب اشكال الخ) هذا مأخوذ من شروح منتخب الاحسيكثى و المغنى لكن عبارته لاتساعد ذلك بخلاف عبارة المصنف بل هو تفريع ايضا على كون العبد مثل الحر فى العصمة بقى ههنا شئ وهو ان جلال الدين التبانى قد صرح بان قول المصنف واقراره بالحدود والقصاص الخ تفريع على ان الرق لا ينافى مالكية غير المال من الدم والحياة وعلى هذا ينبغى ان يعم الاشارة فى قول المصنف ولهذا مافسر به الشارح رحمه الله فتدبر (قوله بدليل صحة امان المأذون فى القتال) احترز به عن المأذون فى التجارة فانه لايصح امانه كما لا يصح امان المحجور (قوله اى صح اقرار المأذون بالسرقة الخ) قال فى التحقيق اى صح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة مأذونا كان او محجورا فتقييد الشارح بالمأذون ليس كما ينبغى (قوله اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا) عدول عما يقتضيه ظاهر عبارة المصنف من عود (بعد) ضمير اقراره الى المأذون مع القول بمقتضاه حيث يقول فيما سيجئ اى صح اقرار المأذون بالسرقة

نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولايلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه فى كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لايجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لايتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة فى المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص (وصح امان المأذون) هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لانسلم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون فى القتال وهى ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا فى الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فبالامان تصرف فى حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزئه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح فى حق نفسه قصدا ثم فى حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان فى امان المحجور عن القتال اختلافا فعند ابى حنيفة لايصح لانه لاحق له فى الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعى رحمهما الله يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربى قوله لا تخف ولك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره فى السير الكبير (واقراره) اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا (بالحدود والقصاص) اى بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر فى حق دمه فاقراره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف ماليته التى هى حق المولى بطريق الضمن (والسرقة المستهلكة) اى صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه فى الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان

الشرع فى اقل مايستوفى به على الحر استيفاءا (**قوله** فعند ابى حنيفة) وابو يوسف معه فى رواية عنه (**قوله** وعند محمد والشافعى) وابى يوسف فى رواية اخرى (**قوله** اى صح اقرار المأذون بالسرقة) التقييد بالمأذون هنا ليس بظاهر بل مفسد لانه لافرق بين اقرار المأذون والمحجور بالسرقة المستهلكة فعله ويجب عليه القطع بغير ضمان عندنا سواء صدقه المولى على السرقة اوكذبه وقال زفر باسقاط القطع ووجوب المال للحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا وكان الشارح رحمه الله انما قيد بالمأذون لقول المصنف رحمه الله

القطع مع الضمان لايجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا ﴿ والقائمة ﴾ حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لافى حق نفسه وهو الكسب فيصح ﴿ وفى المحجور اختلاف ﴾ يعنى اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلاضمان وان كان قائما ان صدقه المولى يقطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابوحنيفة رحمه الله تعالى يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت فى حق نفسه وهو القطع صح فى حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى يقطع ولايرد ويضمن مثله بعد العتاق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثانى للتهمة وقال محمد رحمه الله تعالى لايقطع ولايرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل فى حق المولى لان ما فى يده لمولاه ولاقطع فى مال المولى ﴿ والمرض ﴾ وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة ﴿ وانه ﴾ اى المرض ﴿ لاينافى اهلية الحكم ﴾ اى اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى اوالعباد ﴿ والعبارة ﴾ اى لاينافى اهلية العبارة لان المرض لايخل بالعقل ولايمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر مايتعلق بالعبادة ﴿ ولكنه ﴾ اى ولكن المرض ﴿ لما كان سبب الموت ﴾ بترادف الآلام ﴿ وانه ﴾ اى الموت ﴿ عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة ﴾ حتى يصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ﴿ ولما كان الموت علة الخلافة ﴾ اى خلافة الوارث اوالغرماء فى المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه

بعد وفى المحجور اختلاف فظن ان صحة اقراره بالسرقة المستهلكة والقائمة بالاتفاق اذا كان مأذونا وليس كذلك اذلا فرق بين المأذون وغيره عند الثلاثة واما اقراره بسرقة العين القائمة فى يده فصحيح فى حق المال اذا كان مأذونا بالاجماع حتى ترد على مالكها وكذا فى حق القطع ايضا خلافا لما مر فلو ذكر الشارح قوله ان كان عند قوله والقائمة لكان اولى كما ذكرناه ﴿ **قوله** يعنى اذا اقر العبد المحجور عليه بالسرقة فان كان المال قائما قطع ولاضمان الخ ﴾ (٢) فيه تكرار لا فائدة فيه وليس هو مقصود المصنف بل ولا يطابق صنيع الشارح على مالا يخفى وكان المناسب ان يقول يعنى فى اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابى حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على مالكه وعند محمد لايصح ولا يرد المال ﴿ **قوله** والمرض وهو حالة الخ ﴾ وعند الاطباء هو هيئة غير طبيعية فى بدن الانسان ينشأ عنها بالذات آفة فى العقل ﴿ **قوله** كان المرض من اسباب العجز ﴾ جواب لما مر

(قوله اراد بالسرقة المسروقة) كذا فى النسخ والصواب المسروق كما لايخفى (قوله قطع) ويرد ولا خلاف فيه

(٢) اقول فى هذا القول وحاشيته ركاكة جدا تظهر بالتطبيق للشرح لمصححه ط

والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين ﴿ كان المرض من اسباب تعلق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق ﴾ اى حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين ﴿ اذا اتصل ﴾ المرض ﴿ بالموت مستندا الى اوله ﴾ اى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة ﴿ حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث ﴾ كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية ﴿ فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينتقض ان احتيج اليه ﴾ اى الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعنى لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ فى الحال عملا بما هو الظاهر فى الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض ﴿ وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت ﴾ اى كالمدبر ﴿ كالاعتاق اذا وقع على حق غريم ﴾ بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين ﴿ او وارث ﴾ بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع

﴿ قوله فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين ﴾ فيخافه الغريم ﴿ قوله كالمدبر ﴾ فيه تساهل لان ما عبارة عن التصرف

﴿ قوله مستندا الى اوله ﴾ اى حال كون الحجر فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض يعنى يصير من اوله موصوفا بالاماتة ﴿ قوله كالنكاح بمهر المثل ﴾ والنفقة واجرة الطبيب ﴿ قوله كالهبة والمحاباة ﴾ اى البيع بصفة المحاباة كان يبيع ما يساوى الفا بخمسمائة مثلا او يشترى بالف ما يساوى خمسمائة لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله فينفذ نفاذا موقوفا لحصول الشك فى ثبوته بسبب الحجر مع امكان التدارك ثم الفسخ والنقض واذا زال الشك بالمرض يلزمه ذلك التصرف لعدم وجود علة الحجر فى حقه واذا زال بالموت ينتقض ان احتيج الى نقضه لتحقق علة الحجر فى حقه وهو المرض المستعقب للموت ﴿ قوله فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا فى جميع الاحكام الخ ﴾ لان سبب الحجر مرض مميت ولا يظهر انه مرض

(مميت)

الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان فى المال وفاء بالدين اوهو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلق حق احد به ﴿ بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن فى اليد ﴾ اى فى ملك اليد ﴿ دون الرقبة ﴾ هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم فى عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم اوالوارث موجود فى اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلوكان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لانسلم وجود ما ذكرنا فى اعتاق الراهن وذلك لان المانع فى اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق ﴿ والحيض والنفاس وهما لايعدمان الاهلية ﴾ لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لايسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم ﴿ لكن الطهارة للصلاة شرط وفى فوات الشرط فوات الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا

مميت الا باتصاله بالموت لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام مستندا الى اول المرض وحكم الحر المديون بعد الموت فينبغى للغريم فى كل قيمته وللوارث فى ثلثيهـا اذا لم يكن للميت مال سواه ﴿ قوله هذا اشارة الى جواب نقض ﴾ اى نقض اجمالى وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم بقاء اعتاق المريض غير صحيح لانه لوكان صحيحا لما تخلف الحكم عنه فى اعتاق الراهن لكنه متخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فلا يكون صحيحا ﴿ قوله والجواب ان يقال نسلم الخ ﴾ فان قلت فكيف صح الاتصال مع وجود سبب الحجر وتعلق حق الورثة قلت صح استحسانا بالسنة لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم ولان الانسان لما كان مغرورا باملـه مقصرا فى عمله ابقى الشارع ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك به بعض مافرط فيه عند حلول آثار منيته فضلا منه ورحمة ﴿ قوله والحيض والنفاس ﴾ جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لايسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث وفى فوات الشرط فوات المشروط وهو صحة الاداء فلايمكن القول بوجوب الاداء ضرورة فوات شرطه وفى القصاص حرج وهو مدفوع بالنص فيسقط بوجودهما نفس وجوده ﴿ قوله وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا ﴾ جواب دخل مقدر تقديره ان يقال الطهارة عنهما كما شرطت لصحة

بخلاف القياس) لان الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها فان قيل ينبغى ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما فى الصلاة قلنا وقوعه فى وقت الصوم من النوادر فلايبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلاة فان وقوعهما فى وقت الصلاة من اللوازم فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه فى وقت الصوم من النوادر قلنا الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلايخل بالاهلية فلايوجب سقوط القضاء (فلم يتعد الى القضاء مع انه لاحرج فى قضائه) اى الصوم (بخلاف الصلاة) فى قضائها حرج (والموت

الصلاة شرطت لصحة الصوم ايضا فهلا سقط الصوم كما سقطت الصلاة فقال جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصلاة ولصحة الصوم نصا بخلاف القياس فانه يقتضى ان يصح الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان الشارع نص على عدم صحته معهما بقوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها وقد اجتمعت الامة على تحريم الصوم على الحائض وبالجملة هى غير معقول المعنى ولذا قال امام الحرمين كون الصوم لايصح من الحائض لايدرك معناه لان الطهارة ليست شرطا فيه فلم يتعد الى القضاء اى لم يتعد حكم الاسقاط بهما من صحة الاداء الى وجوب القضاء فبقى على القياس فى حق وجوب القضاء مؤيدا بقول عائشة رضى الله عنها فى الصحيحين لمعاذة العدوية حين قالت لها مابال الحائض تقضى الصوم ولاتقضى الصلاة كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة مع انه لاحرج فى قضائه لان الحيض لايتصور ان يستغرق جميع الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه فوجب اداؤه بخلاف الصلاة لان قضاء الصلاة عشرة ايام من كل شهر مع الوقتيات فى غاية الحرج بالنسبة الى قضاء الصوم عشرة ايام فى احد عشر شهرا خالية عن اداء واجب على ماهو مخصوص بالضرورة * فان قلت وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء وقد سقط فى الصوم وجوب الاداء فكان ينبغى ان لايجب القضاء * قلت يكفى فى وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كما فى النائم والمسافر على ان القضاء انما يجب بالنسبة الى الذى يجب به الاداء وقد سبق ذلك فى بحث الوقت (**قوله** فان قيل ينبغى ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الخ) لو اورد الشارح هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذى بعده وجوابه عن قول المصنف رحمه الله مع انه لاحرج فى قضائه لكان

(قوله لولا النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ) فيه مافيه اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة على كل حال على ان النص المذكور لا تعلق له بالحدث والجنابة والصواب ان يقال فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفاس ايضا لولا النص كما فى الكشف ولعله ساقط من قلمه

فانه ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) اى عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا فى حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة عنده كما فى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ (وانما يبقى عليه المأثم لا غير) لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء فى تلك الاحكام واذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذى هو من باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها والثانى ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافى القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهى منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثانى اشار بقوله (وما شرع عليه) اى على الميت من الاحكام (لحاجة غيره) وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثانى ما يكون متعلقا بذمته (فان كان حقا متعلقا بالعين) كالمرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا فى غيرها ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضى بالمال والفعل تبع

(قوله والرابع ما شرع لحاجته) لكن لا يصلح لحاجة الميت فيه تأمل ولو اقتصر على ان يقول والرابع ما لا يصلح لحاجة الميت لكان اصوب

اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف يرد السؤال على ما لم يتقدم له ذكر ﴿ **قوله** فانه ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف ﴾ بيان القسم الاول وانما يسقط بالموت ما هو من باب التكليف لان التكليف يعتمد عليه (**قوله** فلا يجب اداؤها) ولا يجب اداء الزكاة فى التركة عندنا وعند الشافعى يجب الزكاة فى تركة الميت وان لم يوص بها والخلاف بيننا وبينه مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان المقصود من حقوق الله تعالى ماذا فعندنا هو العقل وعنده هو المال وثمرة الخلاف تظهر فيما لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ منه مقدار الزكاة عنده كالدائن اذا ظفر من مال المديون بمال من جنس حقه حيث كان له ان يأخذ منه مقدار حقه اتفاقا ويسقط به الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له استرداده منه (**قوله** وهذا على نوعين) بل على ثلاثة انواع لانه لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة لكن الشارح لم ير بذكر بيان ما كان بطريق الصلة فائدة القسم الثانى (**قوله** كالمرهون والمستأجر) والمبيع الذى لم يقبض (**قوله** ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين)

(يبقى بقائه) اى بقاء ذلك العين بعد موت من كان العين فى يده ولهذا لوظفر به كان له ان يأخذه (وان كان) الامر المشروع عليه لحاجة غيره (دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال) اى الى الذمة على تأويل المذكور (اوما يؤكد به الذم وهو ذمة الكفيل) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة اوالكسب لايحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى (ولهذا) اى ولاجل ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها (قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لاتصح) اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط فى احكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذ لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به (بخلاف العبد المحجور يقر بدين) ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو ان ماذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس موجود فى العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذى اقر به فيكون فى حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم

(قوله وقد سقطت المطالبة ههنا) يعنى ان ثبوت الدين ووجوده انما يعرف بالمطالبة وقد سقطت ههنا فعلم ان الدين كالساقط

المناسب لتلك العين يعنى المقصود فى حقوق العباد سلامة العين لمالكها ولهذا لوظفر بها يجوز له اخذها بنفسه من غير اذن من هى فى يده بخلاف العبادات لان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقق الابتلاء (**قوله** اى بقاء ذلك العين) العين مؤنثة وتذكير الضمير فى المتن على تأويل المذكور اوعلى تأويل العين او الحق ﴿ **قوله** وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا ﴾ متعلقا بالذمة فحكمه انه لم يبق بمجرد الذمة القائمة تقديرا حتى ينضم اليه اى الى مجرد الذمة مال متخلف عن الميت اوما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل فحينئذ تصير الذمة المقدرة كالمحققة فى حق الدين ببقائها (**قوله** اى الى الذمة على تأويل المذكور) ولا حاجة اليه لان الضمير راجع الى المجرد لا الى الذمة حتى يحتاج الى التأويل لكن الشارح ارجع الضمير الى الذمة على تأويل المذكور كما فعله الشارح بقرينة الضم فانه انما يكون الى الذمة ولا يخفى انه اذا كان فى الكلام مايصلح مرجعا للضمير من غير تأويل فهو اولى مما فيه تأويل فافهم (**قوله** هذا نقض على التعليل المذكور الخ) اى نقض اجمالى وطريقه ان يقال ماذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوه مقدماته لانه لوكان صحيحا لما تخلف الحكم عنه فى تلك الصورة لكنه متخلف عنه فيها فلايكون صحيحا وهو قياس

(استثنائى)

صحيحا اشار الى جوابه بقوله (لان ذمته فى حقه كاملة) لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا فى الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه اويعتقه فيطالب فى الحال ولما تصورت المطالبة فى الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذ صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به فى الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب فى الحال لان تأخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشئ وهذا المعنى معدوم فى الكفيل فيطالب به فى الحال وقالا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به فى الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لايمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حى مفلس قال بعض الشارحين هنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة ونحوها يسقط بالموت ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكاة

استثنائى فيه الشرطية المتصلة والنتيجة بنقيض المقدم لاستثناء نقيض التالى وحاصل هذا النقيض ان يقال ما ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت المفلس غير صحيح لانه لوكان صحيحا لما تخلف الحكم عنه فى حق العبد المحجور اذا اقر بالدين لكنه متخلف عنه فيه لصحة الكفالة بالدين عنه فلا يكون صحيحا ﴿ قوله لان ذمته فى حقه كاملة ﴾ فان قلت لوكانت ذمة العبد كاملة لما احتيج الى ضم مالية رقبته اليها لتقوى على احتمال الدين قلت انما فعل ذلك ليتمكن الغرماء من استيفاء الدين من ماليته التى هى حق المولى نظرا لهم لا لعدم كمال الذمة (قوله قال بعض الشارحين هنا قسم آخر الخ) هذا القسم ذكره المصنف فى بعض نسخ المتن وكأنه لم يذكر فى نسخة الشارح التى شرح عليها حيث لم يتعرض لشرحه (قوله وما شرع الخ) صلة الا ان توصى فيصح من الثلث يعنى ماشرع صلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلاة فالموت اولى الا ان يوصى بذلك فيصح من الثلث لان الشرع اطلق له التصرف فى ثلث ماله نظرا له * فان قلت كيف تصح الوصية بنفقة المحارم والوصية للوارث لاتجوز * قلت المراد الايصاء لمحرم غير وارث كالخال الفقير مثلا مع وجود الابن ﴿ قوله ولقائل ان يقول الخ الجواب ان هذا القسم وان تقدم ذكره انما ذكر استيفاء الاقسام فلا يكون تكرارا خاليا عن الفائدة على ان الحيثية التى ذكرها هنا ليست هى الفائدة التى ذكرها هناك فلايكون تكرارا اصلا فافهمه

(قوله قال بعض الشارحين ههنا قسم آخر وهو ان يكون الخ) هذا القسم مذكور فى اكثر نسخ المتن ايضا بهذه العبارة وما شرع صلة بطل الا ان يوصى فيصح من الثلث وكلام سائر الشراح قاطبة على تلك النسخة وهى موافقة لما فى اصول فخر الاسلام ثم ان صاحب الكشف فسر ما شرع عليه بطريق الصلة بما ذكر فيرد عليه ماأورده الشارح ولعل الصواب الاقتصار فى تفسيره على نفقة المحارم وهى ليست بداخلة فيما سبق لان كونها من القرب غير معهود فيتخلص الكلام عن التكرار

وسائر القربات بالموت قبيل هذا (وان كان حقا له) اى المشروع حقا للميت (يبقى له) اى لاجله (ما ينقضى به الحاجة ولذلك) اى ولاجل بقاء ما تنقضى به حاجته بعد موته (قدم تجهيزه) لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين (ثم ديونه) قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم (ثم وصاياه من ثلثه) لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث (ثم وجب المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له) لقوله عليه السلام ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس (فيصرف الى من يتصل به نسبا) اى قرابة (اوسببا) اى زوجية (اودينا بلا نسب ولاسبب) كعامة المسلمين فيوضع فى بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين (ولهذا)

﴿ قوله وان كان حقا له ﴾ هذا هو النوع الثالث من القسم الثانى اى ان كان الامر المشروع حقا للانسان وثابتا له فحكمه ان يبقى لاجل الميت من تركته ما تنقضى به الحاجة الحاصلة من اجله التى لاتنقضى الا بذلك القدر من ماله لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافى الحاجة فيبقى لاجله ماينقضى به حاجته ﴿ قوله قدم تجهيزه ﴾ وهو كلفة تكفينه من فرشه الى ان يوارى عليه لحده على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته مقدم على قضاء دينه * ولقائل ان يقول حال حياته ذمة باقية صحيحة والدين متعلق بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فلا يحتمل الدين ولذا ذهب الشافعى رحمه الله الى تقديم الدين نظرا الى هذه الحيثية هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجانى فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز على مامر ﴿ قوله ثم ديونه ﴾ يعنى ان فضل شئ بعد التجهيز قدمت منه ديونه على وصاياه لان قضاء الدين اهم من الوصية لانه واجب وهى صلة وبه يحال بين العبد وربه لانها كما نطقت به النصوص فكان الا نظر فى حقه تقديم قضاء ديونه على تنفيذ وصاياه ثم مافضل عن كلفة دفنه وقضاء ديونه نفذت وصاياه من ثلثه من غير توقف على اجازة الورثة لقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها اودين فانه تعالى ابقى له من ماله مايتدارك به مافرط وهو امره فى الحاجة من خلافة الورثة عنه وفى هذا الدليل مناقشة ﴿ قوله نظرا ﴾ الى مايتعلق بالجميع يعنى ثبت هذه الحقوق المذكورة على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا (قوله اوسببا) وهو نكاح اوولاء فكان

(قوله لان حاجته اليه اقوى مع حاجة الى الميراث) الظاهر فى العباره الى خلافه الوارث عنه فى المال كما فى التحقيق

(قوله اى زوجية) ليس السبب هو الزوجية فحسب لما قرروه من ان مابه يستحق الارث على الاجمال شيآن نسب وسبب فالنسب الرحم وهى الابوة والامومة والبنوة والعمومة والاخوة والخولة وما يتفرع عنها والسبب الزوجية والولاء عتاقة او موالاة واما ما زاده المصنف من الدين فيأباه ماذكره بعض محقق شراح السراجية من ان وضع مال من لاوارث له ظاهرا فى بيت المال ليس بطريق الوراثة بل لانه مال لامالك له فاشبه الركاز واللقطة ألا ترى ان مال ذمى لاوارث له يوضع فى بيت المال مع عدم ارث المسلم من الكافر فانه يستوى فيما يصرف منه الذكر والانثى والقريب والبعيد والرجل والده

(اولى)

اى ولاجل ان الموت لاينافى الحاجة (بقيت الكتابة بعد موت المولى) وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهى بعد موته باقية (وبعد موت المكاتب عن وفاء) اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال كتابته فيعتق فى آخر جزء من حياته ولا يتأذى فى القبر بتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت فى قبره ما يؤذيه فى اهله (وقلنا) هذا معطوف على قوله بقيت (تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة) لان المالكية شرعت لدفع

اولى او يتصل به نسبا وسببا كزوج وهو ابن عم (**قوله** اى ولاجل ان الموت لاينافى الحاجة) وكان الانسب اى ولاجل ان الميت يبقى له من تركته ان ينال ماينقضى به حاجته (**قوله** اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب) واما بقاء المملوكية الى وقت الاداء فثابت بطريق التبع لبقاء مالكيته بدا لابطريق ممتنع لثبوت مايقتضيه لان عقد الكتابة لايمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد مابقى عليه درهم من الضرورة الداعية اليه ولقائل ان يقول ان حرية المكاتب الميت لابد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى مابعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحياة على ماقيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لايجوز الحكم بها مالم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بعتقه فى آخر جزء من اجزاء حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرير العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الانساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق فى المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك فى المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا ﴿ **قوله** تغسل المرأة زوجها ﴾ اذا مات وهى فى العدة وان كانت محرمة اوصائمة الا ان تكون معتدة فى نكاح فاسد بان تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردت الى الاول فمات وهى فى عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعد موته غسلته والا فان كانت اختارت اقامة كل منهما البينة انه تزوجها ولا يدرى الاولى منهما او كان قال لنسائه احداكن طالق ومات

(قوله اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء) وهو مذهب على وابن مسعود وبه اخذ علماؤنا وقال زيد بن ثابت ينفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعى وانما قيد بكونه عن وفاء لانه لومات من غير وفاء فانه يموت عبدا لكن لا ينفسخ العقد حتى لو تبرع به انسان صح وعتق قبيل موته كذا فى التقرير كقوله عليه الصلاة والسلام ان تدع ورثتك اغنياء الخ العالة جمع عائل بمعنى المحتاج من عال يعيل عيلا وعيلة اى افتقر وفى القاموس يقال تكففت السائل اى طلب بكفه (قوله مايؤذيه فى اهله) اى مايؤذيه فى حال حياته كائنا بين اهله

حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث لا يغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت اهلية لمملوكية بالموت) لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا تبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعى رحمه الله تعالى يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك (وما لا يصلح لحاجته) اى لحاجة الميت (كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثأر) وهو الضغن وتشفى الصدر ولابقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء (وقد وقعت الجناية على اوليائه) اى اولياء الميت (من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء) يعنى لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفى لهم دون الميت (والسبب انعقد للميت) لان المتلف حياته فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاء اوليائه وكانت الجناية واقعة فى حقه فينبغى ان يجب

قبل البيان لا تغسله واحدة منهن وكذا لو بانت قبل موته بسبب من الاسباب كردتها او تمكينها ابنه او طلاقها منه لا تغسله وان كانت فى العدة ولو ارتدت بعد موته فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر فى هذه وكذا لو كانا مجوسيين فاسلم ولم تسلم هى حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا لابى يوسف هكذا ذكر فى المبسوط وذكر ايضا فيمن وطئ اخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضى عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر فى المنظومة وشرحها فى هذه ومسئلة المجوسية انه لا يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها باثره ولا تغسل الامة مولاها خلافا لزفر لانها صارت اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء لا انها من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة ﴿**قوله** بخلاف ما اذا ماتت المرأة الخ﴾ فان قيل الموت ابقى للمالكية من المملوكية لان المالكية سمة القدرة والموت مناف لها والمملوكية سمة العجز والموت غير مناف لها واذا لم يبق المملوكية لا يبقى المالكية بالطريق الاولى قلنا الملك فى المملوك انما شرع لقضاء حاجة المالك لا لحاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقيت الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم يشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت لانقلب الموضوع وصارت حقا له ﴿**قوله** وقد وقعت الجناية على اوليائه اى اولياء الميت من وجه الخ﴾ جواب دخل مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من حوائج الميت

(قوله وهو الضغن) قال فى المغرب الثأر الحقد ومنه ادرك ثأره اذا قتل حميمه والظاهر ان قوله وتشفى الصدر عطف على درك الثأر فى عبارة المتن كقوله ولابقاء الحياة على الاولياء ولو كان عطفه ايضا بتكرير اللام لكان ابعد عن الاشتباه (قوله ولابقاء الحياة على الاولياء الخ) اذ لو لم يقتل القاتل يصير قاصدا قتلهم وجريا عليهم وقال ابو حنيفة رحمه الله للكبير ولاية اه يريد بذكر هذه المسئلة ههنا تأييد كون الاستيفاء تصرفا فى خالص حقه اذ لو كان تصرفا فى حق الصغير لما جاز ذلك كما اشير اليه فى شرح المصنف

القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا (فيصح عفو المجروح) باعتبار ان السبب انعقد للمورث (وعفو الوارث قبل موت المجروح) لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث (وقال ابوحنيفة رحمه الله تعالى ان القصاص غير موروث) اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة * فان قلت على هذا ينبغى ان لايجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولوعفا احدهم بطل * قلنا القصاص واحد لايحتمل التجزى فيثبت لكل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لايضمن شيأ للآخرين لانه تصرف فى خاص حقه وقال ابوحنيفة رحمه الله تعالى للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لايملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولاعبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولايقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لايحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها (واذا انقلب) القصاص (مالا)

وحقا له والمتلف نفسه وانتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فاجاب بان الجناية قد وقعت على حق اولياء الميت وورثته لكونه مندوبا اليه وليس كذلك فان احدهم لو استوفاه اوعفى عن الجانى صح ذلك منه وسقط به القصاص ولايضمن لبقية الورثة شيأ (**قوله** ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ) جواب سؤال بان يقال قد قلتم انه لايجوز الاستيفاء قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل للعفو واحتمال وجوده راجح على عدمه لكونه مندوبا اليه فلم لايؤخر الاستيفاء حتى يبلغ الصغير اذا كان ثمه صغير فى الورثة لاحتمال العفو المندوب اليه منه فاجاب بانه لاعبرة بتوهم وجود العفو منه بعد البلوغ لان فيه ابطال الحق الثابت للوارث الكبير يقينا بالاحتمال (**قوله** وقالا القصاص موروث) لما قلناه من ان السبب ينعقد فى حق المجروح اولا انعقادا يقوم به مقام حقيقته وسببه ولهذا صح عفوه وما هذا سبيله انما يكون انتقاله الى من تخلفه بطريق

بالصلح او بعفو البعض (صار موروثا) حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لايصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء فى اشتراط النية (ووجب القصاص للزوجين كما فى الدية) لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث فى الدية عندهم وقال مالك لايرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بان يورث امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة (وله حكم الاحياء فى احكام الآخرة) وهى على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصى والتقصير فى العبادات فله فى جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت فى حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج (ومكتسب) هذا معطوف على قوله سماوى اى العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد فى حصوله مدخل (وهو) على ما ذكره المصنف (انواع) سبعة (الاول الجهل) وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لاتوصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلى قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ازالته

الوراثة (قوله وهو معنى يضاد العلم الخ) الجهل على نوعين بسيط وحد بانه عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما ويقابله العلم مقابلة الملكة والعدم وقيل هو صفة تضاد العلم فى محل قابل له فهو وجودى فيكون التقابل بينه وبين العلم تقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعيب لانه فطرى يمكن ازالته بالتعلم وانما العيب فى عدم ازالته ومركب وحد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته وهو عيب لايمكن ازالته بالتعلم لان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل بالتعلم (قوله اولانه لما كان قادرا الخ) جعل الشارح هذا جوابا

تحملها (قوله من عقل زوجها) اى دينه (قوله لكونه خارجا عن حقيقة الانسان) لايذهب عليك ان هذا علة يجعله عارضا وقوله اولانه لما كان قادرا على ازالته الخ علة يجعله مكتسبا فذكرها فى قرن واحد خصوصا باو الفاصلة ليس كما ينبغى

(قوله قيدنا بقولنا عادة) التحرير ان يقال قيدنا بقولنا عند احتماله عادة لان الدابة لاتوصف بالجهل لعدم الاحتمال العادى فقال هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره قال فى التحقيق واحترز به عن الاشياء التى لاعلم لها فانها لايوصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها وذكر ما قيل من انه اعتقاد الشئ على خلاف ماهو به ثم قال واعترض عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيأ اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود اوكون المعدوم المجهول غير داخل فى الحد هذا كلامه وقال القاآنى الجواب عنه انه شئ فى الذهن اوالمراد به اللغوى فيطرد (قوله لكونه خارجا عن حقيقة الانسان) فيه مافيه على ماعلمت

(آخر)

باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له (وهو انواع جهل باطل لايصلح عذرا فى الآخرة كجهل الكافر) بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل عليهم السلام فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله فى الآخرة لانه ربما جعل عذرا فى احكام الدنيا فان الكافر الذمى لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل فى الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة (وجهل صاحب الهوى) اى صاحب البدعة (فى صفات الله تعالى) كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار (واحكام الآخرة) مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا فى الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية (وجهل الباغى) وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا فى الآخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام العادل على الحق (حتى يضمن مال العادل) ونفسه (اذا اتلفه) اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لايؤاخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤاخذ اهل

آخر عن كونه جهله من العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم جوابا عن جعله من المكتسبة دون السماوية فلو قال وانما جعل من المكتسبة لانه لما كان قادرا الخ لكان انسب ثم لايخفى ايضا ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه فى الجهل البسيط لكونه جليا اما المركب فلا يحتاج فيه الى ما ذكرناه فى توجيه كونه كسبيا فتأمل تفهم (**قوله** كجهل من انكر حشر الاجساد الخ) فذا غير مناسب لحل المتن بل كان المناسب ان يقول كقول المعتزلة بنفيها وانه تعالى حى بلاحياة وعالم بلاعلم وقادر بلاقدرة وهكذا الى آخر الصفات وكقول المشبهة بانها حادثة قابلة للزوال ويذكر حشر الاجساد بعد قوله واحكام الآخرة (**قوله** مثل جهل المعتزلة الخ) كجهل المعتزلة بعذاب القبر وقولهم السؤال والميزان والصراط والشفاعة لاهل الكبائر واخراجهم من النار والرؤية ونحوها بعد ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين من الحكماء بنفى الحشر الجسمانى ومن الجهمية بانكار خلود النار والجنة واهلهما ومن سائر الفرق الاسلامية المائلين عن طريق السنة والجماعة بما يخالف الادلة القطعية ولايخفى ان المراد هنا بالجهل الجهل المركب (**قوله** وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر) اى لان

الحرب به بعد الاسلام ﴿ وجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب ﴾ كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴿ والسنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ﴾ فان داود الاصفهانى ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من سيدها فهى معتقة عن دبر منه ﴿ ونحوه ﴾ مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر ﴿ والثانى الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح ﴾ اى فى موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة ﴿ او فى موضع الشبهة ﴾ اى فى موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم فيه اجتهاد صحيح ﴿ وانه ﴾ اى النوع الثانى بقسميه

صاحب الهوى مأول بالقرآن اى يصرفه عن ظاهره الدال على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر ولكنه لا يكون عذرا فى الآخرة لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة **﴿ قوله** لقوله تعالى ولا تأكلوا الخ ﴾ واعلم ان نص الكتاب ليس بقطعى لان قوله وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهى عن اكل مالم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يكون بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة اوما ذكر عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وايضا القسمة لا تنافى الشركة كما فى قوله ولا الضالين فقولوا آمين ﴿ **قوله** والثانى الجهل فى موضع الاجتهاد ﴾ اى النوع الثانى من مطلق الجهل الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذى لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون الجهل واقعا فى حكم يمكن ان يكون الجهل فى ذلك الحكم اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر كتاب او سنة او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيعفو احدهما عن القاتل ثم يقتله الآخر عمدا ظانا بان حق القصاص باق له اما لعدم علمه بعفو صاحبه اولعدم علمه بان عفو صاحبه مسقط للقصاص عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال فلا يسقط ولاية اقتصاص احدهما بعفو الآخر فلا يقتص من الولى القاتل لان جهله بسقوط القصاص جهل فى موضع الاجتهاد لان من اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو احد الاولياء حتى يكون لمن لم يعف استيفاؤه وذلك شبهة صالحة لدرء القصاص للجهل فى موضع الشبهة

(يصلح عذرا وشبهة) دارئة للحد والكفارة (كالمحتجم) اى كجهل المحتجم (اذا افطر على ظن انها) اى الحجامة (فطرته) وظن انه على تقدير الاكل بعده لايلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن فى موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعى الحجامة تفطر الصائم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل فى غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشئ الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لايجب الكفارة

كما لو علم بالعفو فى مسألتنا المذكورة قبل القتل اولم يعلم بان القود يسقط به لان الظاهر ان تصرف الغير فى حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار امر خفى وهو عدم تجزى القصاص وهو موضع اشتباه فيصير بمنزلة الظاهر فى ايراث الشبهة ﴿ قوله يصلح عذرا ﴾ اى اذا وقع موقع الاجتهاد شئ من الدم الى الفطر وقال ابن خزيمة هذا الحديث وشبهه اذا وقع موقع الشبهة ﴿ قوله على ظن انها فطرته ﴾ اى من غير استفتاء ولا بلوغ حديث (قوله لانه عند الاوزاعى الحجامة تفطر الصائم) لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذى ودليل الجمهور انه عليه السلام احتجم وهو صائم رواه البخارى وغيره وكان ذلك فى السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم كان فى الثانية فيكون ناسخا له وصرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعى وذهب بعضهم الى انه ليس بمنسوخ وان هذا الحديث لايصلح ناسخا لانه عليه السلام كان صائما محرما ولم يكن قط محرما مقيما ببلدة واوله بان المراد انهما تعرضا للفطر اما الحاجم فلانه لايأمن من وصول شئ من الدم الى جوفه عند المص واما المحجوم فلانه لايأمن من ضعف قوته بخروج الدم فيؤول الى الفطر وقال ابن خزيمة وشمس الائمة هذا الحديث ورد فى حاجم ومحجوم كانا يغتابان الناس وفيه نظر لان الغيبة لاتفطر عند الجمهور ومذهب عائشة والاوزاعى رضى الله عنهما انها تفطر وكذا عند على وعطاء واحمد بن حنبل واسحق وابى ثور وابن خزيمة وابن المنذر وابى الوليد وابن حبان رضى الله تعالى عنهم ولكن قال شيخ الاسلام ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث وعرف نسخه او تأويله وجب عليه الكفارة لان ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه

(قوله كذا ذكره المصنف فى شرحه) وهو مخالف لما نقل من شيخ الاسلام وكذا لما ذكر فى الهداية وغيره وقد يقال يمكن التوفيق بحمل ما ذكر المصنف على ما افتاه فقيه بالفساد لا مطلقا

لان على العامى التقليد بالمفتى وان كان مخطأ (وكمن زنى) هذا مثال لموضع الشبهة اى كجهل من زنا (بجارية والده على ظن انها تحل له) فان الحد لايلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة فى سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لوزنا بها وقال ظننت انها تحل لى لايسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة بينهما (والثالث الجهل فى دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه) اى جهله بالشرائع (يكون

بالفساد اوبلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله لا كفارة عليه فى الوجهين عند ابى حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لان الفتوى عمدة العامى وان احتملت الخطأ والحديث لايكون ادنى درجة من الفتوى وان كان منسوخا ولم يعرف نسخه قال ابو يوسف عليه الكفارة اذا افطر بعد الحجامة معتمدا على ظن انها فطرته ولو بلغه الحديث مالم يستفت لان معرفة الاخبار مفوضة الى الفقهاء فليس للعامى ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره اومنسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يكون معذورا لترك الواجب فتبين ان الظن فى هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى اوحديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعى فى ذلك ليس بشبهة كقول من قال بفساد الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا فى سقوط الكفارة وينبغى ان يكون هذا اذا لم يبلغه قول الاوزاعى اما اذا بلغه وعمل به فلا كفارة لانه لايكون ادنى حالا من ان يستفتى فقيها فيفتيه بالافطار لما لايخفى من علو شأن الاوزاعى رحمه الله وان كان قوله فى ذلك مخالفا للقياس لما فى حديث الحجامة من امكان قياس الخارج المنتفع به فى افساد الصوم على الداخل المنتفع به بخلاف حديث الغيبة فانه خال عما يتوهم اجزاء القياس فيه ويمكن حمل كلام المصنف رحمه الله عليه لينتفى فيه المخالفة بين كلامه وكلامهما فتأمل (**قوله** فصار شبهة فى سقوط الحد) الشبهة تسمى اشتباها وهى اعنى الشبهة فى الفعل بان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط للحد الشبهة خلافا لزفر لكن لاتثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ اوالاخت فليست بمحل الاشتباه اصلا لا لشبهة الفعل ولا لشبهة المحل فلا يسقط بها الحد ولا يثبت بها نسب ولا تجب بها عدة (**قوله** من مسلم لم يهاجر الينا) وكذا اذا بدل خطاب ولم ينتشر بعد

عذرا) حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغ له الدعوة لايجب عليه قضاؤها لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمى اذا اسلم فى دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا (ويلحق به) اى بجهل من اسلم فى دار الحرب (جهل الشفيع) فى ان دليل العلم خفى فى حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة (وجهل الامة بالاعتاق) يعنى الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار (او بالخيار) يعنى اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لهـا الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع (وجهل البكر بانكاح الولى) يعنى اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولى قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهمـا الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضـاء بالنكاح لان ثبوت الخيـار معلوم والمـانع من التعلم معدوم (وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق) اى يلحق جهلهما بجهل من اسلم فى دار الحرب يعنى اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى (وضده) يعنى وجهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر

فى ديارنا كما فى قصة اهل قبـا وهذا النوع يكون عذرا فى الشرائع كلهـا وهذا هو الفرق بين النوع الثانى وهذا النوع من الجهل حتى لايجب عليها فى المسئلة الاولى قضاء مافاته من العبادات بعد الاقامة فى دار الاسلام بقدر ماليس مسلما فى دار الحرب لانه لابد من التكليف فى سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ او تقـديرا بالشـهرة فى محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضـاء يجب عليه ظانا بقبوله الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن لم يمر عليه الخطاب وذلك لايسقط القضاء عنه بعد تقرر السـبب الموجب فى حقه وهو الاسـلام كالنائم اذا انتبه بعد مضى وقت الصلاة ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفؤ او بغـبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر فى شرح الوقاية للمصنف انه يصح النكاح فى هذه الصـورة لكن يكون لهـا الفسخ ولا يوجد له رواية والله اعلم (**قوله** لم ينفذ تصرفهمـا على الموكل والمولى) وبه يكون موقوفا على الاجازة كتصرفات الفضولى والعبد المحجور (**قوله** حتى لو تصرفا قبل العلم) بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما عليهما بثبوت العزل والحجر

---

(٢) (قوله وهذا لايكون عذرا فى الآخرة) وجه التقييد بالآخرة غير ظاهر كيف ويجب قتلهم على المسلمين ويضمنون بالعادل (قوله اذا لم يكن له منعة) المنعة بالتحريك جمع مانع وهو فى عز ومنعة محركة ويسكن اى معه من يمنعه من عشيرته كذا فى القاموس (قوله يثبت لها الخيار) ان شاءت قامت مع زوجها وان شاءت فارقته وتسمى هذا خيار العتاقة (قوله وكان الجهل منهما عذرا) حتى كان له مجلس العلم بعد ذلك

(٢) قوله وهذا الخ قد مضى هذا القول من الشرح آنفا فى صحيفة ٩٧٥ وقوله اذا لم يكن الخ ايضا فى صحيفة ٩٧٣ فارجع اليهما وكلاهما وقعا هنا فى النسخة التى بايدينا هكذا فى غير موقعهما ولم نتدارك ولم نطلع بالوقوف عليهما الا بعد الطبع قاله مصححه

طاهر

لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان فى التصرف فلم يعلمه الوكيل والمأذون (والسكر) اى الثانى من العوارض المكتسبة السكر (وهو ان كان من مباح) يعنى ان حصل السكر من شرب شئ مباح (كشرب الدواء) مثل البنج والافيون للتداوى (وشرب المكره) الخمر بالقتل او بقطع العضو (والمضطر) اى كشرب المضطر الخمر للعطش (فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات) يعنى لما كان السكر فى هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمصنف رحمهما الله تعالى وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضيخان فى شرحه للجامع ناقلا عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج فى العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام (وان كان) السكر (من محظور) اى من شرب شئ حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوها (فلا ينافى الخطاب) بالاجماع يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان فى حال السكر فهو المطلوب وهو ان لايكون منافيا له وان كان فى حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلاتفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال مناف له لاتجوز (ويلزمه احكام الشرع ويصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة) عطف على قوله فى الطلاق يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لايحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد

(قوله اى الثانى من العوارض المكتسبة السكر) من الخمر على وجه السفه والاختيار او من المثلث العنبى لانه انما يحل شربه عند ابى حنيفة وابى يوسف بشرط عدم الاسكار (قوله يعنى لما كان السكر فى هذه الصورة بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء) فى جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات من البيع والشراء والاجارة ونحوها فى ظاهر الرواية لانه نوع داء كالمرض خلافا لماروى عن ابى حنيفة وسفيان الثورى رضى الله عنهما من انه لايمنع صحة الطلاق ممن يقدم على استعمال البنج ونحوه (قوله عطف على قوله فى الطلاق) وقع فى بعض النسخ الا الردة وفى بعضها لا الردة فعلى الاول تكون الردة منصوبة على الاستثناء من عباراته وعلى الثانى تكون مجرورة بالعطف على مدخول فى (قوله يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لايحكم بكفره) اما اذا اسلم فانه يصح اسلامه ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكره وفى القياس

الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله به فلا ينبغى ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام كذا فى شرح المغنى لسراج الهندى (قوله بالقتل او بقطع العضو) متعلق بالمكره فى عبارة المتن يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لايحكم بكفره هذا استحسان وفى القياس وهو قول ابى يوسف رحمه الله يصير مرتدا وتبين منه امرأته

(قوله فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد) اقول انما يصير على التقدير الثانى كذلك بتقدير ان يكون السكر منافيا للخطاب اذ يصير كأنه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كما قيل للعاقل اذا جننت فلاتفعل كذا اما بتقدير ان لايكون منافيا له فلا يجوز اضافة الخطاب الى حالة منافية له فالالائق ان يستدل بان هذا الخطاب ان كان فى حال السكر فلاشبهة فى عدم منافاته له وهو المطلوب وان كان فى حالة الصحو فكذلك (وهو) والا صارت الآية صحيحة كالو قيل للعاقل اذا جننت فلاتفعل كذا وهو فاسد وكان الشارح قصد الاستدلال بانه ان كان فى

والسكران غير معتقد لما يقوله (والاقرار بالحدود الخالصة) يعنى لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لايثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لوزنى فى سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لواقر بالقذف او بالقصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لايصح فيهما لوجود المكذب (والهزل) اى الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو فى اللغة اللعب وفى الاصطلاح ما عرفه المصنف رحمه الله تعالى (وهو ان يراد بالشئ مالم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) يعنى الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لايكون اللفظ موضوعا له ولايكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان فى هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشئ غير ما وضع له ولامناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله مالم يوضع كان عليه ان يقول ومالا صلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغى ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولايصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت

وهو قول ابى يوسف انه فى ذلك كالصاحى حتى تبين منه امرأته وجوابه مامر (قوله والاقرار بالحدود الخالصة) اى استثنوا ايضا من عباراته الاقرار باسباب الحدود الخالصة لله تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى والكبرى وفيه مامر من الوجهين (قوله فاقيم السكر مقام الرجوع) اقامة للدليل مقام المدلول فانه يندرئ بالشبهات (قوله لانه لوزنى فى سكره يحد اذا صحا) لان سكره لايستقيم شبهة دارئة للحد لحصوله بسبب محظور لايصلح سببا للتخفيف (قوله لانه لواقر بالقذف اوبالقصاص يؤاخذ بالحد) لان السكر لايمنع صحة الاقرار بالحدود الغير الخالصة لله تعالى لان صريح الرجوع لايبطلها فما بالك بغير الصريح هذا وقد نقل شمس الائمة اتفاق ائمتنا الثلاثة على ان المعتبر فى السكر الذى يحد اختلاط الكلام عند الشرب لان النهاية انما تعتبر فيما يندرئ بالشبهات اعلم ان فى هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال هو ان يراد بالشئ غير ما وضع له من غير علاقة وقد يعرف الهزل بانه لفظ لا يراد به معناه الحقيقى ولا المجازى وقيل مالا يراد به معنى ويكون واسطة كالغلط والكتابة على رأى واللفظ قبل الاستعمال لايكون هزلا (قوله وخللا) عطف على

صحيح فان المسئلة المذكورة لا اقرار فيها قال فى التحقيق واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه يؤاخذ بافعاله حتى لوزنى فى سكره يحد اذا صحا (قوله وخللا ايضا لان قوله الخ) يجوز ان يكون من باب الميل الى المعنى فانه فى العطف شائع وذلك ان قوله ان يراد بالشئ مالم يوضع له يفهم منه ان لايراد بالشئ ماوضع له فيصح العطف بهذا الاعتبار لانه اراد به يعنى المستعمل باطلاق لفظ المسبب على السبب

حالة الصحو فسدت الآية فيتعين ان يكون فى حالة السكر وهو المطلوب وقد علمت مافيه (قوله وخللا ايضا الخ) اقول يمكن دفع الخلل باختيار ان قوله ولا ما صلح بتقديم لا على ما الموصول او الموصوف معطوف على قوله مالم يوضع على ان يكون لا مثلها فى قوله *قهرت العدى لامستعينا بعصبه * ولكن بانواع الخدائع والمكر * كانه قال هو ان يراد بالشئ غير معناه الحقيقى وغير ماصالح له اللفظ استعارة اى وغيره معناه المجازى اذ الاستعارة هى المجاز عند اهل هذه الصناعة لاقسم منه

(قوله وهى ان يلجئك الى ان تأتى الخ) كذا فى المغرب ثم قال وبيع التلجئة ما الجئ اليه الانسان بغير اختياره وذلك ان يخاف الرجل السلطان فيقول الآخر انى اظهر ان بعت دارى منك وليس ببيع فى الحقيقة وانما تلجئة ويشهد على ذلك ماقال فى المبسوط معنى قوله الجئ اليك دارى اجعلك ظهرا لاتمكن بجاهك من صيانة ملكى يقال التجأ فلان والجأ ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه ان ملجأ مضطر الى ما اباشره من البيع معك ولست بقاصد حقيقة ثم ان ضمير الفاعل فى يلجئك ينبغى ان يكون الى امر من الامور او شخص من الاشخاص وليس الى احد المتعاقدين كما هو المتبادر من مثاله لفساد المعنى اذ الالجاء ليس منه (قوله لان التلجئة انما تكون عن اضطرار) اى بشئ يخاف منه البائع بخلاف الهزل فانه قد يكون بدونه قال فى الشرح الاكملى ولان التلجئة يكون بناء على المواضعة السابقة والهزل قد يكون سابقا كان يقول بعتك هازلا وقد يكون مقارنا وكذا التلجئة قد تكون فى الاموال والهزل يجرى فى الاموال وغيرها كالنكاح والطلاق والعتاق بقى ههنا كلام وهو ان الهزل اذا كان اعم كان التشبيه الواقع فى كلام المصنف ركيكا جدا كقولك الانسان كالحيوان اللهم الا ان يقال التشبيه انما هو فى المفهوم يعنى ان التلجئة فى المفهوم كالهزل اى قريب منه فيكون فى حكم التعريف اللفظى او يراد بالهزل احد قسميه بقرينة المقام (قوله والاظهر انهما سواء فى الاصطلاح) لكن مساق كلام المصنف

لانسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لايفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل (وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشئ ما وضع له اوما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافى اختيار الحكم) اى حكم ما هزل به (والرضى به ولاينافى الرضى بالمباشرة) اى بمباشرة ما هزل به (واختيار المباشرة) لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولاراض بحكمه (فصار) الهزل فى جميع التصرفات (بمعنى خيار الشرط فى البيع ابدا) من حيث ان خيار الشرط فى البيع يعدم الرضى بحكم البيع ولايعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده (وشرطه) اى شرط الهزل (ان يكون صريحا مشروطا باللسان) بان يذكر العاقدان انهما هازلان فى العقد ولايثبت بدلالة الحال (الا انه لا يشترط ذكره فى العقد بخلاف خيار الشرط) لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع فى الحقيقة وهذا لايحصل بذكره فى العقد (والتلجئة) وهى ان يلجئك الى ان تأتى امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء فى الاصطلاح

تطويلا (قوله لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح) حتى لو هزل بالردة كفر لان التكلم بكلمة الكفر هازلا للاستخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس القول لابما هزل به بخلاف المكره بالكفر اذا اجرى على لسانه كلمة الكفر حيث لايكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد (قوله ولا ينافى الرضى بالمباشرة واختيار المباشرة) وانما جمع بين الرضى والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضى كما فى المكره فان المكره على الشئ يختاره ولا يرضاه اذ الاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه بخلاف خيار الشرط فان ذكره فى العقد شرط لان المقصود منه هو الاعلام بعدم لزوم العقد لا بلزومه ﴿ قوله من حيث ان خيار الشرط ﴾ يعدم رضى العاقد بحكم البيع ولايعدم الرضى بنفس البيع لان قوله بعت واشتريت يوجد برضى العاقد واختياره ولكن لايثبت به الحكم لعدم الرضى به فكذا فى الهزل ﴿ قوله والتلجئة ان يلجئك الخ ﴾ التلجئة بان يظهر (العقد)

ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل (كالهزل) في ان كلا منهما ينافي الرضاء بالحكم (فلا ينافي الاهلية) اي اهلية صحة العبارة (ووجوب الاحكام) ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين (فان تواضعا على الهزل باصل البيع) اي اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد (واتفقا على البناء) اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة (يفسد البيع) لانه غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضى بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضاء موجود فيها (كالبيع بشرط الخيار ابدا) يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسد اولى (وان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجد (فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شئ) عند البيع من البناء

العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد في الحقيقة كأن يقول الرجل لصاحبه اريد ان ابيع منك عبدي هذا في الظاهر لامر اخافه ولا يكون ذلك بيننا بيعا في الحقيقة فيجيبه صاحبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس آخر بعد ذلك المجلس ثم يتصادقان على المواضعة بعد زوال ما تواضعا لاجله (**قوله** لعدم الملك لعدم الرضى) لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع من الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى (**قوله** بخلاف سائر البيوع الفاسدة) حيث يفيد الملك اذا اتصل به القبض لان الرضى بالحكم وهو الملك موجود فيه ومفقود في الهزل فكان البيع مع الهزل كالبيع بشرط الخيار لكل من المتعاقدين او لاحدهما اذا اشترطا التواضع والهزل ابدا بان يقول احد المتعاقدين للآخر اشتريت منك هذا على اني بالخيار ابدا ويوجب الآخر البيع على ذلك فان البيع ينعقد بينهما فاسدا غير موجب للملك اصلا على احتمال ثم بعد ذلك ان اجاز العقد جاز وان نقضه احدهما بدون رضى الآخر انتقض وان اجازه لم يجز كما هو شأن خيار الشرط غير ان ابا حنيفة جعل مدة الاجازة والفسخ مقيدة بالثلاث واطلاقها بناء على ما عرف من الخلاف الذي بينهم في خيار الشرط ولقائل ان يقول لم لا يقال انه موقوف وما الفرق بين الموقوف والفاسد فسادا غير مستقر والجواب ان لهما طريقتين للمشايخ في التعبير بهما قيل والتعبير بالموقوف اولى لان الفاسد لا ينقلب صحيحا بخلاف الموقوف اولى وفيه تأمل فانا نراهم قد رتبوا

على الفرق حيث افرد كل واحد منهما بالذكر وقال والتلجئة كالهزل اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة لو قال على انهما بنيا العقد لكان كلامه ابعد عن الاشتباه (قوله لعدم الرضاء) لو قال لعدم الاختيار لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضاء كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد له الرضاء كذا في التلويح (قوله بخلاف سائر البيوع الفاسدة) حيث يثبت الملك فيها بالقبض (قوله وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي الفاسدة اولى) كذا في التحقيق وفيه نظر فان ما نحن فيه ليس فيه خيار الشرط بوجه من الوجوه على ان الفساد انما نشأ من بنائهما العقد على الهزل لا ان العقد فاسد قبل هذا الاعتبار كما هو مؤدى الكلام المذكور فتدبر

على المواضعة المتقدمة والاعراض عنها ﴿ اواختلفا فى البناء والاعراض ﴾ اى قال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد ﴿ فالعقد صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ﴾ لان الصحة هى الاصل فى العقود فيحمل عليها مالم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ واما اذا اختلفا فمدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله ﴿ خلافا لهما ﴾ اى لصاحبيه ﴿ فجعل ﴾ ابو حنيفة رحمه الله تعالى ﴿ صحة الايجاب اولى ﴾ لما ذكرنا ان الصحة هى الاصل ﴿ وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة الا ان يوجد ما يناقضها ﴾ لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قالا بسبق الهزل قلنا لانسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل فى العقد الجد شرعا وعقلا ﴿ وان كان ذلك ﴾ اى المواضعة ﴿ فى القدر ﴾ اى قدر البدل هذا هو القسم الثانى من المواضعة صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع فى الظاهر بالفين ويكون الثمن فى الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام ﴿ فان اتفقا ﴾ فى صورة المواضعة فى القدر ﴿ على الاعراض كان الثمن الفين ﴾ لبطلان الهزل ﴿ وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ ﴾ من البناء والاعراض ﴿ او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل ﴾ وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما ﴿ وان اتفقا على البناء على المواضعة ﴾ السابقة ﴿ فالثمن الفان عنده ﴾ اى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بموافقتهما حتى يكون الثمن الفا كما قالا لفسد العقد لان الالف الذى هو غير داخل فى العقد يكون قبوله شرطا فى البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد فى اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذى هزلا به السمعة لاجعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح وقولهما رواية عنه ﴿ وان كان ذلك ﴾ اى الهزل واقعا ﴿ فى الجنس ﴾ اى جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن فى الواقع مائة درهم

(قوله يكون قبوله شرطا فى البيع) اى فى البيع بالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين فيفسد البيع لان الشرط المذكور ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين اولهما

الاحكام على الفاسد دون الموقوف فتنبه لذلك ﴿ **قوله** عنده اى عند ابى حنيفة ﴾ فى الصورتين حتى كان الثمن بالالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا بهما باطل وقولهما هو رواية عن ابى حنيفة وهذا الخلاف مبنى على ما مر من ان الظاهر عنده هو البناء على الجد وعندهما هو البناء على المواضعة وقد مر الوجه من الجانبين ﴿ **قوله** اى عند ابى حنيفة فى اصح الروايتين عنه ﴾

(فالبيع جائز على كل حال) اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء اوعلى انه لم يحضرهما شئ اواختلفا فى الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا فى اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق لهما بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبرا المواضعة فى الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والتسمية فى الثانى وجعلا البيع متعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمه بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد فى الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود فى الالفين واشتراط قبول الالف الآخر شرط لاطالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لواشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لوكان الهزل فى جنس البدل حيث لايمكن العمل بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن فى البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجد فى الاصل ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولايمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ماسمياه من الدنانير (وان كان) اى الهزل (فى الذى لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين) والعفو عن القصاص والنذر (فذلك صحيح والهزل باطل) يعنى لو دخل الهزل فى هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا (بالحديث) وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفى هذه الامور الاربعة يثبت الحكم

وفى الرواية الاخرى وهى قولهما الثمن الف ﴿ قوله فالبيع جائز ﴾ بالدنانير اتفاقا ﴿ قوله والقياس ان يكون البيع باطلا ﴾ لانهما قصدا الهزل بما سميا فى العقد وهو الدنانير فانهما ليستا بثمن فى نفس الامر وما قصدا ان يكونا ثمنا وهو الدراهم لم يذكراه فى العقد وذكر البدلين شرط فى صحة البيع وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد فى اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما امكن وقد امكن بجعل البيع منعقدا بما سميا من البدل وجعل التسمية بخلاف جنس ماتواضعا عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان الثانى مبطلا للاول فهكذا هنا صونا لتصرف العاقل عن اللغو وانما تعين التصحيح بهذا الطريق لانه لايمكن ذلك بجعل الدراهم اوغيرها ثمنا لعدم ذكرها فى العقد ولايجعله منعقدا بلا ثمن

(قوله لان هذا بيع بلا ثمن) لانهما قصد الهزل بما سميا ولم يذكرا فى العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فبقى العقد بلا ثمن لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى لان العمل بالهزل يقتضى ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا فى العقد والدراهم غير مذكورة فى العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن

بعبارة هذا النص وفى البواقى وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل فى الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك فى النكاح والعتاق وفى اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته اومع عبده على ان يعلق طلاقها اوعتاقه فى العلانية ويكون ذلك هزلا (وان كان المال فيه) اى فيما لا يحتمل الفسخ (تبعا) لامقصودا بالذات (كالنكاح فان هزلا باصله) اى باصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولايكون بينهما نكاح (فالعقد لازم والهزل باطل) سواء اتفقا على البناء والاعراض اوعدم حضور شئ او اختلفا (وان هزلا بالقدر) اى قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر فى الواقع الفا (فان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد (فالمهر الفان) بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل (وان اتفقا على البناء) اى على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة (فالمهر الف) بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابى حنيفة بين البيع والنكاح فى هذه الصورة حيث عمل بالجد فى البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف الذى هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر فى البيع ويوجب فساده ولا يؤثر فى النكاح لافى اصل العقد ولا فى الصداق (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ اواختلفا فالنكاح جائز بالف) عند ابى حنيفة فى رواية محمد عنه (وقيل بالفين) يعنى فى رواية ابى يوسف عنه المهر الفان فى هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر فى النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على الهزل لانه حينئذ يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع (وان كان ذلك فى الجنس) اى الهزل فى جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر فى الحقيقة دراهم (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء اواتفقا على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا يجب مهر المثل) اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل

لانه ركن فتعين جعل المسمى ثمنا (**قوله** بان يتزوج امرأة بالف) بان يقول الرجل للمرآة انى اريد ان ازوجك بالف تزويجا هزلا غير لازم وتوافقه المرأة على ذلك او وليها واشهدا على ذلك ثم فعلا (**قوله** ان الشرط الفاسد يؤثر فى البيع ويوجب فساده) والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا

(قوله اى فيما لايحتمل الفسخ) فيه مافيه والظاهر ان يقول فيما وقع فيه الهزل كما قال فيما سيجئ

بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لايجب بالهزل وماتواضعا كونه مهرا لم يذكراه فى العقد فلايجب بدون التسمية فكأنه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لاصحة له بدون التسمية فيجب لاعراض عن المواضعة واما فى الصورتين الاخيرتين ففى رواية محمد عن ابى حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابى يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما فى البيع ﴿ وان كان المال فيه ﴾ اى فيما وقع فيه الهزل ﴿ مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد ﴾ وانما كان المال مقصود فى هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية ﴿ فان هزلا باصله ﴾ بان اتفق الزوجان على انهما يتخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه ﴿ واتفقا ﴾ بعد العقد ﴿ على البناء ﴾ اى على انهما بنيا العقد على المواضعة ﴿ فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لايؤثر فى الخلع اصلا عندهما ﴾ لان الخلع لايحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا فى الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لايملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ﴿ ولايختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لايقع الطلاق ﴾ بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى الجامع الصغير فى خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لايقع ولايجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه فى الخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد فى البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس فى معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات ﴿ وان اعرضا ﴾ اى الزوجان فى الخلع ﴿ عن المواضعة ﴾ واتفقا على ان العقد كان جدا ﴿ وقع الطلاق ووجب المال ﴾ عليها ﴿ اجماعا ﴾ اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل باطل باتفقهما على الاعراض ﴿ وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض ﴾ عند ابى حنيفة رحمه الله لانه يجعل الهزل مؤثرا فى اصل الطلاق وفى الخلع

(قوله وانما كان المال مقصود فى هذه الامور لانه لايجب الخ) هذا دليل انى استدلالا بالاثر على المؤثر ولو قال بدله على كون المال مقصودا فى هذه الامور انه لا يجب الخ لكان اوضح (قوله حتى لو شرطا فى الخلع الخيار لها الخ) كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندنا يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ارادت الطلاق فى ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم كذا فى التلويح (قوله بل يتوقف على اختيار المال) اى على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاط الهزل

المامس فلم يعلم بها فيه تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشروط

من حيث انه لايقع وقد مر ان عند الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعى الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غيرمفيد ﴿ وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا ﴾ اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد ﴿ وان كان ﴾ الهزل ﴿ فى القدر ﴾ بان سميا الفين والبدل فى الواقع الف ﴿ فان اتفقا ﴾ بعد المخالفة ﴿ على البناء ﴾ اى على بنائهما على المواضعة ﴿ فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله ﴾ لما مر من ان الهزل لايؤثر فى الخلع عندهما وان كان مؤثرا فى المال لكن المال تابع للخلع وثابت فى ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا ولكن لانسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر فى اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه فى حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثانى بان المال فى النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه فى حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر ﴿ وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها ﴾ ومالم تقبل جميع المذكور فى العقد لايقع وعند اتفاقهما على الهزل لاتكون المرآة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق ﴿ وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وقع الطلاق ووجب المال ﴾ اى المسمى فى العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا فى المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شئ بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ماتقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعى الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه ﴿ وان كان ﴾ اى الهزل ﴿ فى الجنس ﴾ بان تواضعا على ان يذكرا فى العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم ﴿ يجب المسمى عندهما بكل حال ﴾ اى سواء اتفقا على الاعراض اوعلى البناء اوعلى انه لم يحضرهما شئ اواختلفا لبطلان الهزل فى الخلع عندهما فكذا فى المال ﴿ وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى ﴾ لصيرورة الهزل

الفاسدة فالعمل بها لايفسد ﴿ **قوله** لكن المال تابع للخلع وثابت فى ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه ﴾ اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة فى ضمن عقد

(الرهن)

باطلا بالاعراض ﴿ وان اتفقا على البناء توقف الطلاق ﴾ على قبول المراة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لايتحقق المسمى والشرط قبول المسمى فى العقد ﴿ وان اتفقا على انه لم يحضرها شئ وجب المسمى ﴾ وهو الدنانير ﴿ ووقع الطلاق ﴾ لرجحان الجد ﴿ وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض ﴾ لكونه هو الاصل ﴿ وان كان ذلك ﴾ اى الهزل ﴿ فى الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع فى الحقيقة ﴿ وبما لا يحتمله ﴾ كالنكاح والطلاق ﴿ فالهزل يبطله ﴾ لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لايصير حقا ﴿ والهزل فى الردة كفر ﴾ لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر ﴿ لا بما هزل به ﴾ هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لايجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل فى الردة كفر لا بما هزل به اى لا بواسطة اعتقاد ماهزل به ﴿ لكن بعين الهزل ﴾ يعنى لكنه كفر بعين تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها ﴿ لكونه استخفافا بالدين والسفه ﴾ يعنى الرابع

الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا ﴿ **قوله** لا بما هزل به ﴾ اذ ليس معه تبدل اعتقاد لكن الهازل عن رضى واختيار تعين فى حقه الهزل جدا لكونه استخفافا بالدين * فان قلت قد نهى النبى عليه السلام عن تكفير اهل القبلة قلت النهى عن تكفيرهم لاعتقاد ان ماذهبوا اليه هو الدين الحق وتمسكهم فى ذلك بنوع دليل من الكتاب والسنة وتأويله على وفق مرادهم والهازل بالدين لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل لانه لم يتمسك فى ذلك بشبهة فلم يكن جعله منهم بيقين والمراد بقوله عليه السلام من صلى صلاتنا الحديث من فعل هذه الافعال ولم يجد ماينافض الاسلام فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال الا ترى انه لو فعل هذه الافعال وكان منكرا للحشر او الشفاعة او الرؤية ونحو ذلك او عذاب القبر مثلا لايكون مسلما قطعا لوجود ماينافض الاسلام لتواتر هذه الامور عن الشارع فكذا اذا تكلم بالكفر هازلا ولو هزل الكافر وتبرأ عن دينه حكمنا بايمانه فى حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار على سبيل الرضى وهو الركن الاصلى فى احكام الدنيا على ان الاصل فيه المطابقة لما فى الجنان فيجب الحكم بايمانه بناء عليه كما يحكم بايمان المكره على الاسلام اذا اسلم بناء على تلفظه بالاقرار فصار الهزل فى ذلك كالهزل فيما يؤثر فيه الهزل من الطلاق والعتاق بجامع ان كلا منهما لايحتمل التراخى ولا الرد بسبب كما لايحتمل البيع بخيار عيب اورؤية فتأمل وجه التأمل ان قولهم لايكفر اهل

من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف رحمه الله بقوله (وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا) كالربا وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواطة فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اى محرم كان سفه (وهو) اى ذلك العمل (السرف) وهو تجاوز الحد (والتبذير) وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح (وذلك لايوجب خللا في الاهلية) اى اهلية الخطاب (ولايمنع شيأ من احكام الشرع) من الوجوب عليه وله

القبلة مع قولهم بتكفير هؤلاء وامثالهم كمن قال بخلق القرآن وكالمشبهة بشكل (قوله وهو في اللغة الخفة) والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن خفة تعرى الانسان فتبعثه على العمل في ماله على خلاف موجب المشروع من وجه وعلى اتباع الهوى والعمل بخلاف دلالة العقل وانما قيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لانا لو اطلقنا كما اطلق فخر الاسلام لكان كل فاسق سفيها لان موجب العقل عدم مخالفة الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه وان كان كذلك في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف عند الفقهاء في السفه الذي يتعلق به الاحكام من منع المال عن السفيه ووجوب الحجر عليه فيه اذ هو عندهم تبذير المال وتفريقه على وجه الاسراف ومجاوزة الحد المعتبر شرعا فلا يتناول عندهم جميع المعاصي وان تناولها العمل بخلاف موجب الشرع (قوله وهذا معطوف على محذوف الخ) فان قلت هنا وصلة والمعروف فيها انه يؤتى بها في مقام الترقي والمبالغة يقال هذا الشئ حرام وان كان اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت من تمام التعريف قالوا اوعاطفة اذ لايمكن جعلها استئنافية فلابد من معطوف عليه ولم يتقدم ما يصلح للعطف عليه فبه الشارح رحمه الله انه مقدر (قوله وفي هذا القول اشارة الى المصطلح) يعني قول المصنف بعد تمام التعريف وهو السرف والتبذير يشير الى ان غرضه السفه المصطلح وان كان تعريفه يتناول ان كل فاسق سفيه بارتكاب جميع المحظورات كتعريف فخر الاسلام (قوله وذلك) اى المذكور من السفيه لايوجب خللا ونقصانا في الاهلية التي يتعلق بها الخطاب لسلامة بدنه وصحة عقله الا ان السفيه يكابر بعلمه بمقتضى عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب حقوق الله تعالى في الدارين واذا لم يخرج عن

(ذلك)

(قوله وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله الخ) يعني ان ان وصلية والواو الداخلة عليها للعطف على مقدر لكن الموجود في النسخ وان كان غير مشروع بالواو والصواب اسقاطها لان هذه الجملة معطوف عليها (قوله وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح) يعني بتعيين ان المراد بالعمل العمل المخصوص وذلك ان ارتكاب جميع المحظورات سفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجر هو السرف والتبذير ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة كذا في التحقيق

فيكون مطالبا بالاحكام كلها (ويمنع ماله) اى مال السفيه (عنه) والضميران راجعان الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه (فى اول ما يبلغ اجماعا) يعنى اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك فى يد من كان فى يده (بالنص) وهو قوله تعالى * ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم * اى لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشئ قد يضاف الى الشئ بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى * فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم * قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم ينظر له فى دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله مالم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله (وانه لا يوجب الحجر اصلا) يعنى فى تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفى تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة (عند ابى حنيفة رحمه الله) لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر فى ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبى والمجنون لان الصبى انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلأن يكون محجورا عليه كان اولى وفى هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة من

ذلك بقى اهلا لوجوب حقوق العباد بالطريق الاولى واذ كان السفيه اهلا لوجوب حقين ثبت ان السفه لا يخرج شيأ من احكام الشرع الواجبة له عليه فلا يسقط عنه وجوب الخطاب بحال سواء حجر عليه اولم يحجر (**قوله** ويمنع ماله عنه) فى اول ما يبلغ بالنص بخلاف القياس كأنه جواب عما يقال اذا قلتم ان السفه لا يمنع شيأ من احكام الشرع وانه لا يوجب الحجر مطلقا عند ابى حنيفة فكيف قال ابو حنيفة بان السفيه يمنع عنه ماله اذا بلغ سفيها الى ان يبلغ خمسة وعشرين سنة نظرا له وذلك يدل على ان السفه سبب للنظر واذا كان كذلك كان سببا للحجر عليه فى جميع تصرفاته لئلا يتلف فاجاب بان ما منع عن السفيه ماله فى اول ما بلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اى اموالهم وانما اوقع ضمير الاولياء موقع ضمير المولى

(قوله يعنى اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء) واختلفوا فى حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمه الله كذا فى التلويح (قوله وان لم يونس منه الرشد) وذلك نادر ولذلك لم يكن مدار الاجتهاد فان السن الجدية لا ينفك عنه غالبا لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا لان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة (قوله لان السفيه مبذر فى ماله الخ) لكنه كالهازل فان كلا منهما يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لا لنقصان فى عقله

(قوله وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية) تمسك ابو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى بهذه الآية

بيت المال ﴿ والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام ﴾ المراد من الخروج الخروج من موضع الاقامة على قصد السير تركه اشهرته (وانه لاينافى الاهلية والاحكام) لانه لايخل بشئ مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية (لكنه) اى السفر (من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا) يعنى سواء كان موجبا للمشقة اولا (لكونه من اسباب المشقة) فاعتبر نفس السفر سببا للترخص واقيم مقام المشقة (بخلاف المرض) حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه (فانه متنوع) الى مايضربه الصوم والى مالا يضر فتعلق الرخصة مايضر به الصوم (فيؤثر فى قصر ذوات الاربع) بحيث لايبقى الاكمال مشروعا (وفى تأخير) وجوب (الصوم) الى عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه (لكنه) اى لكن السفر (لما كان من الامور المختارة) اى الحاصلة باختيار العبد وكسبه (ولم يكن موجبا ضرورة لازمة) يعنى لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقه ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر (قيل) جواب لما (انه اذا اصبح صائما وهو مسافر اومقيم فسافر لا يباح له الفطر) لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلاضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم (بخلاف المريض) فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زائدة على المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوى لااختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر (ولو افطر المسافر) فى الصورتين المذكورتين وهما

(قوله وفى تأخير وجوب الصوم) فيه مافيه والصواب وجوب اداء الصوم لان نفس الوجوب يثبت بشهود الشهر لامحالة

والتى بعدها على انه لايدفع اليه ماله اذا بلغ سفيها

عليهم لعلاقات منها كونها فى ايديهم ومنها انهم ينتفعون بها كما ينتفع بها من هى له ومنها انهم يقيمون عليها ويمونها لليتامى ومنها انها صارت تحفظهم كانها املاكهم الى غير ذلك من العلاقات ﴿ قوله والسفر ﴾ هو فى اللغة قطع المسافة مطلقا وفى الشرع الخروج المديد عن موضع الاقامة بمفارقة العمران من الجانب الذى يخرج منه على قصد السفر ﴿ قوله بحيث لايبقى الاكمال مشروعا ﴾ خلافا للشافعى رحمه الله حتى لو اتم مع ترك القعود الاول بطل الفرض عندنا خلافا للشافعى ولمن وافقه على مامر فى بحث الرخصة ﴿ قوله قيل جواب لما ﴾ وهو بيان لحكم المكلف فى ذلك على سبيل الافتاء لاعلى سبيل التعريض ولا على انه قول للبعض وكان الاظهر ان يقال قالوا قوله فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم وعلى تقدير حصول ذلك بتحققه يمكنه دفعه بالامتناع عن السفه ﴿ قوله فى الصورتين المذكورتين ﴾ يعنى بعد ما امسك وهو مسافر اوبعد ما امسك وهو مقيم

(ثم)

نية الصوم فى السفر وسفره بعد ان نوى الصوم ﴿ كان قيام السفر المبيح ﴾ للافطار ﴿ شبهة فلا يجب الكفارة ولو افطر المقيم ﴾ الذى نوى الصوم ﴿ ثم سافر ﴾ بعد الافطار ﴿ لاتسقط عنه الكفارة ﴾ لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار ﴿ بخلاف ما اذا مرض ﴾ بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى كالحيض ﴿ واحكام السفر ﴾ اى الرخصة التى يتعلق بها احكام السفر ﴿ تثبت بنفس الخروج ﴾ من عمران المصر ﴿ بالسنة ﴾ المشهورة عن النبى عليه السلام فانه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر ﴿ وان لم يتم السفر علة بعد ﴾ يعنى كان القياس ان لايثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لايثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة ﴿ تحقيقا للرخصة ﴾ فى حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة فى جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض ﴿ والخطأ ﴾ اى السادس من العوارض المكتسبة الخطأ وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح وقوع الشئ على خلاف ماارید ﴿ وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذ حصل عن اجتهاد ﴾ لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد فى الفتوى بعد استفراغ وسعه لايكون آثما ويستحق اجرا واحدا ﴿ ويصير شبهة فى العقوبة حتى لايأثم الخاطئ ولايؤاخذ بحد ﴾ كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لايحد ولايصير آثما اثم الزنا ﴿ او قصاص ﴾ كما اذا رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى وقتله وكان انسانا لايكون آثما اثم القتل العمد ولايجب عليه القصاص

ثم مسافر ﴿ قوله فلا تجب الكفارة ﴾ عندنا لما قلنا وعن الشافعى انها تجب عليه اعتبارا لآخر النهار باوله وهو بعيد لخلو الاول عن الشبهة وعدم خلو الآخر عنها ﴿ قوله لان المرض امر سماوى كالحيض ﴾ فتبين به ان الصوم لم يكن واجبا عليه فى ذلك اليوم والسفر اختيارى يجب عليه الصوم مع طريانه اللهم الا ان وقع له السفر فى ذلك على وجه القهر كأن يكرهه السلطان عليه فانه يقع مسقطا للكفارة عنه ايضا كما رواه الحسن عن ابى حنيفة كذا نقله قاضيخان ﴿ قوله تحقيقا للرخصة فى حق الجميع ﴾ وان كان القياس ان لايثبت الاحكام الا بعد تمام العلة والعلة لاتتم مالم يتم السفر ويتحقق بمعنى مدته وذلك لان رخصة السفر رخصة ترفيه ولا كمال للرفاهية بدون ذلك ولو توقف الترخيص على تمام العلة لفات المقصود من الرخصة فى حق من لم يكن مقصوده الا مسيرة ثلاثة ايام وفواته مستلزم لفواتها فى حق بعض من هى له

﴿ قوله اى الرخصة التى يتعلق بها احكام السفر ﴾ وجه الاحتياج الى هذا التأويل غير ظاهر نعم لو قال اى احكام السفر من حيث الرخصة لكان له وجه

ابدا حتى يؤنس منه الرشد بناء على ان الله تعالى عز وجل نهانا عن الدفع اليه مادام

(ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) اذا اتلف مال انسان خطأ بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فقتله وكان شاة لانسان (ووجبت به) اى بالخطأ (الدية) لانها من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل (وصح طلاقه) اى طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اقعدى فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لايصح طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطئ عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان حكم الآخرة لاحكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة (ويجب ان ينعقد بيعه) اى بيع الخاطئ كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت (اذا صدقه خصمه) اى قال صدور الايجاب منك كان خطأ (ويكون بيعه كبيع المكره) يعنى ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختيارى لاطبيعى كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه ﴿ والاكراه ﴾ وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على مايكرهه ولايريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد (وهو) اى الاكراه على ثلاثة اقسام (اما ان يعدم الرضى) اى رضى المكره (ويفسد الاختيار وهو الملجئ) اى الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه اوعضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل (اويعدم الرضى ولايفسد الاختيار) هذا هو القسم الثانى مثل الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة اوبالضرب الذى لايخاف به على نفسه التلف (اولايعدم الرضى ولايفسد الاختيار وهو ان يهتم) اى يغتم المكره (بحبس ابيه اوابنه) اوزوجته اواخته وهو القسم الثالث (والاكراه بجملته) اى بجميع اقسامه (لاينافى الخطاب والاهلية) اى كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان مابه الاهلية من العقل والبلوغ متحققة معه عند كونه مكرها (وانه) اى المكره عليه (متردد بين فرض) كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولوامتنع عنه القى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع (وحظر) كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه (واباحة) كالافطار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر (ورخصة) كاجراء كلمة الكفر

فلاتكون عامة مع فرض كونهما عامة هذا خلف ﴿ **قوله** ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد ﴾ لان الواجب فيها ضمان المحل لاجزاء الفعل فيعتمد عصمة المحل ولهذا لايتعدد بتعدد الفاعل حتى لو اتلف جماعة مال انسان وجب

(قوله يقع به الطلاق عندنا) قضاء لاديانة كذا فى فتح القدير (قوله اولا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار) قال بعض الافاضل عد هذا القسم من الاكراه ثم القول بوجود الرضا فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضا ثمه فصاحب المنار غير مصيب فيما فعله انتهى لكن المصنف مقتف فى ذلك اثر فخر الاسلام والعهدة عليه ولعل اعتبار الرضاء فيه فى الجملة غير مستبعد ويكون المعتبر فى الاكراه عدم تمام الرضاء لا اعدامه (قوله اى يغتم المكره) اومعناه يقصد المكره بحبس ابن المكره اوابيه كذا فى الكشف (قوله اوزوجته اواخته) وكذا كل ذى رحم محرم منه كذا فى الكشف

سفيها وامرنا بالدفع ان وجد منه الرشد فلايجوز الدفع اليه قبل وجوده

(قوله واعلم انه لاحاجة الى ذكر الاباحة لدخولها الخ) اجاب عنه صاحب التلويح بان المراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة انتهى وفيه بحث فان صحته تتوقف على وجود قسم يجوز فعله ولو تركه لايأثم ولايؤجر عليه وهو ممنوع ومثال هذا القسم في التوضيح بل عامة الكتب هو الاكراه على افطار الصائم وقد صرح صاحب الكشف بان الصائم اذا كان مسافرا يأثم على الترك وان كان مقيما يؤجر عليه فتدبر (قوله ولم يوجد في الاكراه مايتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب) انت خبير بما فيه من التشويش وغاية ما يقال في التوجيه ان ذكر التساوى في الاثم وفي الثواد استطرادى ذكره توطئة والمقصود بالذكر عدمهما قال في الكشف ولا يوجد مالا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب انتهى ثم انه لايذهب عليك ان القسم الذى جعله في الترديد رخصة حيث قال ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه الخ يصدق عليه على ماقرره ان يقال لايتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب الا ان يقال ان المراد بعدم الاثم في الصبر عدم الاثم مع الثواب وهو حق لان مثال الرخصة في عامة الكتب هو اجراء كلمة الكفر على اللسان وقد صرحوا بان المكره عليه ان صبر حتى قتل يكون مأجورا وكذا

على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا واعلم انه لاحاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته آثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لايخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لايترتب على شيء منهما ثواب ولاعقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثر رأى المكره ان الحامل يوقع ما يوعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلااثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء (ولاينافى الاختيار) اى الاكراه اختيار المكره يعنى لايبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على مالا يكون باختياره لايتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا (فاذا عارضه) اى اختيار المكره (اختيار صحيح) وهو اختيار المكره (وجب ترجيح) الاختيار (الصحيح على) الاختيار (الفاسد) وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه (ان امكن) اى امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب

ضمان واحد (**قوله** وافطار الصائم بالاكراه الخ) حاصله انه يقول المثال المورود للاباحة اما داخل في الفرض او الرخصة واجيب بان المراد افطار المسافر وانما يأثم بالترك لالانه ليس بمباح بل لانه بدل نفسه للاباحة فالاثم محقق للاباحة هنا لامناف لها وفيه شيء لما عرفت من تفسير الاباحة والحق ماقاله الشارح وغيره ان هذا المثال لايصلح مثالا لها * فان قلت فما مثالها على التفسير المذكور قلت قد مثل لها بما اذا اكره بوعيد تلف على شرب

واجاب الزيلعى من طرف ابى حنيفة رحمه الله تعالى بان المراد بالآية الاولى منع اموالنا لا اموالهم

به نفسا اوما لا فيتلفه (والا) اى وان لم يمكن كالاكراه على الوطء اوالاكل (بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد) وجعل المكره مؤاخذا بفعله (ففي الاقوال) هذا تفريع على الاصل المذكور يعني فى مثل الطلاق والعتاق ونحوها (لايصلح) المكره (ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لايصح فاقتصر عليه) اى حكم الفعل على المكره (فان كان) القول (مما لاينفسخ ولايتوقف على الرضى لم يبطل بالكره) وينفذ على المكره (كالطلاق ونحوه) مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضى بدليل انها لاتبطل بالهزل فلاتبطل بالكره (وان كان يحتمله) اى القول الفسخ (ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر) كالذى لايحتمل الفسخ (الا انه يفسد لعدم الرضى) يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة (ولاتصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه) اى عدم ثبوت المخبر به لانه تكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به * فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذى هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عند ابي حنيفه مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه * قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لايحتمل كلامه ان يكون مجازا فى شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه (والافعال

خمر اواكل لحم الخنزير فانه يباح له التناول على معنى انه لايثاب ولايعاقب على ذلك (**قوله** فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضى بدليل انها لاتبطل بالهزل) ولقائل ان يقول اختيار السبب والرضى به حاصل فى الهزل بدون الفساد بخلاف الاكراه فانه لارضى فيه بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه لعدم الجامع فيمكن ان يجاب بان فى كل من الهزل والاكراه اختيار السبب والحكم والرضى بكل منهما الا ان الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه فان الاختيار هو المعتبر فى علية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لايكون وفساد الاختيار لايوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لايحتمل الفسخ ﴿ **قوله** ولاتصح الاقارير كلها ﴾ بخلاف اقارير السكران فانها تصح حال

(السكر)

الاكراه على افطار الصوم اذا كان مقيما فانه ايضا لو صبر حتى قتل يكون مأجورا ذكره صاحب الكشف (قوله اى حكم الفعل على المكره) يريد بالفعل ما يعم القول

وبان فى الثانية تعليقا بالشرط والتعليق بالشرط لايوجب العدم عند عدم الشرط على

قسمان احدهما كالاقوال فلايصلح فيه آلة لغيره) يعني مثل الاقوال في ان الفاعل لايصلح ان يكون آلة لغيره (كالاكل والوطء) فان الانسان في الاكل والوطء لايتصور ان يكون آلة لغيره (فيقتصر الفعل على المكره) ولاينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه ان كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق (لان الاكل بفم غيره لايتصور) واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لايجب الحد ويجب العقر على الزاني ولايرجع به على المكره لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائعا لايجب على المكره شئ لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جائعا اوشبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لايمكنه الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منسوبا الى المكره فصار كأن المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لايضمن الآكل شيأ لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره لانه لايمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار

السكر ولم تجعل عذرا لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد والعياذ بالله تعالى حيث لم يعتبر ولاتبين منه امرأته لان الارتداد يعتبر فيه محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد (**قوله** فان الانسان في الاكل الخ) والشرب لايمكن ان يكون آلة لغيره الى آخره فيه شئ فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح آلة ان المكره يمكنه ان يفعل ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد صار كانه فعله بنفسه كالاكراه على القتل وما يمكنه الاكل والتكلم والوطئ ايضا والجواب ان المراد بالفعل هنا ماهو مقصود بالاكراه لامطلق الفعل بنفس الفعل هو مقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعله بنفسه وكذا اكل المكره ووطئه المقصود لامطلق ذلك ولايمكنه ان يفعله (**قوله** واما في نسبته الى المكره) حق العبارة ان يقول اما في النسبة الى

(قوله كما لو اكره على الزنا لايجب الحد) هذا اذا كان الحد بالملجئ واما اذا كان بغير الملجئ فيحد (قوله لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام) لان ضمان الغصب لايجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة مادام الطعام في يده او فمه

ماعرف في موضعه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب والحمد

آكلا طعام نفسه لاطعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه (والثانى) اى القسم الثانى من الافعال (مايصلح) المكره فيه ان يكون (آلة لغيره كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله (فيجب القصاص على المكره دون المكره) ان كان القتل عمدا بالسيف (وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) ان كان خطأ ووجبت الكفارة ايضا على المكره ﴿ والحرمات انواع حرمة لاتنكشف ولاتدخلها رخصة كالزنا بالمرأة ﴾ وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لايجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل * فان قلت هذا مسلم فى غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا * قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفى صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضى الى اهلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل اوالقطع على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لاينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (وقتل المسلم) فان حرمته لاتنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس اوالعضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعنى القاتل والمقتول فى استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه فى حكم العدم فى حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما فى استحقاق الصيانة فاذا قتله فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم (وحرمة تحتمل السقوط اصلا) يعنى ترتفع الحرمة بالكلية وتصير حلال الاستعمال بالاكراه (كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير) فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لافى الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ماحرم

(قوله وفيه فساد الفراش) ان كانت المرأة منكوحة الغير (قوله ولهذا سقط الاثم والحد عنها) كذا فى الكشف وفيه ان الاكراه اذا كان ملجأ كالقتل وقطع العضو يسقط الحد عن الرجل ايضا كما مر آنفا وانما الفرق بين الرجل والمرأة فى الاكراه بغير الملجئ حيث يسقط الحد عنها لاعنه فلايلتئم آخر الكلام باوله والعجب ان صاحب الكشف قرر المسئلة بعد اسطر على ماقلنا

لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم وكان الفراغ من

نفس الاكل واما بالنسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا فيه الى آخره (قوله فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره) وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه فلا يرخص للمكره فى اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لايقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغى ان يرخص له فى قطع طرف الغير عند الاكراه التام كما رخص له فى اتلاف مال الغير عند ذلك لانا نقول الحاق الطرف بالمال فى حق صاحبه لافى حق غيره ﴿ قوله كحرمة الخمر والميتة ﴾ وعن ابى يوسف ان الحرمة لاترتفع

(لكن)

عليكم الا مااضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد اوالحبس لاترتفع الحرمة عن هذه الاشياء (وحرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلة الكفر) فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة (وحرمة تحتمل السقوط فى الجملة) لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه (لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير) فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جازله ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته (ولهذا لوصبر فى هذين القسمين) وهما الثالث والرابع (حتى قتل صار شهيدا) لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة حق الشرع

لكن يرخص فى الفعل حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما فى الاكراه على الكفر والعياذ بالله تعالى واكل مال الغير هذا اذا اكان الاكراه كاملا والا لايحل له التناول الا انه اذا شرب الخمر لايحد استحسانا لانه اذا تكامل الاكراه وجب الحد فاذا قصر اورث شبهة كوطئ الجارية المشتركة حيث يكون شبهة فى درء الحد والحمد لله وحده

م

(قوله باذن صاحبه) الضمير لمال الغير فالاولى ان يذكر ذلك بعد قول المصنف رحمه الله كتناول مال الغير هذا آخر ماتيسر ايراده من نتائج الافكار عند الاشتغال بمطالعة شرح المنار ولله الحمد على نعمة الاتمام وعلى نبيه المجتبى الصلاة والسلام وعلى آله وعترته واصحابه المتشرعين بشرعه والمتأدبين بآدابه ورضى الله تعالى عمن تبعهم من العلماء الاخبار والائمة البررة الكبار خلصنا الله من هول يوم القيامة بشفاعة هؤلاء المشفعين الكرام

تعليق هذه النسخة نهار الاثنين على يد الفقير الى الله تعالى ابراهيم ابن على غفر الله عنهما فى اوائل صفر الخير سنة ست وثمانين وتسعة مائة

م م
م

احمدك يامن شرع شرعة الاسلام ❀ وصرف آراء اهل الفهوم الى استنباط الاحكام ❀ واعلى درجاتهم بتدوين اصولها وفروعها من الكتاب وسنة سيد الانام ❀ والصلاة والسلام على من انار الله به منار الهداية ❀ وازال بنور طلعته ظلمات الجهالة ❀ وعلى آله واصحابه ذوو الرواية والدراية ❀ وبعد فقد وقع الفراغ من تصحيح الشرح المعروف لابن ملك ❀ الذى سلك فيه خير مسلك ❀ على متن الاصول المسمى بالمنار ❀ المشهور لدى اولى الابصار ❀ اشتهار الشمس عند منتصف النهار ❀ للامام حافظ الدين النسفى ❀ جزاه الله تعالى بالاجر الوفى ❀ مع حواشيها الثلاث ❀ احداها للفاضل الرهاوى ❀ والأخريان للفاضل عزمى زاده والفاضل ابن الحنبلى ❀ وكلها جيدة ❀ وفى بيان المقصد مفيدة ❀ رحم الله تعالى مؤلفيها ❀ وحيث كانت لم تكن نسخها مطبوعة قبل على هذا الترتيب ❀ مع كونها غير سالمة عن الخطأ والتحريف المريب ❀ وكان هذا الطبع الزاهر ❀ على هذا الشكل الباهر ❀ قد التزمه المطبعة العثمانية ❀ التى اشتهرت محاسنها ومنافعها للعامة فى سائر البلاد العثمانية ❀ ابتغاءً لنفع العموم ❀ وتسهيلا لاهل العلم والفهوم ❀ فى يمن ايام قطب فلك السلطنة العثمانية ❀ مركز دائرة الخلافة العلية ❀ درة تيجان آل عثمان ❀ السلطان ابن السلطان السلطان الغازى (عبد الحميد) خان ثانى ❀ ايده الله بالسبع المثانى ❀ وقد صرفنا نحن فلله الحمد فى تصحيح مافى هذه السطور ❀ غاية الجد والاعتناء ونهاية الوسع والاهتمام من غير فتور ❀ وهذا من جملة ما وفقنا الله سبحانه وتعالى لتصحيحه بفضله العميم ولطفه الجسيم ونسئله جل اسمه ان يوفقنا لتصحيح امثالها من الكتب الدينية ❀ ويجعل هذه الخدمة الشريفة ❀ مقبولة لديه وذخرا لنا فى دار النعيم وقد تصادف ختام طبعه وكمال ينعه فى العشر الاخير من رمضان المبارك سنة تسع عشرة وثلاثمائة بعد الالف ❀ من هجرة من خلقه الله تعالى على احسن وصف

بايزيد درسعاملرندن الحاج الحافظ احمد
طاهر القنوى رئيس المصححين
فى المطبعة العثمانيه

احمد رفعت بن عثمان حلمى
القره حصارى المصحح
فى المطبعة العثمانيه

محمد كامل بن احمد رشدى
القره حصارى المصحح
فى المطبعة العثمانيه

على رضا بن حسن رشدى
الاستانبولى المصحح
فى المطبعة العثمانيه

فهرس شرح المنار فى علم الاصول لابن ملك

صحيفه

١٦ تعريف الدين

٣٠ تعريف اول اصول الشرع القويم اعنى كتاب الله الكريم

٤٣ مبحث كون القرآن اسما للنظم الدال على المعنى

٦١ (مبحث الخاص)

٦٧ مبحث حكم الخاص

٨٦ مبحث حديث العسيلة

١٠٨ (مبحث الامر)

١٢٠ موجب الامر الوجوب

١٣٦ الامر لايقتضى التكرار ولا يحتمله

١٤٩ حكم الامر نوعان اداء وقضاء

١٦٥ مبحث الاداء انواع

١٧٥ مبحث القضاء انواع

١٩٣ مبحث الحسن والقبيح

٢٠٧ القدرة نوعان مطلق وكامل

٢٣٢ الامر نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به

٢٥٤ مبحث كون الكفار مخاطبين بالامر بالايمان

٢٥٨ مبحث النهى واقسام المناهى

٢٨٤ (مبحث العام)

٢٩٦ مبحث العام المخصوص

٣١٠ العموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى معا اوبالمعنى فقط

٣١٢ كلمة من وكلمة ما

٣١٨ كلمة كل

٣١٩ كلمة الجميع

٣٢٢ النكرة المنفية والمثبتة

٣٣٥ النكرة والمعرفة المعادتان

٣٣٦ مبحث منتهى الخصوص

٣٣٧ بيان ادنى مايطلق عليه الجمع

٣٣٩ (مبحث المشترك)

٣٤٣ لاعموم للمشترك عندنا

٣٤٦ (مبحث المؤول)

٣٤٩ (مبحث الظاهر)

٣٥٠ (النص)

٣٥٣ (المفسر)

٣٥٥ (المحكم)

٣٥٩ (الخفى)

٣٦٣ (المشكل)

٣٦٥ (المجمل)

٣٦٧ (المتشابه)

٣٦٩ (الحقيقة)

٣٧٠ (المجاز)

٣٧٨ بيان استحالة ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد فى وقت واحد

٣٩٩ مبحث طرق المجاز

٤١٠ اذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز

٤٢١ مبحث قد يتعذر الحقيقة والمجاز

٤٢٣ بيان ماتترك به الحقيقة

٤٣١ (مبحث حروف المعانى)

٤٣٢ (منها حروف العطف) فالواو لمطلق الجمع

٤٤٣ الفاء
٤٤٨ ثم
٤٥١ بل
٤٥٢ لكن
٤٥٥ او
٤٧٢ حتى
٤٧٨ (ومنها حروف الجر)
الباء
٤٨٩ على
٤٩١ من
٤٩٢ الى
٤٩٥ فى
٤٩٧ كلمات مع وقبل وبعد
٤٩٨ كلمة عند وكلمة غير
٤٩٩ (ومنها حروف الشرط)
ان
٥٠١ اذا
٥٠٤ كيف
٥٠٩ كم
٥١٠ حيث واين
٥١١ حكم الجمع المذكور بعلامة الذكور
٥١٢ (الصريح)
٥١٣ (الكناية)
٥١٥ كنايات الطلاق سميت كناية مجازا
٥١٩ الاصل فى الكلام الصريح
٥٢٠ مباحث الاستدلال بعبارة النص
٥٢١ الاستدلال باشارة النص
٥٢٥ الثابت بدلالة النص
٥٣٣ الثابت باقتضاء النص
٥٤٦ (فصل) التنصيص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض
٥٥٢ الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
٥٥٨ مبحث حمل المطلق على المقيد وعدمه
٥٦٧ مبحث قول بعضهم ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم
٥٦٩ مبحث العام اذا خرج مخرج الجزاء يختص بسببه الخ
٥٧٢ مبحث الجمع المضاف الى جماعة يقتضى تقابل الآحاد بالآحاد عندنا خلافا للبعض
٥٧٣ مبحث قول بعضهم الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده وبيان ماهو المذهب عندنا
٥٧٩ (فصل) المشروعات على نوعين عزيمة ورخصة
٥٨٠ منها الفرض
٥٨٣ والواجب من اقسام العزيمة
٥٨٦ ومنها السنة
٥٨٧ سنة الهدى
٥٨٨ السنن الزوائد
ومنها النفل
٥٩٣ مبحث انواع الرخصة
٦٠٥ (فصل) فى بيان اسباب الاحكام
٦١٤ (باب بيان اقسام السنة)
٦٦٦ (فصل) وقد يقع التعارض بين الحجج

٦٨٧ (فصل) فى بيان اقسام البيانات
٦٨٨ بيان التقرير
٦٨٩ بيان التفسير
٦٨٩ بيان التغيير
٧٠٢ بيان الضرورة
٧٠٧ بيان التبديل
٧٠٩ (النسخ جائز عندنا خلافا لليهود)
٧١١ بيان محل النسخ
٧١٣ شرط النسخ
٧٢١ المنسوخ انواع
٧٢٥ (فصل) فى ان افعال النبى عليه السلام الصالحة للاقتداء اربعة
٧٢٨ الوحى نوعان ظاهر وباطن
٧٣٢ شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا من غير انكار تقليد الصحابى واجب يترك به القياس
٧٣٧ (باب الاجماع)
٧٣٩ بيان اهل الاجماع
٧٤٢ بيان حكم الاجماع
٧٤٤ بيان مسند الاجماع
٧٤٦ مراتب الاجماع باعتبار اهله
٧٤٧ بيان ان الامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا على ان ما عداها باطل
٧٤٨ (باب القياس)
٧٥١ مبحث حجية القياس
٧٦١ بيان شرطه
٧٨١ بيان ركنه
٨١١ مطلب تعريف الاستحسان
٨١٢ الاستحسان انواع
٨٢٢ (مبحث الاجتهاد)
٨٨٤ (فصل) جملة ما ثبت بالحجج شيآ ن الاحكام وما يتعلق به الاحكام
٨٩٣ الحقوق تنقسم الى اصل وخلف
٩٣٠ (فصل) فى بيان الاهلية
٩٣٦ الاهلية نوعان اهلية الوجوب واهلية الاداء
٩٤٣ (فصل) الامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوية ومكتسبة
٩٤٤ ومن العوارض السماوية الصغر
٩٤٧ ومنها الجنون
٩٥٠ ومنها العته
٩٥١ ومنها النسيان
٩٥٢ ومنها النوم والاغماء
٩٥٣ مبحث الرق وهو عجز حكمى
٩٥٦ الرق ينافى مالكية المال
٩٥٨ ولا ينافى مالكية غير المال كالدم والنكاح
٩٦١ مبحث المرض
٩٦٣ الحيض والنفاس لا يعدمان الاهلية
٩٧٢ العوارض المكتسبة
٩٧٣ انواع الجهل
٩٨٧ ومن العوارض المكتسبة السفه
٩٩٠ ومنها السفر
٩٩١ ومنها الخطأ
٩٩٢ ومنها الاكراه
٩٩٦ والحرمات انواع